



ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری

DR. ZAKIR HUSAIN LIBRARY

JAMIA MILLIA ISLAMIA
JAMIA NAGAR

NEW DELHI

Please examine the book before taking it out. You will be responsible for damages to the book discovered while returning it.

DATE DUE

Call No. 810-954908 Acc. No. 87683
Late fine rate :- 168 Ml-1

- (1) Ordinary Book 5 p. per [] 25 P. Per d
(2) TBS Book 25 p. per []
(3) Over night Book 1 Re. per day []

[Signature]
18/11/09

Rs. 1.00 for over-night
books per day shall be
charged from those
who return them late.

book and will have to
replace it, if the same is
detected at the time of
return.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مرسیدین

پاکستانی ادب

(چار جلدوں میں)

پہلی جلد

ترتیب و انتخاب

رشید امجد
فاناروق علی

سر سیدین

پاکستانی ادب

مجلس ادارت

ملازم حسین ہمدانی

(چیف ایڈٹر)

رشید امجد

منار روق علی

مجلس مشاورت

سید ضمیر جعفری

ڈاکٹر وزیر آغا

فتح محمد ملک

کرنل غلام سرور

ڈاکٹر خالد سعید بٹ

جمیل ملک

فیڈرل گورنمنٹ سرسید کالج راولپنڈی

جملہ حقوق بحق فیڈرل گورنمنٹ سرسید کالج

جملہ — سرسیدین - پاکستانی ادب

ترتیب و انتخاب، — رشید امجد و فاروق علی

ناشر: — فیڈرل گورنمنٹ سرسید کالج راولپنڈی

طبع، — اول مئی ۱۹۸۱ء

مطبع، — ایس۔ ٹی۔ پرنٹرز، دریا آباد راولپنڈی

تعداد، — گیارہ سو

قیمت، — پچھتر روپے

اشتواک — آئی ایجوکیشن پریس، جی۔ ایچ۔ کیو
پوسٹ بکس نمبر ۱۶۹، راولپنڈی

سرشید

علامہ اقبال

اور

قائد اعظم

_____ کے نام

ترتیب

۱۷	حمید ساغر	سرورق
	ملازم حسین ہمدانی	پہنڈ باقی
۱۹	رشید امجد	ابتدائیہ

پاکستانی ثقافت کی شناخت



۲۱	خلیفہ عبدالحکیم	اسلامی تہذیب کا تصور
	جسٹس ایس۔ اے۔ رحمان	
	عبدالمجید سالک	
	منظہ الدین صدیقی	
	ڈاکٹر برہان الدین احمد	
	عامر علی حسان	
۴۵	شیخ محمد اکرام	ثقافت پاکستان
۵۳	ڈاکٹر احمد حسن دانی	پاکستان کی شناخت
۵۹	ڈاکٹر سید محمد عبد اللہ	تحریک پاکستان کے ثقافتی محرکات
۶۸	ڈاکٹر عبد السلام نور شید	پاکستانی ثقافت
۷۸	بریگیڈیئر سید نعیر الدین	علی گڑھ کے حوالہ سے تحریک پاکستان پر گفتگو

۸۳	غلام عباس	مرتبہ کی تحریک کا ثقافتی پس منظر
۹۲	غلام سرور	تحریک پاکستان کے ثقافتی محرکات

ب

۹۷	ڈاکٹر تاثیر	پاکستان میں کلچر کا مستقبل
۱۰۷	فیض احمد فیض	پاکستانی تہذیب کے ابولئے ترکیبی
۱۲۲	احمد ندیم قاسمی	پاکستانی تہذیب کی صورت پذیری
۱۲۷	ڈاکٹر جمیل جالبی	نئے معنی کی تلاش
۱۳۹	قدرت اللہ فاطمی	پاکستانی ثقافت کی بے بنیادیں
۱۵۴	ستید عمر تقی	پاکستانی قومیت
۱۶۶	ڈاکٹر منٹا حسین	پاکستان کی ثقافتی میراث
۱۷۲	سجاد باقر رضوی	پاکستانی تہذیب کا سلسلہ
۱۸۱	سجاد نقوی	پاکستانی تہذیب کی شناخت
	ڈاکٹر جلوت بریلوی	
	ڈاکٹر عبدالسلام خدرشیہ	
	ڈاکٹر جمیل جالبی	
	ڈاکٹر وزیر آغا	

ج

۲۰۵	ڈاکٹر مجاہد اقبال	اقبال، پاکستانی قوم اور بین الاقوامی اسلام
۲۱۲	سلیم احمد	اقبال اور ہندو اسلامی تہذیب

اقبال کی شاعری کا تہذیبی پس منظر

فتح محمد ملک

۲۳۵

نظیر صدیقی

رشید امجد

د

اردو کا تہذیبی پس منظر

ڈاکٹر وزیر آغا

۲۳۵

پاکستان کا بنیادی مسئلہ

ڈاکٹر شوکت سبزواری

۲۴۱

اردو اور پاکستانی زبانیں

ڈاکٹر فرمان فتح پوری

۲۵۴

اردو اور سائنس کی تدریس

ڈاکٹر نفیس یار

۲۶۱

پاکستان ادب کی روایت

شاہ حسین

غالب اقبال یاسر

۲۶۹

عبد الطیف بھٹائی

سید سبط حسن

۲۷۷

سچل سمدت

عبدالواحد مندی

۲۹۲

رحمان بابا

انصار نامری

۲۹۹

جلتہ شاہ

محمد الرحمن

۳۱۰

وارد شاہ

شید علی عباس جلالپوری

۳۱۹

طوق علی مست

ذکیر سردار بلوچ

۳۲۱

خواجہ غلام حسنین

اجمل صدیقی

۳۲۲

میسال محمد

نجم حسین سید

۳۵۳



۳۶۹	جمیل ملک	عبد اقبال
۳۷۴	محمد علی صدیقی	اقبال، منکر نو کی منیاء
۳۸۹	ڈاکٹر خواجہ محمد ذکریا	اقبال کا ادبی مقام
۳۹۷	پوری گل نواز	اقبال کی شاعری
۴۰۴	منار دق علی	اقبال کا فکری، فنی پہلو

پاکستانی ادب — مسائل / تجزیے / تنقید



۴۰۹	محمد حسن عسکری	ہمارا ادبی شعور اور مسلمان
۴۲۶	فتح محمد ملک	ہماری قومی زندگی اور ادیب
۴۴۰	ڈاکٹر تبسم کاشمیری	بے معنویت سے معنویت کی طرف ایک سفر



۴۵۱	ڈاکٹر امین الحق بلوچ	نظریاتی محکمت میں ادیب کا کردار
۴۶۱	ممتاز شیریں	سیاست، ادیب اور ذہنی آزادی
۴۸۲	ڈاکٹر وحید قریشی	ادیب اور معاشرہ

۴۸۷

ڈاکٹر مجتبیٰ حسین

ادیب اور معاشرہ

۴۹۳

سید ابوالخیر کشتی

ادب اور قومی شعور

۵۲۱

ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی

ادب اور قومی شعور

۵۳۲

محمد اشرف چوہدری

ادیب اور اس کا عہد

ج

۵۳۷

ڈاکٹر ابوللیث صدیقی

پاکستانی ادب کا مسئلہ

۵۴۱

ڈاکٹر سید محمد عبداللہ

اردو ادب میں پاکستانیت کا مسئلہ

۵۵۱

ڈاکٹر انور سدید

اردو ادب میں پاکستانیت کا مسئلہ

د

۵۶۵

ڈاکٹر وزیر آغا

پاکستانی ادب کا ایک جائزہ

۵۷۸

شمیم احمد

پاکستانی ادب کے رجحانات

۵۹۴

کرنل غلام سرور

عساکر پاکستان کی علمی اور ادبی خدمات

۶۱۷

ڈاکٹر ضیافت فوق

پاکستانی ادب کے چند گوشے

۵

۶۲۸

سید وقار عظیم

ستمبر ۱۹۶۵ء کی شاعری

۶۳۲

رفیق خاں

ستمبر ۱۹۶۵ء کی شاعری

و

۶۳۸	اصغر بیٹ	پاکستان میں ڈرامہ
۶۵۱	ڈاکٹر غلام حسین اعظمی	پاکستان میں اردو تنقید کی بنیادی جہت
۶۵۹	احجاز راہی	پاکستان میں اردو ناول ✓
۶۷۲	جلیل عالی	ہمدی فکری، تہذیبی روایت اور پاکستانی غزل
۶۷۶	مرزا حامد بیگ	انشائیہ کی کونسل
۶۸۷	منار حق علی	پاکستانی شاعرات

ظ

۶۹۹	شہزاد منظر	پاکستان میں جدید اردو افسانہ
۷۱۱	رشید امجد	پاکستانی جدید غزل پر چند باتیں
۷۳۲	رشید امجد	نئی پاکستانی نظم پر ایک گفتگو

ح

۷۴۴	مظہر الاسلام	علاقائی ادب اور قومی شعور
۷۴۹	شریف کنہاوی	پنجاب کا عصری ادب
۷۶۶	شیخ مبارک ایاز	سندھی ادب کا جائزہ
۷۷۶	پریشان حاکم	پشتو کا عصری ادب
۷۸۴	محمد سرور ذوالعالم گھٹو	بلوچی ادب

لَا تَحْقِرَنَّ الرَّأْيَ وَهُوَ مُوَافِقُ
 مُحْكَمِ الصَّوَابِ إِذَا آتَى مِنْ نَاقِصٍ
 فَالذُّرُّ وَهُوَ أَجَلُ شَيْءٍ يُقْتَنَى
 مَا حَطَّ قِيَمَتُهُ هَوَانُ الْغَائِصِ

تم کسی اچھی رائے کو صرف اس لئے حقیر نہ جانو کہ وہ کسی
 ناقص فدیہ سے تم تک پہنچی ہے، موتی کی قدر و قیمت
 غوطہ لگانے والے کی کم حیثیت کی وجہ سے کم نہیں ہو جاتی۔

حضرت علیؑ

چند باتیں

پاکستانی ادب کا یہ انتخاب اپنی غایوں اور محدود وسائل کے اعتراضات کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے، یہ کام ہمارے وسائل سے کہیں بڑا ہے، لیکن ہم نے اس نیک خواہش کے ساتھ اس کی ابتداء کی ہے کہ دوسرے بڑے ادارے اس روایت کو آگے بڑھائیں گے اور اس انتخاب کو بہتر صورت عطا کریں گے، تعلیمی اداروں کے مجلے عموماً طلباء ہی کی تخلیقی کاوشوں تک محدود ہوتے ہیں، ہمارا مقصد یہ ہے کہ قومی سطح کی تخلیقی سرگرمیوں کو بھی طلباء اور دوسرے ادب دوستوں تک پہنچانے کی سعی کریں، اسی نقطہ نظر سے ہم نے گذشتہ دو اشاعتوں میں علامہ اقبال اور تعلیمی صورت حال پر خصوصی مطالعے پیش کئے اور سچی بات تو یہ ہے کہ ان اشاعتوں کو جس واہانہ گرم جوشی سے قبول کیا گیا، وہی اس انتخاب کا محرک بنی اور یہ تجویز جب آری ایجوکیشن کے ڈائریکٹر بریگیڈیئر جناب سید نصیر الدین اور ڈپٹی ڈائریکٹر جناب کرنل ایم۔ اے۔ سلیمی کو پیش کی گئی تو انہیں تے کمال مہربانی سے نہ صرف اسے پسند کیا بلکہ ہر ممکن تعاون کا یقین بھی دلایا، ان کی یہ حوصلہ افزائی ہی اس انتخاب کی اشاعت کا سبب بنی ہے۔

اس انتخاب کا بنیادی مقصد پاکستانی ادب اور ثقافت کے تشخص کو اجاگر کرنا ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ پاکستانی ادب اپنی ایک الگ پہچان رکھتا ہے اور اس کی یہ پہچان اپنی علاقائی ثقافت، زمینی خوشبو

اور نظریاتی اساس کی مرہونِ منت ہے۔ اس انتخاب میں ہر چار جلدوں میں پیش کیا جا رہا ہے، ہم نے نہ صرف ان جلدوں کو تلاش کرنے کی کوشش کی ہے، بلکہ ۱۹۴۷ء سے اب تک کے پاکستانی ادب کا جامع انتخاب بھی پیش کیا ہے۔

انتخاب کا کام جتنا کڑا ہے، اتنی ہی بڑی ذمہ داری کا متقاضی بھی ہے، اپنی پسند اور ناپسند کے اثر سے بچنے اور اس انتخاب کو واقع بنانے کے لئے ہم نے جناب ڈاکٹر وزیر آغا، جناب سید ضمیر جعفری، جناب کرنل غلام سرور، جناب پروفیسر فتح محمد ملک اور جناب خالد سعید بٹ سے درخواست کی کہ وہ اس کڑے اور اہم مرحلہ پر ہماری مدد کریں۔ ہمیں خوشی ہے کہ ان اجاب نے تخلیقات کے انتخاب میں نہ صرف معاونت کی بلکہ اپنے مفید مشوروں سے اس میں وسعتِ نظری اور رنگارنگ پھیلاؤ پیدا کر دیا۔

ہمیں احساس ہے کہ ہماری محدود دسترس اور وسائل کی وجہ سے ممکن ہے، بعض بہت عمدہ تخلیقات، جنہیں اس انتخاب میں ہونا چاہیئے تھا، شامل ہونے سے رہ گئی ہوں، لیکن مہیا کر عرض کیا گیا ہے اس کی وجہ ہماری ذاتی پسند یا ناپسند نہیں بلکہ ہماری محدود دسترس ہے، یوں بھی یہ تو ایک ابتداء ہے اور یہ ابتداء اس نیک رتہ کے ساتھ پیشِ خدمت ہے کہ آپ اس کی غامیوں اور غلطیوں کی نشاندہی کریں تاکہ ہم آئندہ اشاعت میں اس کی تلافی کر سکیں۔

اس انتخاب میں ہم نے سخت ملّی کے اس قول کو سامنے رکھا ہے — ”یہ مت دیکھو کس نے کہا ہے، یہ دیکھو کہ کیا کہا گیا ہے“ — ہماری نظر میں پاکستانی ثقافت و ادب کے بایں میں جو کچھ بہتر کہا گیا اور جہاں تک ہماری رسائی ہو سکی، وہ سب اس انتخاب کی شکل میں پیشِ خدمت ہے۔

محمد رفیع

ابتدائیہ

رشتہ دار مجید

ادب اپنی ذات ہی کا مکاشفہ نہیں، ایک ایسا تہذیبی وظیفہ بھی ہے جس سے افراد کے باطنی چہروں اور رویوں کے ساتھ ساتھ اجتماعی چہرے اور رویے، قومی شناخت اور قومی ثقافت کی اندرونی پرتیں بھی اجاگر ہوتی ہیں۔ ادب اپنی جغرافیائی حرمت، ثقافتی خوشبو اور حال کے تضادات سے ہم آہنگ ہو کر ایسے امکانات پیدا کرتا ہے جس سے ذمہ مستقبل کی طرف پیش رفت ہوتی ہے بلکہ اجتماعی ہیئت کو نکھارنے اور سنوارنے کا جذبہ بھی سر اُبھارتا ہے۔ اس اجتماعی ہیئت میں مستقبل کے خواب اور مثالی معاشرے کے کس و ونوں ہی شامل ہیں اور ان کا حصول ہی انسانی تہذیب کا بنیادی آدرش ہے۔ تہذیب کے ارتقاء میں ادب ایک ایسا حوالہ ہے جو فرد اور معاشرے کے درمیان روحانی ہم آہنگی پیدا کرتا ہے اور تاریخ میں جلوں کا رنگ بھرتا ہے، اس حوالہ سے پاکستانی ادب کے ڈانڈے تلاش کئے جائیں تو ان صوفیاء اور لوک فنکاروں تک رسائی ہوتی ہے جنہوں نے اس خطہ کی تہذیبی زندگی کو جلال و جمال کے نئے مکاشفوں سے آشنا کیا۔ پاکستان کے نظریاتی اور جغرافیائی وجود کے اندر دور تک پہلے ان صوفیاء اور لوک فنکاروں نے اپنے اپنے عہد میں عروج و اظہار کے ذریعہ اپنے وقت کی سماجی، سیاسی اور تہذیبی سچائیوں کو موضوعِ سخن بنایا اور حریت، فکر اور عظمتِ اظہار کی ایک ایسی روایت تخلیق کی جس پر آج پاکستانی ادب سر بلند کئے کھڑا ہے۔

برصغیر کی مسلم فکر اور فنی روایت میں سرسید احمد خاں کی روشن خیالی اور مسلمانوں سے وابستگی نہ صرف تحریکِ پاکستان کا ابتدائی باب ہے بلکہ ادب میں بھی ایک نئی روایت کا آغاز ہے۔ یہ روایت فنی اور فکری طور پر محال سے ہوتی ہوئی علامہ اقبال کے مسموع معراجِ کمال کو پہنچی اور برصغیر کے مسلمانوں کے لئے نشاۃ الثانیہ کا پیام بن کر طلوع ہوئی، دوسری طرف یہی روایت سیاسی طور پر قائد اعظم تک آ کر پاکستان

کی شکل میں تکمیل کو پہنچی۔

پاکستانی ادب کو سرسید احمد خاں کی روشن خیالی، حالی کا دھیمپا، علامہ اقبال کا بلند تفکر اور قائد اعظم کا سیاسی تدبیر و تدبیر میں ملے ہیں۔ چنانچہ پاکستانی ادب کی مرکزی روایت غیر متعصب و تدبیر اور روشن خیالی ہے۔ تعصب سے پاک ہو کر روشن خیالی کے ساتھ اپنی جغرافیائی حرمت کا تحفظ اور اپنی علاقائی ثقافت تہذیب کے اظہار کے ساتھ ساتھ ایک مثالی بھاشے کی تعمیر کا جذبہ اس روایت کے پہلو ہیں، پاکستان کی مختصر تاریخ میں سیاسی اتار چڑھاؤ کے کئی نازک مرحلے آئے ہیں، پاکستانی ادیب نے کھلی آنکھ کے ساتھ ان ساری بلندیوں اور پستیوں کا مشاہدہ کیا ہے، بلکہ ایک فرد کی حیثیت سے خود بھی ان میں شریک رہا ہے، بڑے بڑے سیاسی موڑوں سے ہٹ کر فنی اور فکری تحریکوں میں بھی اس کی شمولیت فعال رہی ہے، چنانچہ ترقی پسند تحریک سے حلقہ ارباب ذوق اور پھر جدیدیت تک پاکستانی ادیب نے کئی نئی فنی، فکری اور اسلوبی کردشیں لی ہیں، اس انتخاب میں ان ساری صورتوں کو یکجا کر کے پاکستانی تہذیب و ادب کا ایک مجموعی چہرہ بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔

پاکستانی ادب کا یہ انتخاب چار جلدوں میں پیش کیا جا رہا ہے، پہلی جلد میں پاکستانی ثقافت اور صوفیاء کے حوالے سے پاکستانی ادب کی روایت تلاش کرنے کی کوشش کی گئی ہے، دوسری دو جلدیں ۱۹۴۷ء سے ۱۹۸۰ء تک کے تخلیقی ادب کا انتخاب ہیں، اور چوتھی جلد پاکستان کے بصری فنون سے متعلق ہے۔ یہ انتخاب کس حد تک مکمل ہے، اس کے لئے اتنا ہی عرض کرنا ہے کہ کسی کمی میں ہماری ذاتی پسند یا بابا پسند کا دخل نہیں، بلکہ اسے ہماری نارسائی سمجھنا چاہیئے۔

اسلامی تہذیب کا تصور (ایک گفتگو)

معرب :- خلیفۃ عبدالحکیم
 مشرک :- جسٹس ایس اے رحمان - عبدالمجید سالک
 مظہر الدین صدیقی - ڈاکٹر مہمان الدین احمد
 حامد علی خان

اس وقت بیکہ دنیا میں مختلف تصورات و خیالات کا تعادم اور انترج ہو رہا ہے اور فوج انسان اپنے ہیجان میں گویا کسی نئے تصور کی تلاش میں سرگرداں ہے اسلامی ممالک میں بھی ایک بحران کی کیفیت ہے اور خود پاکستان میں (استاد و ترقی کی راہیں ڈھونڈی جا رہی ہیں۔ ایسے وقت میں قدرتی طور پر ہمارے دلوں میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم کیا کریں اور کس نصب العین کو سامنے رکھیں؟

۵ نومبر ۵۴ء کی شام کو ریڈیو پاکستان لاہور میں جناب جسٹس ایس اے رحمان کے زیر صدارت اسلامی تہذیب کے تصور پر ایک مفید علمی مباحثہ ہوا جس کی ابتداء خلیفہ عبدالحکیم کی تقریر سے ہوئی۔ اس تقریر اور مباحثے میں ہماری قومی روایات اور قومی زندگی پر مختلف پہلوؤں سے خوب روشنی ڈالی گئی۔ اور یوں ظاہر ہوا کہ جس نازک دور سے ہم گزر رہے ہیں اس میں ہمارا طرز فکر و عمل کیا ہونا چاہیے؟ جیسا کہ کہا گیا ہے، ”اسلام نے زندگی کے تمام شعبوں میں وحدت پیدا کی۔ اس نے دین و دنیا کی تفریق مٹا دی۔ اس نے معاشرہ کی بنیاد اخوت، حریت اور عدالت و رحمت پر قائم کی اور ہر فرد کے لئے ہر قسم کی ترقی کے مواقع ہیا کر دیئے۔ یہ سبھی دینائے جال میں بہو ریت کی صیغ ابتدا اور یہی ہے اس کے لئے ایک صیغ منہا۔“ اسلام کسی ایک ساپنے کا نام نہیں وہ ان ازل وابدی اقدار حیات کا بطن ہے جس کی طرف انسان کو بڑھنا چاہیے اور جن پر تہذیب و تمدن کے کئی ڈھانچے بنے۔ اور کئی اور آئندہ بھی بن سکتے ہیں۔

ہماری موجودہ حالت تشویش ناک ہے۔ لیکن جیسا کہ کہا گیا ہے مایوسی کفر ہے۔ اگر آج ہماری قوم میں کچھ لوگ اسلامی خوبیوں کا نمونہ بن کر مثلاً ایک مثالی زندگی بسر کرنے لگیں تو جلد یا بدیر اس سے ایک نبردست تبدیلی پیدا ہو سکتی ہے۔ پہلے بھی ہم نے ترقی یافتہ تہذیبوں کے ساتھ **حَذَّ حَاصِفًا** اور **عَ مَا كُنَدَ** کا عمل کیا تھا۔ پھر آج ہم کیوں اس بارے میں جھکیں اور سستی اور ناامیدی سے کام لیں۔

اس قوی انقلاب کے لئے ہمیں انتظار کرنے کی مطلق ضرورت نہیں۔ ہر فرد اگر اپنی زندگی میں ”خمیر پاک“ اور ”نگاہ بلند“ اور ”مستی شوق“ پیدا کر لے تو وہ اپنے اور کئی اوروں کے لئے ایک نئی زندگی اور دنیا کا آغاز کر سکتا ہے۔

خلیفہ عبدالحکیم

اسلامی تہذیب کا کوئی تصور پیش کرنے سے پہلے اسلام اور تہذیب ان ہر دو لغو و رات کو متعین کرنا لازم معلوم ہوتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ مناسب ہوگا کہ اسلام کے متعلق کچھ عرض کرنے سے پہلے یہ دیکھا جائے کہ تہذیب کا کیا مفہوم ہے اور شروع ہی میں اس ابہام کو رفع کرنا بھی ناگزیر ہے کہ تہذیب کو بعض اوقات تمدن کا مترادف خیال کیا جاتا ہے غرض میں وضاحت پیدا کرنے والوں نے ان دو تصورات کو غلط غلط نہیں کیا اگرچہ ان دونوں کو ایک دوسرے سے الگ کرنا بھی آسان کام نہیں۔ اس لئے کہ کوئی تہذیب ایک خاص درجہ تمدن کے بغیر ممکن نہیں اور کوئی تمدن تہذیب سے بے تعلق نہیں ہو سکتا۔ انگریزی زبان میں سویلیزیشن اور کلچر کی اصطلاحوں میں بھی یہی ابہام ہے۔ اکثر مصنفین نے ان کو ہم معنی سمجھ کر اپنی مرضی کے مطابق کبھی یہ لفظ استعمال کر دیا اور کبھی وہ ہماری زبان میں تمدن سویلیزیشن کا قریب تر ترجمہ ہے اور کلچر کا مفہوم تہذیب کا فطرتاً ہیتراداکرتا ہے۔ اسلامی تہذیب کے تصور میں ہیں تہذیب اور تمدن دونوں کے عناصر کو مشترک کرنا ہوگا۔ اور یہ بھی غور کرنا ہوگا کہ ایک کا دوسرے پر عملی اور رد عمل کس انداز کا ہوتا ہے۔

سودا، لیٹر اور کلا کے مسئلہ پر ہم دیکھیں کہ انہوں نے کس افکار کا حائرہ لئے ہیں تو

ان میں ایسی گونا گونی نظراتی ہے جو لطف آفرین اور فکر انگیز تو ہوتی ہے لیکن تعریف و تحمد یہ وقعیں میں کوئی وضاحت پیدا نہیں کرتی۔ مغزبویں کے انکار کے کچھ نمونے آپ کے سامنے بعض تفکر پیش کرتا ہوں۔ یہ تصدیق آراء کہتا ہے کہ کلچر کی مثال ایسی ہے جیسے شہد کی مکھیاں کا پھٹا ہوا اس میں شہد بھی ہوتا ہے اور موم بھی شہد میں شیرینی بھی ہے۔ اور غذا کھوا اور شفا بھی قرآن کریم بھی اس کے متعلق کہتا ہے۔ فیہا شفاء للناس۔ چھتے میں جو موم ہوتی ہے اس سے منیر و مستیر شمع بنتی ہے۔ انسان کو نور علم اور شیرینی کردار و دلوں کی ضرورت ہے اور کلچر کا لب لباب یہی دو عناصر ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ تہذیب تربیت یافتہ فطرت کا نام ہے اور بہترین تہذیب و تمدن وہ ہے جس کے اندر ہر فرد کو اپنی فطرت کے ممکنات کو معرض شہود میں لانے کے لئے زیادہ سے زیادہ مواقع میسر ہوں۔ ایک حکیم کہتا ہے کہ اصل تہذیب یہ ہے کہ انسان ملتوں اور جماعتوں کے تعصبات سے بلند تر ہو جائے۔ یہ وہی خیال ہے جس کو غالب نے اس شعر میں ادا کیا ہے

ہم موحید ہیں ہمارا کیش ہے ترک رسوم
ملتیں جب مٹ گئیں اجڑائے ایماں ہو گئیں

کوئی کہتا ہے کہ تہذیب اخلاق احساس کا نام ہے مذہبی شخص کہتا ہے کہ جہذبہ زندگی وہ ہے جو خدا کی مرضی کے مطابق بسر کی جائے۔ کسی نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ انسان کی زندگی اس کو مسلسل کثافت اور جود کی طرف کھینچتی رہتی ہے، اس سے بچنے کے لئے لطیف جذبات لطیف تاثرات اور لطیف افکار میں زندگی بسر کرنا تہذیب ہے۔ ایک تصور یہ ہے کہ خارجی فطرت اور باطنی فطرت، النفس و آفاق ایک جنس خاص ہے اس کے اندر نظم و آئین کی تلاش اور آفرینش اور حسن و جمال اور توازن پیدا کرنا تہذیب ہے۔ کسی نے کہا ہے کہ تہذیب اچھی عورتوں کے اثر سے پیدا ہوتی ہے اور ایک دوسرے منہ کھنے اس پر یہ اعانہ کیا ہے کہ کسی تہذیب کو جانچنے کا بہترین معیار یہ ہے کہ دیکھا جائے کہ اس میں عورتوں کے ساتھ کیا سلوک ہوتا ہے۔ بعض مفکرین نے تہذیب و تمدن کے خراب پہلوؤں کی طرف توجہ دلائی ہے۔ فرانسیسی حکما میں روسوان کا امام شمار ہوتا ہے وہ کہتا ہے کہ انسان کو فطرت نے آزاد پیدا کیا تھا لیکن تہذیب و تمدن نے اس کو

تہذیبوں اور بیڑیاں پہنا دی ہیں۔ ایڈورڈ کارپنٹر کی ایک مشہور کتاب ہمارے طالب علمی کے زمانے میں بہت پڑھی جاتی تھی۔

یعنی سولیزیشن ایک مرض ہے جو نوع انسان کو لاحق ہو گیا ہے، اب شدید مزدور ہے کہ اس کی تشخیص کی جائے اور کوئی علاج تجویز کیا جائے۔ کسی کی تہذیب و تمدن پر پوچھ کر تنقید ہے کہ اس کی ترقی میں جمہور کو ذلیل کر کے خواص کو ابھارا جاتا ہے کوئی کہتا ہے کہ جہاں ذاتی ملکیت اور خود غرضی نے آہنی دیواریں کھڑی کر رکھی ہوں اس معاشرے کو مہذب نہیں کہہ سکتے۔ انسان کی ایک تعریف یہ ہے کہ وہ آلات استعمال کرے والا حیوان ہے لیکن آلات کی ترقی سے اعصاب تکے مہنتے جاتے ہیں۔ موٹر نشینوں کی ٹانگیں نیم جان ہو جاتی ہیں۔ ایک مصلح مزاج معصنف لکھتا ہے کہ کوئی معاشرہ مہذب نہیں کہلا سکتا جس میں قید خانے اور پاگل خانے موجود ہوں کسی نے کہا ہے کہ ہماری تہذیب اور تمدن کو بغور دیکھو تو انسان اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ہماری زمین عالم ارواح کا دارالطمانین ہے۔ ایک خیال یہ ہے کہ کسی تہذیب کو کامل نہیں کہہ سکتے کیوں کہ ہر تہذیب میں ترقی کے ساتھ ساتھ اس کی تحریک کے عوامل بھی پیدا ہوتے ہیں۔ اگرچہ وہ عرضہ دراز تک آنکھوں سے اوجھل رہیں۔ اس کے متعلق بھی غالب کا یہ حکیمانہ شعر ہے

میری تعمیر میں مضمر ہے اک صورت خرابی کی

ہوئے برق خرمں کا ہے خون گرم دہقان کا

اس مختصر افکار پیمانی سے آپ کو اندازہ ہو گیا ہوگا کہ تہذیب و تمدن کا مفہوم کس قدر مبہم ہے۔ اور سنئے کار لائل اپنے دور کی مغربی تہذیب کا جائزہ لیتے ہوئے لکھتا ہے کہ یہ تہذیب تین عناصر پر مشتمل ہے: بارود، چھاپہ خانہ اور پرائیٹنٹ مذہب۔ مذہب تمدن کے متعلق بعض اعلیٰ درجے کے متفکرین جن کی عقلیت اور روحانیت عام طور پر لطیف اور دور رس تھی۔ ایسی جھکی ہوئی باتیں بھی کہہ گئے ہیں جیسا ایمرسن کا یہ نمونے کے اعلیٰ تہذیب گرم ملکوں میں پیدا ہی نہیں ہو سکتی سیاست معیشت اور معاشرت میں آزادی وہیں ملتی ہے جہاں برف باری ہوتی ہو۔ جس گرم آب و ہوا میں کیلے اگتے ہوں وہاں

انسان سوس پرست اور ظالم ہوتے ہیں۔ ایمرسن جیسا باغ نظر ادیب اس سے زیادہ اور کہیں نہیں جھکا۔ لطیفہ یہ ہے کہ مسلمان معنفین ابن خلدون کے زمانے میں نہایت سفیدگی سے اس پر بہت کیا کرتے تھے کہ یورپ والے اس تدریجی کیوں ہوتے ہیں اور وہ اس نتیجہ پر پہنچتے تھے کہ ان کی سرد آب و ہوا اور برف باری ان کے انکار کو منجمد کر کے عقلی نشوونما کا موقع نہیں دیتی۔

ان انکار اور لطائف سے گزر کر ہم اب اسلامی تہذیب کے تصور کو متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسلام کا ماخذ قرآن اور اس پر گزیدہ ہستی کا کردار ہے جس نے اپنے قول و فعل سے تہذیب کا ایک خاکہ اور نمونہ دنیا کے سامنے پیش کیا۔ یہاں پھر تہذیب اور تمدن میں امتیاز کرنا پڑے گا۔ اسلام نے پہلے اس قوم کی سیرت کو ڈھالنے کی کوشش کی جس کا تمدن زیادہ تر قبائلی تمدن تھا۔ عرب کے گرد اگر دایسی قومیں تھیں جو ہزار ہا سال سے تہذیب و تمدن کی کئی منزلیں طے کر چکی تھیں مگر عربوں کے پاس نہ کوئی علوم تھے اور نہ کوئی فنون فنون لطیفہ میں سے فنون شعر کے سوا ان کے پاس کچھ نہ تھا۔ قرآن سے پہلے عرب میں کوئی کتاب نہ تھی۔ ہندوستان باہل مصر یونان چین اپنے اپنے دور میں علوم و فنون اور اسباب تمدن میں میں سیرت انگریز ترقی کے نمونے چشم روزگار کو دکھایکے تھے۔ اسلام کے پاس کوئی علوم نہ تھے جنہیں قوموں کے سامنے بطور مثال پیش کر سکتے۔ اہل ایران، اہل روم اور اہل مصر تمدن کے لحاظ سے عربوں کے مقابلے میں ہزار فرسنگ آگے تھے۔ اسلام کو پیش کرنے والا انقلابی نبیؐ ان تمدنوں کے اکثر پہلوؤں سے آشنا تھا۔ وہ گرد و پیش کے مذاہب کا بھی جائزہ لے چکا تھا۔ وہ قدیم تمدنوں کی داستانیں بھی سن چکا تھا۔ اور ان کے عروج و زوال کا نقشہ بھی اس کی چشم حقیقت شناس کے سامنے تھا۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ تمدنوں، تہذیبوں اور مذہبوں کو گھن گنگ چکا ہے، عشرت کے سامان علم سے پیدا کئے جاتے ہیں، ظاہری حن و جمال کی تہیں ایک گہری بے دردی ہے۔ انسان ہر جگہ طرح طرح کے استبداد کا شکار ہیں، مذہبی استبداد کی وجہ سے انسانوں پر روحانی غلامی طاری ہے۔ اقتصادی لحاظ سے انسان بے بس ہے محنت کوئی کرتا ہے اور اس کا ثمر کوئی دوسرا کھاتا ہے۔ سود خوار مردم خوری کر رہے اور انسانوں کو محتاج

اور غلام بنا رہے ہیں۔ حکمران اپنے آپ کو لوگوں کی عزت اور جان و مال کا مالک سمجھتے ہیں مذہب
 ہر جگہ متبک گیا ہے۔ لوگ رہبانیت کو روحانیت سمجھتے ہیں۔ اور دوسری طرف احبار اور
 مذہبی پیشوا حکمرانوں اور سرمایہ داروں کی لوٹ کھسوٹ میں شریک اور معاون ہیں۔ مساوات
 انسانی کا تصور کسی انسان کے ذہن میں بھی نہیں گزرتا۔ مرد عورتوں کو مال مولیٰ کی طرح اپنی
 جائیداد سمجھتے ہیں، مذہبیوں اور تہذیبوں نے نسائیت پر تذلیل کی ہر نگاہ کی ہے۔ حصول علم کے
 دروازے جہور پر بند ہیں۔ اس مصلح نے اپنا مشن یہی قرار دیا کہ انسانوں کو ہر قسم کی غلامی اور استبداد
 سے آزاد کیا جائے اور ایک ایسا معاشرہ پیدا کیا جائے۔ جس کی بنا حریت عدالت اور رحمت
 پر قائم ہو۔ لوگوں کو صلح کا پیغام دیا جائے اور جو گروہ صلح جوئی اور اس نئے علائقہ معاشرے کی
 راہ میں حائل ہوں۔ اگر وہ تعلیم و تلقین سے راہ پر نہ آئیں تو ان کے خلاف ہر قسم کی قوت کو
 استعمال کیا جائے۔ انسانی معاشرے میں فتنوں کا سد باب کیا جائے۔ مغیر کی آزادی کے لئے
 اگر ضرورت ہو تو جنگ کی جائے مگر دین کے معاملے میں کسی پر جبر نہ کیا جائے۔ نہ جبر خفی اور
 نہ جبر علی۔ حکمرانوں کو یہ بتایا جائے کہ وہ قوم کے خادم ہیں سادہ حکومت کو ذاتی مصلحت
 کا ذریعہ بنایا جائے جو گروہ فتنے سے باز رہے وہ اپنے عقائد پر اپنے انداز سے زندگی بسر کر
 سکتا ہے۔ ذمی کی جان و مال و آبرو کو مسلمان کی جان و مال و آبرو کے برابر سمجھا جائے۔ قبیلوں
 قوموں اور ملتوں میں سے تعصب اور تغلق کے احساس کو دور کیا جائے اور یہ اعلان
 کیا جائے۔ کہ کسی عرب کو بحیثیت عرب کسی غیر عرب پر کوئی فوقیت حاصل نہیں اور نہ کوئی
 غیر عرب ملت ہی بحیثیت ملت عربوں پر فائق ہے۔ انسان میں فرق صرف سیرت اور کردار
 اور زندگی کے نصب العینوں کے تفاوت سے پیدا ہوتا ہے۔ کوئی گروہ نجات کا اجارہ دار
 نہیں۔ انسانوں کو یہ تلقین کی جائے کہ وہ قوم آفرینی اور اعجاز طلبی کی بجائے اپنی فطرت
 کے مظاہر کا مطالعہ کریں۔ تمام مظاہر فطرت آیات الہی ہیں اس لئے فطرت میں آئین کا متلاشی
 حقیقت میں خدا کا طالب ہے۔ کیوں کہ خدائے واحد ہی فطرت کی کثرت میں وحدت آفرین
 ہے۔ ہر فرد کے لئے ہر قسم کی ترقی کے مواقع مہیا کئے جاتے ہیں۔ معاشرہ دولت پیدا کرے۔ لیکن
 اس کا حکمران رہے کہ دولت ظلم سے پیدا نہ ہو اور وہ چند افراد کے ہاتھوں میں گردش نہ کرے

رہے۔ قیصریت اور کمرائیت کا خاتمہ کیا جائے۔ لاقیصر ولا کسی کا نفرو بلند کیا جائے۔ اسلام نے انسانوں کو یقین دلایا کہ جو تمدن ان بنیادوں پر قائم ہوگا وہی انسانیت کا وقار قائم کرے گا۔ وہ انسان کے لئے لائق تہا ارتقاء کے مدارجے کھول دے گا چنانچہ انسانوں نے دیکھ لیا کہ یہ بیش گوئی کبھی تھی اسلام جب مجاز سے نکلا ہے تو اس کے پاس ایک نظریہ حیات کے سوا کچھ نہ تھا نہ علوم نہ فنون نہ اعلیٰ درجے کے آلات نہ سامان عشرت نہ صنعتوں کے نظرائوز نوئے، بقول اقبالؒ

”غیر یک بانگِ دریا کچھ نہیں سامانِ ترا“

اس بانگِ دریا کے ساتھ یہ قافلہ ایسی تیز رفتاری سے چلا کہ مشرق اور مغرب کے ڈانڈے مل گئے، مسلمان راستہ چلتے ہوئے متمدن قوموں کے علوم و فنون کو اپنا گم شدہ مال سمجھ کر اپنا نیا گیا اس کے پاس ابتدا میں کچھ نہ تھا۔ لیکن وہ جلد نوع انسان کے ہزار ہا سال کچے ارتقاء میں حاصل کر وہ علوم و فنون کا وارث ہو گیا۔ اس دولت کو صرف سجایا ہی نہیں بلکہ اس کو بڑھایا۔ تمام علوم و فنون میں ایک نئی روح چھوٹی جس سے ان کی ہیئت بدل گئی۔ اور سلوا اور افلاطون سے بہتر منکر پیدا کئے، اہرام فرعون اور پارٹینان سے بہتر تعمیریں کھڑی کیں اور پیرانہ تیغیوں کا گلارا اور چونہ غلاموں کے خون سے نہیں گوندھا گیا!

لیکن افسوس ہے کہ یہ تہذیب اور یہ تمدن بھی جو حرکت کو برکت سمجھتا تھا اور ارتقاء کو شوقِ خلاق تھا۔ مروجہ ایمان سے جامد ہونا شروع ہو گیا۔ حکمرانوں کا استبداد بڑھ گیا اور وہ رعیت کے راجی نہ رہے، وہ خداؤں نے کاشت کاروں کو غلام بنالیا اور دین کی یہ حالت ہوئی کہ ہے

حرمِ جویاں درے را می پرستند

فقہاں و فترے را می پرستند

بعض عالمانِ دین نے یہودی احبار کا رویہ اختیار کر لیا اور برہمنوں کی طرح ذمہ شناس ہونے کی بجائے طبقاتِ تعوق کے ذیل جذبے کا شکار ہو گئے۔ ابتدائی صدیوں میں مسلمان فقہاء تغیر حالات کے ساتھ ساتھ اسلامی قانون میں وسعت پیدا کرتے رہے

لیکن بعد کے فقہاء میں اجتہاد کی صلاحیت نہ رہی اور انہوں نے یہ پکارنا شروع کیا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہے۔ جابر سلطان کے سامنے کلمہ حق کہنے والے مفقود ہو گئے، علوم کی ترقی رک گئی، دین جامد ہو کر افسردہ پڑ مر رہا ہو گیا، حکمرانوں اور علماء سونے مل کر جمہور کو جاہل اور بے بس بنا دیا۔ ترقی کی مشعل ان کے دست و سشل سے گر گئی اور دوسروں نے اٹھالی ہے۔

بجھ کے شمع ملت بیٹھا پریشاں کر گئی
اور دیا تہذیبِ حاضر کا فروزاں کر گئی
دو گرہ دوں میں نمونے سینکڑوں تہذیب کے
پہل کے نکلے مادرِ ایام کی آغوش سے

اس وقت مسلمان پس ماندہ ہے۔ اس کے پاس اسبابِ حیات نہیں، علوم و فنون میں اور اصلاحِ معاشرت میں دوسری قومیں اس سے کوسوں دور نکل چکی ہیں۔ اب اس کے سوا چارہ نہیں کہ تہذیب کے اسی تصور کا احیا کیا جائے جو ہر قسم کی ترقی اور حریت کا ضامن تھا۔ دین کو اخلاقی اور معاشرتی اصلاح کا ذریعہ بنایا جائے، اسلام جن رحمانات کا نام تھا۔ ان کو دوبارہ بروئے کار لایا جائے۔ دین کو عقائد کی فزوحی جنگ سے چھڑا لیا جائے۔ انسانوں میں حقوق کے لحاظ سے وہ مساوات قائم کی جائے جس کا نمونہ رسولؐ کریم اور ان کے صحابہ کرام نے دین کے سامنے پیش کیا۔ تہذیب و تمدن کی بنا عدل و رحمت پر رکھی جائے۔ زندگی میں حسن و جمال پیدا کیا جائے۔ حصولِ علم کا مذہب پیدا رہو اور انسانیت کا معیار زرد و مال نہ ہو۔ گفتار نہ ہو بلکہ کردار ہو۔ اسلامی تہذیب کا تصور ایک لامتناہی ارتقاءِ حیات کا تصور ہے اس کی تکمیل کے لئے تقصید سے زیادہ تحقیق کی ضرورت ہے۔ اور تحقیق سے زیادہ زندگی کو اس کے مطابق بنانے کی سعیِ بیخ !

بعض ذہنوں میں شاید یہ سوال ابھرے گا کہ اگر غیر مسلم قومیں بھی حیرت انگیز ترقی کر سکتی ہیں تو اسلام کی کیا ضرورت ہے اور اسلامی تہذیب میں کیا خصوصیت ایسی ہیں جو اس کو دوسری تہذیبوں سے ممتاز کر سکے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ انگریز ہم سے بہتر مسلمان

ہیں۔ اسلامی صفات میں سے اگر ہمارے پاس پانچ فی صدی سرمایہ رہ گیا ہے تو انگریزوں کی زندگی میں پچاس فی صدی موجود ہے۔ انگلستان میں چور بازاری نہیں، ہاگوں میں ثروت ستانی نہیں، ہر فرد کو تعلیم اور ترقی کے مواقع حاصل ہیں۔ نکمال دہے کی مذہبی رواداری موجود ہے۔ دین کے معاملے میں کوئی جبر نہیں، کسی شخص کو محض ذاتی اور مذہبی عقائد کی بنا پر نہ کوئی فوقیت حاصل ہوتی ہے۔ اور نہ زندگی کی راہ میں کوئی رکاوٹ مائل ہوتی ہے۔ مملکت نے ہر فرد کی تعلیم کا بیڑا اٹھایا ہے، مملکت ہر فرد کی صحت کی ضمانت ہے اسلامی ممالک میں کہیں اس وقت کوئی رفاہی مملکت نہیں ہاں کہیں کہیں ابتدائی کوشش نظر آتی ہے، اشتراکی خواہ روسی ہوں یا چینی رفاہی عالم کے راستوں پر تیزی سے گامزن ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ ایک گروہ کہتا ہے کہ ہم انگریزوں کو نمونہ سمجھ کر اپنی انفرادی اور اجتماعی اصلاح کی طرف قدم اٹھائیں۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ نہیں اشتراکیت اس سے بہتر رہے گی۔ افسوس یہ ہے کہ ہم ان زندہ تحریکوں اور تہذیبوں کے مقلدے میں عصر حاضر میں کسی اسلامی مملکت یا معاشرے کو پیش نہیں کر سکتے۔ ہمارے پاس محض ایک نصب العین اور زاویہ نگاہ ہے۔ مولانا عبید اللہ سندھی جو ایک جید عالم اور بختہ عقیدے کے مسلمان ہونے کے علاوہ ایک انقلاب پسند طبیعت رکھتے تھے ایک مرتبہ اسٹالن سے جا ملے اور اسلامی تہذیب و تمدن کا ایک نصب العین خاکہ اس کے سامنے پیش کیا۔ سب کچھ سن کر اسٹالن نے پوچھا کہ کونسی اسلامی مملکت اس کو عملی جامہ پہنا رہی ہے۔ میں دیکھنا چاہتا ہوں کہ عملاً اس تجربے سے کیا نتائج پیدا ہوئے ہیں۔ مولانا نے فرمایا کہ کاربند تو اس پر اس وقت کوئی بھی نہیں۔ لیکن ہمارا ایمان اور مقصود و حیات یہی ہے۔ اس پر اسٹالن نے جواب دیا۔ کہ حبیب کوئی قوم اس پر عمل کرے گی تو پھر ہم کوئی رائے قائم کر سکیں گے اگر اس کا جواب ہم یہ دیں کہ اصل اسلام نے ابتداء میں ایک نمونہ پیش کیا تھا اس سے ہمارے نصب العین کا اندازہ کر لیجئے تو سننے والا کہہ سکتا ہے کہ چودہ سو برس قبل کے حالات اور موجودہ تقاضوں میں اتنا فرق پیدا ہو گیا ہے کہ اس زمانے میں اس تجربے کو دہرایا نہیں جاسکتا۔

حقیقت یہ ہے کہ

صدیوں سے ہماری ترقی رک گئی ہم اسلام سے پیچھے ہٹتے گئے اور بعض دیگر اقوام اصلاحی کوششوں میں سرعت کے ساتھ ہم سے آگے نکلتی گئیں۔

قافلے دیکھ اور ان کی برق رفتاری بھی دیکھ

دہر و در ماندے کی منزل سے بیزاری بھی دیکھ

لیکن مایوسی کفر ہے۔ ملتوں کا زوال و کمال ہوتا ہی رہتا ہے، ہمارے دیکھتے دیکھتے

نہرا سوں برس کی خفتہ رجعت پسند اور جامد قومیں یک بیک بیدار ہو کر اپنی کایا لپٹ

چکی ہیں۔ کوئی وجہ نہیں کہ ہم ترقی کی دوڑ میں ہمیشہ کے لئے پس ماند رہیں۔ اب اولیں

ضرورت یہ ہے کہ ہم اپنے نصب العین میں وضاحت پیدا کریں اور جدید زندگی کے حقائق

کو نظر انداز نہ کریں۔ پہلے بھی ہم نے ترقی یافتہ تہذیبوں اور تمدنوں کے ساتھ غذا مصفا

اور دوع ماکہ کا عمل کیا تھا۔ اب بھی ہم کو دوسروں کے تجربوں سے فائدہ اٹھانا اور بہت

سی باتوں میں ترقی یافتہ قوموں کی شاگردی کرنی ہوگی۔ لیکن ہمارا نصب العین اسلام نے

معین کر دیا ہے۔ اس کی ہم وضاحت تو کر سکتے ہیں اور زندگی پر اس کا نیا اطلاق بھی کر

سکتے ہیں لیکن اس میں رد و بدل نہ ایمانا ہو سکتا ہے اور نہ عقلاً۔ اسلام اساساً ایمان باللہ

اور خدمت خلق کا نام ہے وہ انسانوں میں سے مصنوعی تقسیمیں مٹانا چاہتا ہے وہ نسل

یا جغرافیائی یا لسانی قومیت کو زندگی کی اساس نہیں بنا سکتا۔ اسلام حریت اور مساوات

کی کوشش ہے، وہ ہر قسم کے استبداد کو مٹانا چاہتا ہے، وہ انسانوں کو عدالت، رحمت،

حکمت کو جزو زندگی بنانے کی تلقین کرتا ہے۔ وہ دولت اور قوت کو ذریعہ سمجھتا ہے مقصود

حیات قرار نہیں دیتا۔ اسلامی تہذیب کی بنا الحاد نہیں بلکہ توحید ہے۔ وہ زندگی میں طبعی

اور اخلاقی اور روحانی جمالی پیدا کرنا چاہتا ہے۔ وہ ایک طرف ریاست اور دوسری طرف

دنیا طلبی سے روکتا ہے۔ وہ زندگی کے تمام اچھے نصب العینوں کا جامع ہے۔ وہ غیر قوموں

کے کمالات کو اپنا بھی اپنی توہین نہیں سمجھتا۔

اگر اسلام یہی ہے تو زندگی کا کوئی نصب العین جو انسانی زندگی کو بہتر بنا سکے اس سے

خارج نہیں ہو سکتا۔ ہمارا حال خراب ہے لیکن اگر ہمارا زاویہ نگاہ حقیقی اسلام کے مطابق

ہو تو ہمارا استقبال ہمارے ماضی سے بھی زیادہ درخشندہ ہو سکتا ہے !

مباحثہ

حبس حمان :- سالک صاحب کیا آپ اس تقریر کے کسی گوشے پر روشنی ڈالنا پسند فرمائیں گے۔

عبد المجید سالک :- بات یہ ہے کہ اسلامی تہذیب کے متعلق جو کچھ خلیفہ صاحب نے ارشاد فرمایا وہ انہی جگہ تو درست ہے لیکن اسلامی تہذیب کا صحیح تصور وہی ہے جو قرآن مجید اور سنت رسول میں ہم کو ملا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا اسلام اور مسلمانوں کو ایک دوسرے سے جدا کیا جاسکتا ہے، جس وقت مسلمانوں نے اس تہذیب کو اختیار کیا تو صحیح طور پر اختیار کرنے کے چند سال ہی نظر آتے ہیں رسول اللہ کے وصال کے پچاس سال بعد ہماری تہذیب کے جو بنیادی تصور تھے، وہ قریب قریب سب فراموش ہو گئے، خلافت کی جگہ ملوکیت آگئی، سرمایہ داری اور دولت مندی بھی شروع ہو گئی۔ دوسروں کی کمائی پر لالگوں کو ڈولوں روپیہ فراہم کرنا اور عیش و عشرت کرنا بھی شروع ہو گیا اور اس کے بعد جناب! جانشینی کی جنگیں اور بادشاہوں کا قتل اور پھر خلفاء کی عیاشیاں اور یہ تمام چیزیں عام ہو گئیں میں سمجھتا ہوں کہ اس زمانے میں جب اسلام اپنے دنیاوی اعتبار سے انتہائی عروج پر تھا۔ اس وقت اگر کوئی نفاذ اس پر دائے دنیا تو اس کو بھی معلوم ہوتا کہ اسلامی تہذیب کے بنیادی عناصر کا اس زندگی میں نام و نشان تک نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ اس کی ظاہری شکل اسلامی تہذیب پر مبنی معلوم ہوتی تھی۔ لیکن حقیقت میں اس زندگی کو اور اس کی معاشرت کو اسلامی اشرار سے اور تہذیب کے اسلامی تصور سے کوئی واسطہ نہ تھا۔

ہمارے یہاں ہندوستان میں منغل سلطنت بڑے ٹھاٹھ کے ساتھ بڑے جاہ و جلال کے ساتھ قائم رہی۔ لیکن ایک آدھ آدمی کے سوا باقی سلاطین اور ان کے امراء اسلامی تہذیب سے اتنے ہی دور تھے جتنے غیر مسلم دور ہو سکتے ہیں۔ سوائے بعض ظاہری عبادات اور معاملات کے جناب خلیفہ نے جب تہذیب کے سلسلے میں علوم و فنون کے حصول کا ذکر کیا تو اس میں یہ ارشاد نہیں

فرمایا کہ ان علوم و فنون کے اختیار کرے یہ مسلمانوں نے یا اپنے بنیادی تصوراتِ تہذیب کا خیال رکھا یا نہیں رکھا؟
 جہاں تک فنونِ لطیفہ کا تعلق ہے۔ یہ بالکل صحیح ہے کہ عربوں کے پاس شعر کے سوا کوئی فنِ لطیفہ
 موجود نہیں تھا۔ لیکن جب مسلمانوں نے فنونِ لطیفہ کی طرف توجہ کی تو پہلی صدی ہی میں موسیقی نے
 مزاحیروں والی موسیقی نے ایسی شکل اختیار کی جو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے سامنے یا صدیقِ وفارؓ
 کے سامنے بالکل رواۃ دہی جاتی اور اس کے بعد جب انہوں نے مصوری اختیار کی تو وہ ساری
 ہی اسلام کے بنیادی تصوراتِ تہذیب کے خلاف تھی۔ اور اسی قسم کے دوسرے فنونِ لطیفہ
 جو اسلام میں بالکل ناجائز تھے وہ اختیار کئے گئے اور اس کو بھی آج کل کے لوگ اپنی تہذیب
 اور تمدن کا سرمایہ سمجھتے تھے۔

جسٹس رحمان :-۔ سالک صاحب ! فنِ تعمیر کے متعلق اس بارے میں آپ کیا کہنا
 چاہتے ہیں؟

عبد المجید سالک :-۔ فنِ تعمیر کے متعلق میری گزارش یہ ہے کہ اگر اسلام کے بنیادی تصورات
 جن میں حضورؐ نے اور بعد میں خلفائے راشدینؓ نے عمل کیا اگر وہ تصورات پیش نظر
 رکھے جائیں تو میرے خیال میں فنِ تعمیر پر کروڑوں روپیہ خرچ کرنا بھی تیز اور اسراف سے
 زیادہ اور کچھ نہیں۔ اور اسی طرح دوسری چیزوں پر اسلام کے بنیادی تصورات کے خلاف
 فتویٰ دیا جائے گا۔ باقی رہا یہ کہ خلیفہ عبدالحکیم کہہ سکتے ہیں کہ میرا منصب تو صرف اسلامی
 تہذیب کا تصور پیش کرنا تھا سو میں نے پیش کر دیا۔ مجھے اس بات سے کیا واسطہ کہ کسی
 نے اس پر عمل کیا ہے یا نہیں کیا۔ لیکن ہر حال تصور تو انہیں لوگوں کے ساتھ قائم ہوتا ہے جو
 ان تصورات کو پیش نظر رکھیں اور ان کے مطابق عمل کریں۔ ایسے آدمی سوائے پہلوں کے
 ہمیں تو نظر نہیں آتے۔ بہت ہی کم خال خال تاریخ میں ہمیں نظر آئیں گے۔ ایسے لوگ جنہوں نے
 تہذیب اور ثقافت اور تمدن کو اس تصور کے مطابق اختیار کیا۔ جو تصور کہ حضورؐ نے ہم
 کو دیا۔ سو میرا خیال ہے کہ اس تقریر کے علاوہ مسلمانوں کی تہذیب کے متعلق مجھے خلیفہ صاحب
 کچھ ارشاد فرمائی تو بہتر ہو یعنی اسلامی تہذیب کا تصور نہیں بلکہ مسلمانوں کی تہذیب
 کا تصور۔ پھر شاید اس میں وہ چیزیں بھی آسکیں جو اس تقریر میں انہوں نے دانستہ چھوڑ

دی ہیں۔ کیونکہ بڑی چالاکی کے ساتھ لکھی ہوئی تقریر ہے یہ ! (تہقہ) اور یہ بھی واضح ہو جانا چاہیے کہ یہ جو تہذیب ہے، یہ کیا چیز ہے اور تمدن کیا شے ہے؟ اور ثقافت کس کو کہتے ہیں؟ تاکہ ہم ان کے متعلق الگ الگ اندازہ کر سکیں یہ جتنی چیزیں اسلامی تہذیب کے تصور میں خلیفہ صاحب نے بیان کی ہیں ان اقدار کو تو اللہ کے فضل سے اور رسول اللہ کی برکت سے اب تمام دنیا مانتی ہے اور جو سرمایہ دار ملک ہیں ان کی کثیر آبادی بھی اب سرمایہ داری کو مستغرض سمجھنے لگی ہے اور اخلاق کی لغزشیں جو تمام تمدن دنیا سے اس وقت سرزد ہو رہی ہیں۔ ان کے خلاف بھی ہر ملک سے ہر وقت ہر زبان میں آواز بلند ہو رہی ہے۔ وہ تو بالکل صحیح ہیں پکی باتیں ہیں۔ اسلام دینِ فطرت ہے۔ اسلام اور جو کچھ وہ کہے گا وہی انسانیت کے لئے مفید ہوگا۔ اور تمام انسان مجبور ہوں گے کہ اس کو اختیار کریں۔ لیکن اب آپ اس سے ذرا آگے بڑھیے۔ تہذیب کے دوسرے عناصر کے متعلق اسلام نے جو کچھ سکھایا اور جو تصورات دیئے وہ میرے خیال میں ابھی تک پورے نہیں ہوئے البتہ ان میں تجاویزات کئے گئے۔ پہلے مسلمانوں نے کئے اپنی تہذیب کے زمانے میں اور اس کے بعد آج مغربی قومیں اس سے بھی زیادہ سبباً ذکر رہی ہیں اور ہم ہیں کہ مغرب سے اس ثقافت کو لے کر سمجھتے ہیں کہ یہ بھی اسلام کی خدمت ہے اور اس ثقافت کو تقویت دینا بھی اسلام ہی کے لئے مفید اور اسلامی تصورات تہذیب کے مطابق ہے۔ اس اعتبار سے میں سمجھتا ہوں کہ خلیفہ صاحب کی تقریر کسی قدر نامکمل رہی۔

منظہر الدین صدیقی:۔ جناب سالک صاحب نے فرمایا ہے کہ اسلام کے بچپاس ۵۰ سال کے بعد اسلامی تہذیب کا خلاہری ڈھانچہ تو باقی رہا لیکن اس کے اندر جو اصل روح تھی وہ فنا ہو گئی اور اسلام نے زندگی کو تشکیل کر دیا ہے تھی وہ بہت کچھ مجھ گئی۔ مجھے جناب سالک کی اس رائے سے اتفاق نہیں ہے کہ بنی امیہ اور بنی عباس کے بعد میں اسلام سے بہت کچھ انحراف کیا گیا۔ لیکن اسلام نے جو اثرات چھوڑے تھے۔ وہ اتنے قومی تھے کہ وہ بہت عرصے تک باقی رہے اور اسی شد و مد سے باقی رہے۔ مثلاً آپ صرف نظامِ خلائی کو میسجیے۔ اسلام نے جس طرح اس نظام کو بلا تھا وہ پھر اسلام کے بعد اور خلافت راشدہ کے بعد اپنی اصل حالت پر موجود

آیا۔ اسلام نے حکم دیا تھا کہ مجز جگہوں کے اور کسی طرح لوگوں کو غلام نہ بنایا جائے۔ لیکن دوسرے ممالک میں غلامی کے دوسرے طریقے بھی رائج تھے۔ مثلاً یہ کہ اگر کوئی شخص مقررہ مرض ہو جاتا اور قرض ادا نہ کر سکتا تو اس کو غلام بنا دیا جاتا تھا۔ اسلام کے بعد پھر یہ صورت کبھی پیدا نہ ہوئی۔

جسٹس رحمان :- معاف کیجیے قطع کلامی ہوتی ہے صدیقی صاحب! مگر یہ کیا بھی نہیں ہے کہ خلفائے عباسیہ کے وقت میں غلاموں کی فروخت بھی ہوتی تھی منڈیوں میں؟
منظہر الدین صدیقی :- یوہی غلام تھے جو کہ جنگی تیرہ بن کر آتے تھے۔
جسٹس رحمان :- کیا یہ درست نہیں ہے کہ افریقہ سے بھی غلاموں کو لایا جاتا تھا اور فروخت کیا جاتا تھا؟

منظہر الدین صدیقی :- ممکن ہے اس قسم کی چندا ستثنائی مثالیں نظر آئی ہوں لیکن عام طور پر ایسا نہ ہوتا تھا۔ اس کے علاوہ سب سے بڑی بات یہ تھی کہ اسلام نے ملوکیت کے خلاف جو تحریک چلائی وہ بہت حد تک کامیاب رہی۔ اس میں شک نہیں کہ بنی امیہ اور بنی عباس نے ایک حد تک مطلق العنانی شروع کر دی لیکن وہ شریعت اسلامیہ کے پابند تھے اور اس قسم کی مطلق العنانی نہیں کرتے تھے جیسی کہ ان سے پہلے دنیا میں رائج تھی اس کی ایک مثال یہ ہے کہ ترکوں نے جس وقت اسلام قبول کیا تو ان کا قومی قانون ”یاسہ“ تھا جس کے تحت بادشاہ کو غیر محدود اختیارات حاصل تھے۔ پس بہت عرصہ تک ترکوں کے مزاج اور اسلامی شریعت میں تضاد قائم رہا، لیکن بالآخر شریعت اسلامیہ کا اثر ان پر غالب آ گیا۔

جسٹس رحمان :- تو صدیقی صاحب آپ کا مطلب یہ ہے کہ اسلامی اقدار بہت حد تک معاشرہ میں مراست کر چکی تھیں اور ان کا اثر دیر پا ہوا۔ محض یہ نہیں کہ پہلے چند سالوں تک محدود رہا؟

منظہر الدین صدیقی :- جی ہاں میرا مطلب یہ ہے کہ باوجود اس انحراف اور بغاوت کے جو اسلام کے خلاف شروع ہوئی اسلام کی تحریک بھی زبردست تھی کہ اس کے اثرات کو زائل

نہ کیا جاسکا۔

جسٹس رحمان :- خلیفہ صاحب آپ نے ارشاد فرمایا ہے کہ ارسطو اور افلاطون سے بہتر مفکرین اسلام میں پیدا ہوئے۔ وہ کون سے مفکرین تھے؛ آیا یہ صحیح نہیں ہے کہ فلسفے میں جو کچھ مسلمانوں کو پہنچا اور جو کچھ مسلمانوں نے پیش کیا وہ یونانی فلسفے کا جزو تھا؟

خلیفہ عبدالحکیم :- یہ ایک عام خیال مغرب کے مستشرقین نے پھیلا رکھا ہے کہ مسلمانوں نے اس سے زیادہ کیا کیا کر یونانیوں کے جو علوم تھے اور جنہیں لوگ فراموش کر چکے تھے انہیں گویا اکھاڑ کر اور ان کی مٹی بھار کر دینا کے سامنے پیش کر دیا۔ خود ہمارے بعض مسلمان طلباء جنہوں نے کالجوں میں غم پختہ سی جدید تعلیم پائی وہ بھی اسی قسم کی باتیں سن کر دہراتے سہتے ہیں۔ یہ ہے کہ ان کو اس کی پوری واقفیت نہیں ہے۔ مثلاً الہیات ارسطو اور افلاطون دونوں میں موجود ہے ان کے مقابلے میں آپ غزال اور رومی کی الہیات دیکھئے اور ان کے فلسفہ دین کو دیکھئے، دونوں کا کوئی مقابلہ نہیں ہو سکتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ ان کو کوسوں دور پیچھے چھوڑ گئے ہیں۔ پھر فارابی ہے بوعلی سینا ہے۔ جالینوس کی طب ان سے پہلے موجود تھی اور بقراط کی طب بھی لیکن خود یوہنا اب اس پر تحقیق کر کے آپ کے سامنے یہ پیش کر رہے کہ بوعلی سینا اعلیٰ درجے کا محقق تھا اور اس نے طب میں ایسی تحقیقات کی اور ایسی باتیں پیش کیں۔ جو یونانیوں کے خواب میں بھی نہیں آتی تھیں۔ اسی طرح زندگی کے اور شعبوں کو دیکھئے مثلاً یونانیوں کی سائنس کیا تھی؟ ان کی فزکس (Physics) میں افلاطون، ڈیموقراطیس یا ارسطو نے جو کچھ لکھا اس کے مقابلے میں مسلمانوں نے تجرباتی سائنس شروع کی اور کیمسٹری کو جو اس سے پہلے بطور سائنس موجود ہی نہ تھی مسلمانوں نے بہت ترقی دی۔ اسی طرح برقیں میں انہوں نے پہلے لوگوں سے کچھ نہ کچھ نیا ضرور ہے۔ لیکن پھر ایسے جوں کا توں رکھ کر دینا کے سامنے پیش نہیں کیا۔ خود بوعلی سینا ہوں یا فارابی ہوں ان کے بہت سے انکار اور عقلیات میں ان کی بنیادی چیزیں ارسطو۔ افلاطون اور پلاٹینس سے لی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن اسلام کی آمیزش ہر چیز کا رنگ بدل جاتا ہے اور وہ ایک نئی چیز بن جاتی ہے۔ چنانچہ بوعلی سینا کے یہاں جو روحانیت ہے وہ ارسطو اور افلاطون سے مختلف ہے۔

جسٹس رحمان :- ڈاکٹر برہان الدین احمد صاحب آپ کیا اس مسئلے پر کچھ اظہار خیال فرمائی گئے؟ میں آپ کو یاد دلانا ہوں کہ علامہ اقبال کا یہ خیال تھا کہ رُوحِ اسلامیاتی تفکرات کے منافی ہے آپ کا اس بارے میں کیا خیال ہے؟

ڈاکٹر برہان الدین احمد :- یونانیوں کے نزدیک حقیقت معقولات میں مغمم ہے اور محسوسات حقیقت نہیں ہیں۔ علامہ اقبال کا ارشاد دینی فکر کو اسلام کے منافی کہنے سے یہ ہے کہ یہ خلافِ یونانی فکر کے اسلام کا موقف یہ ہے کہ محسوسات بھی حقیقت ہیں اور اسی لئے وہ اُسے قرآن کی تہذیب کے خلاف سمجھتے ہیں کلاسیکی فلسفہ یونان کے نقطہ نگاہ کو۔

جسٹس رحمان :- حامد علی خان صاحب آپ اس بارے میں کیا ارشاد فرماتے ہیں خلیفہ صاحب کا ارشاد ہے کہ قرآن سے پہلے عربوں کے پاس کوئی کتاب نہیں تھی۔ آیا اس کا یہ مطلب لیا جائے کہ کوئی ادب ہی نہیں تھا یا کوئی تعریف لکھی ہوئی موجود نہیں تھی؟

حامد علی خان :- غالباً ان کی مراد لکھی ہوئی تصنیف سے ہے کیونکہ اسلام سے پہلے عربوں کی شاعری ایسے بلند معیار کو پہنچ چکی تھی کہ اس کے بعد غالباً کبھی اس درجے کو نہیں پہنچی۔ جہاں تک میں سمجھتا ہوں خلیفہ صاحب نے جہاں یہ فرمایا ہے کہ عربوں کے پاس کوئی کتاب نہیں تھی ان کا مطلب لکھی ہوئی کتاب سے ہے، ورنہ تعلقات اور دوسری چیزیں وہاں موجود تھیں۔ جو شکا دی جاتی تھیں اور اس پر حربِ فخر کرتے تھے، مجھے کچھ اور سوالات خلیفہ صاحب سے کرنے ہیں۔

خلیفہ عبد الحکیم :- فرمائیے!

حامد علی خان :- ایک جگہ آپ نے ثقافت اور تہذیب کو ایک ہی مفہوم میں استعمال کیا ہے اور غالباً تمدن کو بھی۔ تو میں یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ جو تصورات آپ نے اسلامی تہذیب کے متعلق پیش کئے تھے وہ کیا صرف دینی احکامات ہیں؟ یعنی اس کو ہم کسی کلچر یا ثقافت کی اساس تو کہہ سکتے ہیں لیکن ان کو تہذیب یا تمدن کا نام دینا کہاں تک درست ہے؟ کیونکہ جس ثقافت پر ہم ناز کرتے ہیں وہ خلافتِ راشدہ کے بعد پیدا ہوئی مسلمانوں کی وہ ثقافت جس کے مظاہر ہمیں یورپ اور ایشیا میں ملتے ہیں ان میں جیسا کہ سالک صاحب

لے فرمایا ہے بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو اسلام کی متعوفانہ یا فقیرانہ روح سے مختلف ہیں۔ مثلاً ہم دلی کی مسجد اور لال قلعے پر فخر کرتے ہیں۔ قصر الحمراء پر بھی ہمیں ناز ہے۔ اسی طرح لاہور کے قلعے اور اورنگ زیب کی مسجد پر بھی ہمیں فخر ہے لیکن بقول سالک صاحب ان مسجدوں اور مقبروں اور دوسری تعمیرات کے سنگ مرمر، سنگ مرخ، اور اس قسم کی بیش قیمت چیزیں اور ان پر معینا کاری یہ سب کچھ اسلامی تصور سے بالکل مختلف ہے۔ کیونکہ اسلام ایک دودیشانہ مذہب ہے مجھے یہ پوچھنا ہے کہ جو چیزیں آپ نے بیش کی ہیں کیا وہ صرف مذہب کی تلقین یا مذہبی تصورات ہیں یا یہ وہی کلچر یا ثقافت ہے جس پر ہم فخر کرتے ہیں۔ وہ ثقافت کیا ہے، اس کے متعلق.....

خلیفہ عبدالحمید :- حامد علی خاں صاحب سے پہلے سالک نے کچھ اعتراض اٹھائے ہیں۔ ان دونوں اعتراضوں میں کچھ مماثلت بھی ہے سالک صاحب کے اعتراض میں کہ مجھے کچھ تعجب ہو رہا تھا۔ انہوں نے کہا کہ میں نے تقریر بڑی چالاکی سے لکھی ہے مگر انہوں نے اعتراض بھی بڑی چالاکی سے کئے ہیں، ان کا ایک مختصر سا جواب میں یوں دے سکتا ہوں — کہا جاتا ہے کہ اسلام کی اصل ابتدائی زندگی درویشانہ زندگی تھی۔ میں تو خود پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ دہاں تمدن، ثروت، دولت، تعمیر، فنون اور صنعتیں یہ چیزیں ابھی تک موجود نہ تھیں۔ جب یہ چیزیں کسی کے پاس نہ ہوں گی تو کیا ہر ہے کہ وہ درویش شمار ہو گا اس وقت بہت کم مسلمان ایسے تھے جن کے پاس دو کرتے ہوں اور آپ میں سے بعض کو شاید یہ معلوم نہ ہو کہ اس وقت جو لوگ ناز بچھنے آتے تھے ان میں سے اکثر کے پاس تہہ بند تو ہوتا تھا لیکن بکرتا نہیں ہوتا تھا۔ بیان کی حالت تھی۔ اب کوئی سمجھے کہ اسلام بس وہی فقر تھا۔ لیکن اسلام نہیں یہ تو آپ عیسائیت اور ہیانیت کا تصور پیش کر رہے ہیں۔ رسول کریم نے کہا کہ میں دعا مانگتا ہوں خدا سے کہ میری قوم مفلس ہے اس کے پاس کھانے کو کم ہے۔ اس کو اچھے کھانے کھلا۔ اس کے پاس کپڑے نہیں۔ اسے اچھے کپڑے دے۔ اس کے پاس سرمایہ حیات نہیں۔ اس کو سرمایہ دے میں ایک تیشل سے غالباً اپنا مطلب زیادہ واضح کر سکوں گا۔ میرے نزدیک اسلام کی یا کسی اور بڑی تحریک کی مثال ایک بیج کی سی ہے۔ اچھے بیج کی۔ آپ کسی شاندار

درخت کو، کسی پہل پہل نکلنے والے درخت کے بیج کو دیکھئے۔ بیج میں کیا نظر آتا ہے؟ اس میں نہ کوئی شگوفہ ہے نہ وہ ریختنیاں ہیں۔ نہ وہ شاخیں اس کے اندر لہلہاتی ہیں نہ وہ برگ درختان سبز ہیں۔ کچھ نہیں ہے، اس کے بعد وہ بیج جب اچھی زمین میں پڑتا ہے اور اس کی تیاری کی جاتی ہے تو اس میں سے ایک بتا نکلتا ہے۔ لیکن پہلے ضرورت ہوتی ہے کہ تنا مضبوط ہو کر آفات ارضی و سماوی سے محفوظ ہو جائے۔ اسلام بھی اس طرح پھلنا پھولا۔ جب یہ پودا بڑھا تو اس میں پھول نکلے اور پھل آنے شروع ہوئے۔ پھر اسی میں سے اعلیٰ درجے کی ادبیات نکلیں۔ اس میں سے فلسفے کی شاخیں بھی بیوٹیں اور اسی میں سے تمام تعمیر کیا دینا ہوئی۔ اب ان تمام چیزوں کو دیکھ کر کوئی یہ کہے کہ بیج میں تو یہ نظر نہیں آتی تھیں، لہذا بیج کے مافی معلوم ہوتی ہیں۔ سببی! ہر درخت کا گل و ثمر بظاہر بیج کے مافی معلوم ہوتا ہے۔ بیج میں کیا رکھا ہوتا ہے؟ اب اگر اسلام کو کوئی یہ سمجھ لے کہ وہ تو ایک بنا بنا یا درخت تھا۔ جہان مٹی کے درخت کی طرح ایک ٹوکے میں سے نکلا جس میں شاخیں بھی تھیں۔ گل بھی تھے۔ ثمر بھی تھے۔ تو یہ تماشے والا قصہ نہیں تھا! اسلام ایک بیج تھا جو بویا گیا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اس بیج میں سے کیا نکلا؟ اس میں سے وہ تہذیب نکلی جس کے متعلق سب مانتے ہیں کہ وہ پہلی تمام تہذیبوں پر ناقص تھی۔ پہلی تہذیبوں پر اس کو ناقص کس نے کیا؟ پہلی تہذیبوں کے نمونے اور سانچے ڈھانچے جو موجود تھے۔ ان پر اسلام کو فوقیت کس طرح حاصل تھی؟ اسلام کے تخم میں ذاتی علم معجز تھا اسلام کے نزدیک اصل متقی اور اصل عالم وہ ہوتا ہے جو صبح و شام زمین و آسمان کے مظاہر پر غور کرتا رہے۔ عبادت کا یہ تخیل پہلے کہاں تھا؟ عبادت تو وہی تھی پوجا پاٹ کی قسم — اسلام نے کہا کہ ہمیں عبادت یہ ہے کہ انسان مظاہر ظلت پر صبح و شام اٹھتے بیٹھتے اور لیٹتے غور کرے اور اس کی کثرت میں خدائے لایزال کی وحدت کو تلاش کرتا رہے!

حبش رحمان :- غالباً حامد صاحب کو اس نظریے سے کچھ اختلاف معلوم ہوتا ہے کیا وہ کچھ ارشاد فرمائیں گے۔

حامد علی خان :- مجھے اور غالباً سالک صاحب کو بھی یہ اعتراض نہیں کہ اسلامی ثقافت

کو آپ نے درویشانہ کیفیں نہیں کہا۔ میرا مطلب یہ تھا کہ آپ نے صرف بیجا ذکر کیا ہے یعنی دینی تعلیمات اور مذہبی تصورات کا میرا سوال یہ ہے کہ آپ نے ثقافت کا جیسا کہ وہ بعد میں پیدا ہوئی اپنے معنوں میں کوئی ذکر نہیں کیا۔

خلیفہ عبدالحکیم :- حامد علی خاں صاحب بھی اسی غلطی کا شکار معلوم ہوتے ہیں جن میں اکثر لوگ مبتلا ہیں۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام بطور مذہب زندگی کے شعبوں سے کوئی الگ چیز ہے۔ اسلام میں مذہب کا وہ تصور ہی نہیں جو دیگر مذاہب میں ہے۔ بلکہ میرے ایک دست تو یہ کہا کرتے تھے کہ میں سمجھتا ہوں کہ اسلام مذہب ہی نہیں۔ ان کا مقصد یہ تھا۔

جس رجمان : ردِ قہقہے کے ساتھ (وہ کہتے ہیں یہ مذہب نہیں دین ہے)۔

خلیفہ عبدالحکیم :- اصل میں بات یہ ہے کہ اسلام ایک مالگیر تصورِ حیات ہے اور اس میں دینی اور دنیوی تعلیم اور ظاہر و باطن کی تقسیم نہیں ہے یہ تقسیم اس نے سرے سے مٹا دی تھی۔ مسلمان جس طرح خدا کو واحد سمجھتے تھے۔ اس طرح وہ زندگی کو بھی ایک وحدت بنا جاتا تھے۔ ایک شخص ہے۔ وہ شخص زندگی کا کاروبار بھی کرتا ہے، کپڑا بھی بناتا ہے۔ اور سودا بھی بیچتا ہے۔ وہی شخص رات کو عبادت کرتا ہے اور دن کو جہاد کرنے کے لئے جاتا ہے۔ پہلی جو تقسیم تھیں ان کے مطابق کوئی کپڑا بننے والا سپاہی نہیں ہوتا تھا۔ کوئی سپاہی راہب نہیں ہوتا تھا۔ چنانچہ ابتدائے اسلام میں ایک شخص دو ماکی طرف سے مدینے میں آیا اور اس نے واپس جا کر اپنے ملک میں بڑی دلچسپ رپورٹ پیش کی۔ جب اس سے پوچھا گیا کہ ان نئے لوگوں میں کیا خصوصیت ہے تو اس نے جواب دیا کہ وہ عجیب و غریب قسم کے لوگ ہیں۔ اس نے کہا — ”فِي الْاَيَّامِ ذَهَبَ النَّاسُ فِي النَّهَارِ وَدُخِبَ لَيْلًا“ دن میں تو وہ جنگجو سپاہی ہیں اور رات کو وہ راہب بن جاتے ہیں۔ میرے خیال میں ذرا غور سے دیکھتے تو دن کا وہ جنگجو اور رات کا وہ راہب دراصل ایک کپڑا بننے والا جولا یا پڑھتی یا لوہا رکالاکم کرنے والا آدمی نظر آتا۔

یہ چیزیں پہلے کسی تہذیب میں موجود نہ تھیں۔ ہندوستان کے لوگوں نے تو اس میں حد کر دی۔ انسانوں کے توڑنے اور تقسیم کرنے میں ان کے خلیفہ حیات کو بڑا دخل تھا

اسلامی تہذیب میں ایک ہی آدمی بہت سے کام کرتا ہے وہ یہ بھی ہوتا ہے اور کچھ اور بھی ہوتا ہے۔ یہ خصوصیت اب چودہ سو برس کے بعد جمہوریت اور کسی نہ کسی قسم کی کشاکش کے بعد مغرب نے پیدا کی ہے کہ ہر شخص کو ہر چیز کرنے کا حق حاصل ہے۔ یہ کیسی تقسیمیں بن گئی تھیں؟ یہ اسلام ہی کا فیضان ہے کہ پانچ چھ سو برس کے تجربے کے بعد اس نے ایک نیا نمونہ دینا کے سامنے پھوڑا جو رفتہ رفتہ دوسری قوموں میں بھی سرایت کر گیا۔ آج ایسی چیزوں کو آپ جمہوریت کہہ رہے ہیں۔ یہ خاص اسلام کا عطیہ ہے جو نوع انسان کو دیا گیا۔

جس رحمان! ڈاکٹر برہان احمد صاحب کیا آپ اس مسئلے پر روشنی ڈالنا چاہتے ہیں۔ ڈاکٹر برہان الدین احمد: مجھے جناب خلیفہ صاحب سے یہ دریافت کرنا ہے کہ اسلامی تہذیب جس کی تعلیمات آپ نے بیان فرمائیں وہ کس طرح زندگی میں سرایت کر گئیں اور جو نتیجہ زندگی کا انداز پیدا ہوا کیا وہ اسلامی تہذیب ہے یا اسلام خود اسلامی تہذیب ہے؟ اس باب میں ایک خیال مفکرین کی لہر کی طرف سے آیا ہے کہ وہ اسلام کو ایک تہذیب قرار دیتے ہیں۔ اس سے ایک مایوسی سی پیدا ہوتی ہے کہ دنیا کی کوئی تہذیب ایک دفعہ زوال پذیر ہونے کے بعد دوبارہ زندہ نہیں ہوتی۔ تو کیا اسلامی تہذیب اور اسلام کے درمیان کوئی امتیازی فرق ہے؟ اگر نہیں ہے تو کیا اسلامی تہذیب کی تجدید ممکن ہے یا نہیں اور کیا اسلامی تہذیب برخلاف دوسری تہذیبوں کے اپنے اندر اپنی تجدید و احیا کا کوئی حتمی اور قطعی اصول بھی رکھتی ہے جس کی بنا پر وہ اپنا اعادہ کر سکے؟

خلیفہ عبدالحکیم:- ڈاکٹر برہان احمد صاحب نے جو سوال کیا ہے۔ اس کا مختصر جواب جیسا کہ میں نے پہلے کہا تھا یہ ہے کہ تہذیب اور تمدن میں ذرا فرق کر لینا چاہیئے یورپ والے نہیں کہتے۔ اس لئے وہ ملاحظہ کر اسے سویلائیشن (Civilization) کہتے ہیں قرآن کریم کا یہ تصور ہے کہ ہر ملک پر کا ایک پچلا ڈھانچا ہوتا ہے جس کی ایک مدت ہوئی ہے اور وہ ڈھانچا جب اپنی مدت ختم کر چکتا ہے تو پھر دہرایا نہیں جاتا اور ختم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ آپ نے قرآن کریم میں اکثر مرتبہ یہ آیت پڑھی ہوگی اور بعض لوگوں نے اس پر

87683

Date 4-3-1983

غور بھی کیا ہوگا۔

وَبِكُلِّ أُمَّةٍ أَرَبٌ اور یہ میں فَا اِذَا اَجَاءُوا اَجَلَهُمْ فَلَا يُشَاخَرُونَ سَاعَةً
وَلَا يَسْتَعْتَدُّ مَوْنٌ۔ ہر امت کے لئے ایک اربل، کچھ وقت میں ہے جس میں وہ پیدا
ہوتی، پرورش پاتی اور پھر آخر ختم ہو جاتی ہے اور جب وہ ختم ہونے لگتی ہے تو ہر کوئی اسے بھال
نہیں سکتا۔ اب سوال یہ ہے کہ قرآن نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ کسی خاص امت کے لئے نہیں
بلکہ سب امتوں کے لئے ہے وہ کتاب ہے وَبِكُلِّ أُمَّةٍ یعنی اس نے ایک کلیہ بیان کیا ہے جس
میں کوئی استثنا نہیں۔

جس رحمان :- معاف کیجئے خلیفہ صاحب! کیا میں اس کا مطلب یہ سمجھوں کہ
امت مسلمہ ختم ہو گئی؟

خلیفہ عبدالحکیم :- نہیں میں ابھی اس کی طرف آنے والا تھا۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس امت
کو بھی ختم ہو جانا چاہیئے تو اس سے شاید بعض لوگوں کو خیال پیدا ہو کہ یہ ختم ہو چکی ہے لیکن
بات یہ ہے کہ ڈاکٹر برہان احمد صاحب کے سوال کا صحیح جواب یہ ہے کہ اسلامی تہذیب اور
تمدن کے مختلف ظاہری سانچے دیکھے جائیں تو یہ سب مل کر کسی ایک سانچے کا نام نہیں ہے
اسلام تو ایک میلانِ حیات ہے۔ ایک TREND (درجہ) کہ زندگی کو کس طرف جانا چاہیئے
اس طرف جاتے ہوئے وہ رستے میں کئی نئے سانچے اور ڈھانچے پیدا کر سکتا ہے چنانچہ
مسلمانوں کی مختلف اقوام ان چودہ سو ۱۴۰۰ برس میں مختلف ممالک میں مختلف قسم
کے کچر کی زندگی بسر کر چکی ہیں۔ اس وقت اگر انگریز مسلمان ہو جائیں تو ان کے تہذیب و تمدن
مل جل کر ہر حال آپ کے قبائلی مسلمانوں کی تہذیب سے کوئی مماثلت نہیں رکھیں گے لیکن
جسے اسلام کہتے ہیں وہ ان امتوں کی تہذیبوں اور تمدن کے سانچوں وغیرہ سب سے ماوراء
ایک چیز ہے یہ سانچے یوں ہی بنتے رہتے ہیں۔ اور زمانہ بھر انہیں توڑنا ہوا آگے بڑھنا چلا
جاتا ہے۔ یہ لازم نہیں ہے کہ جو سانچے ڈھانچے مسلمانوں کے شروع میں بنے تھے وہ جوں کے
توں قائم رہیں مثلاً رسول اللہ کے زمانے میں جو سانچے بنے تھے حضرت عمرؓ کے زمانے میں ان
میں کئی تبدیلیاں ہو گئیں اور ذرا اور آگے بڑھئے تو بنی امیہ کے ہاں وہ کچھ سے کچھ ہو گئے۔

اور پھر عباسیوں کے ہاں جہاں اس میں بہت سے عجمی آگئے تھے اسلامی تہذیب نے ایک اور رنگ اختیار کیا۔

جسٹس رحمان :- خلیفہ صاحب میاں بشیر احمد صاحب میاں تشریف فرما ہیں اور ان کا ایک سوال ہے، آپ سن لیجیے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اسلامی تہذیب کی خوبیاں مسلمہ ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ یہ خوبیاں اب مسلمانوں میں کیوں نہیں ہیں۔ اور کس طرح پھر پھیلا کی جاسکتی ہیں؟ وہ کہتے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ جب تک کسی نہ کسی طرح چند افراد ان خیروں کا نمونہ بن کر دنیا کے سامنے نہ آجائیں۔ اس سوال کا جواب نہ مل سکے گا۔ آپ کا کیا خیال ہے؟ خلیفہ عبدالحکیم :- میں تو میاں بشیر احمد صاحب سے سو فیصدی شفق ہوں، دیکھنا یہ ہے کہ جب کسی فرد یا کسی قوم کی حالت خراب ہو جائے تو پھر اس کا احیاء کیسے کیا جائے؟ یہ بہت بڑا سوال ہے اور اس کا جواب وہی ہے جو خود انہوں نے بیان کر دیا۔ اگر ہماری قوم میں انقلاب سا پیدا ہو کر کچھ لوگ ایک مثالی زندگی بسر کرنے لگیں تو اس سے باقی ملت بھی لازم طور پر متاثر ہو کر ابھرے لگے گی۔ ہمارے سامنے اور قوموں کی مثال موجود ہے۔ چینی ہو یا روسی ان میں چند افراد تھے جو ایک خاص قسم کا نظریہ حیات رکھتے تھے انہوں نے اس میں وسعت پیدا کی اور اس کے لئے زبردست قربانیاں کیں اور ایثار کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ بطور غیر مادی قوم میں سرایت کر گئیں اور پھر بس یا چالیں یا پیاس کر ڈر آدمی آپ کے دیکھتے دیکھتے اس دنگ میں گم گئے۔ اب ہمارے ہاں یہ لوگ کیسے پیدا ہوں۔ کب پیدا ہوں؟ بھی! یہ سوال ایسا ہے کہ اس کا جواب ایسا ہی مشکل ہے جیسا قیامت کے سوال کا جواب۔ رسول کریمؐ اسے لوگ پوچھتے تھے کہ قیامت کب ہوگی؟ تو آپ جواب میں فرماتے تھے کہ اس کا علم جس سے پوچھتے ہو اس کو بھی پوچھنے والے سے زیادہ نہیں ہے۔ لیکن اب یاد رکھئے کہ آپ کے سامنے نمونہ موجود ہے ترک قوم کی جو حالت تھی دینی، معاشرتی اور اقتصادی وہ اس انقلاب سے پہلے کچھ ہم لوگوں سے بہتر نہ تھی بلکہ بعض لحاظ سے شاید ترقی پسند ہوتی تھی لیکن ہمارے دیکھنے اس قوم میں کیسا شذارد نظم و ضبط پیدا ہوا؟ آپ تو ترکی میں سفر رہ چکے ہیں اور میں بھی گزرتے ہوئے اس کا کچھ نہ کچھ نقشہ دیکھ چکا ہوں۔ اب اس قوم میں حب الوطنی اور تنظیم کے آنے سے

بدیانتی خیانت وغیرہ کا قطع منع ہو گیا ہے۔ اب وہاں یہ باتیں کہنے کی کسی کو جرات نہیں ہو سکتی یہ سب چیزیں آپ کے سامنے ہیں۔ قومیں پلٹا کھاتی ہیں یا کھائیں گی اور یہ سب کچھ کیسے ہوگا تو بعض اوقات یک بیک "مرے از غیب بروں آید و کارے بجنڈ" "مرے از غیب کس وقت آتا ہے اس کے متعلق غیب ہی کو علم ہے اور غیب دان ہی کو علم ہو سکتا ہے!

حبشس رحمان :- خلیفہ صاحب یہ جو اسلامی ممالک میں صوفی تحریک چلی۔ اس کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے؟ کیا یہ اسلامی اقدار کے بالکل مطابق تھی یا اس سے کچھ مختلف خلیفہ عبدالحکیم :- حبشس رحمان نے اتنا بڑا سوال کر ڈالا کہ اب اس کے لئے پوری رات کی مہلت ہو تو کچھ کہا جائے۔ قصہ صرف یہ ہے کہ جسے تصوف کہتے ہیں وہ کوئی ایک چیز نہیں ہے۔ شروع میں جو بعض ذرا زیادہ زائد قسم کے لوگ تھے وہ دین کے پورے پابند اور آرام اور عیش و عشرت کی زندگی سے بالکل متنفر تھے۔ یہی ابتدائی صوفی شمار ہوتے ہیں۔ اس کے بعد یہ ہوا کہ دینی زندگی میں بعض لوگوں میں ایک خاص قسم کی گہرائی پیدا ہونی شروع ہو گئی۔ اسلام کا پہلا دور دورِ عمل تھا۔ اگر اسلام ابتدا ہی میں ایسے صوفی پیدا کرتا جو اپنے نفس کے اندر غولے لگا کر اس کے متعلق تمام احوال اور باطن کے تمام مقامات کی جہان بین شروع کر دیتے تو مسلمانوں کے سامعوں وہ عظیم الشان کام نہ مہلتے جو ہوئے۔ اسلام کا یہ دور اصلاحِ برت اور کردار کا دور صاحب دین علم مردہ تھیں ہو گیا تو..... (تہجیم).....

حبشس رحمان :- خلیفہ صاحب قطع کلام ہوتا ہے اس کا مطلب یہ سمجھوں کہ دو فرقے پیدا ہوئے افراد و تقریط کے تباہ کن یعنی ایک تو ظاہر پرست اور دوسرے صوفی لوگ جو بالکل نفس میں ڈکے رہ گئے۔ خلیفہ عبدالحکیم :- یہ آپ درست کہتے ہیں کہ ہر افراد کے ساتھ تقریط تو رد عمل کے طور پر پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ باطن میں ڈوبنے والے بعض ایسے لوگ بھی ہوئے ہیں کہ وہ آپ نے تعریف سنا جوگا ایک بڑے صوفی کا جس سے کسی نے آکے پوچھا کہ مجھے تم بادشاہ کے پاس کیوں نہیں جاتے؟ تو اس نے کہا: باخدا چنانچہ شغولم کہ از رسولِ عجلت بادارم تا بہ اولو الامر جہ "م" یہ دوسرا رد عمل تھا۔ چنانچہ یہ باطنیت اتنی دور چلی گئی کہ ترک دنیا اور رہبانیت کے بہت

سے عنام اس میں داخل ہو گئے۔ اور ہمارے ہاں ایک عجیب و غریب قسم کا تصوف پیدا ہو گیا اس کے خلاف علامہ اقبال نے جو نظر تاملی تھے اور جن کے کلام کا بہترین حصہ اصل میں تصوف کا بہترین حصہ ہے اپنی آواز بلند کی۔ اقبال کو تصوف نے بہکایا نہیں بلکہ تصوف میں حقیقت کے جو عنام تھے وہ ان کی طبیعت میں جذب ہوئے اور ان کے کلام میں اُبھرے۔ اقبال نے انہیں اسلامی شریعت اور اسلامی مقاصدِ حیات کے ساتھ وابستہ کیا۔ جس سے وہ مرتیں جو یں الگ ہو چکے تھے۔

حسٹس رحمان :- خلیفہ صاحب بہت بہت شکریہ ان توضیحات کا! میرے خیال میں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اب اس بحث کو ختم کیا جائے کیونکہ حضرت اقبال نے جو کچھ فرما دیا وہ حرف آخر سمجھا جانا چاہیئے۔

ثقافتِ پاکستان

شیخ محمد اکرم

اگرچہ ایک نئے ملک کی حیثیت سے پاکستان کی عمر اس وقت کچھ زیادہ نہیں لیکن جیسا ڈاکٹر مارٹیر و ہیلر نے اپنی کتاب پاکستان کے پانچ ہزار سال میں لکھا ہے، اس ملک کی بنیادیں زمانہ ماقبل تاریخ کی گہرائیوں تک پہنچتی ہیں پاکستان فی الحقیقت تہذیب کا ایک قدیم ترین گہوارہ رہا ہے اور اگرچہ سندھ میں موجود ارو اور پنجاب میں ہڑپا کی کھدائیاں ابھی نامکمل ہیں، لیکن اس حالت میں بھی وہ یہ ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں کہ برہمن میں آریاؤں کے داخلے سے صدیوں پہلے موجودہ پاکستانی علاقوں میں ایک اعلیٰ درجے کی تہذیب پرورش پا رہی تھی اس زمانے کے بعد ٹیکسلا بھی، پہلے بدھ تہذیب اور پھر ہندو یونانی تہذیب کا ایک بڑا مرکز بن گیا تھا۔

بارہ سو سال گزرے ہی جب مسلمان عربوں نے سندھ اور ملتان پر قبضہ کیا تھا، اور اس طرح اسلام پہلے پہل ان علاقوں میں داخل ہوا تھا جنہیں اب ہم پاکستان کہتے ہیں اسی زمانے سے یہ علاقے برابر مسلمانوں کی اکثریت ہے ہیں پشاور اور لاہور پیر شاہ سال کے مسلمان حملہ آوروں نے اس کے تین سو سال بعد قبضہ کیا جب لاہور غزنویں خرو یعنی سلطان محمود غزنوی کے لاجواب دارا السلطنت کا جواب بن گیا تھا بارہویں صدی عیسوی کے خاتمے پر جب مسلمان پورے شمالی ہند پر قابض ہو چکے تھے، اور برہمنیہ ہندوستان میں ان کے اثر و اقتدار کا اصل مرکز دہلی تھی اس زمانے میں بھی ملتان، لاہور، پشاور اور سوات گاون کی موجودہ ڈھلکے کے قریب (خاص اہمیت برقرار رہی اور ہیبت سے خاندان جیمز مرکز حکومت میں مسلمانوں کی تہذیب کے فروغ کا باعث ہوئے انہیں علاقوں سے نکل کر وہاں پہنچے تھے مغلوں سے پہلے مسلمانوں کے تین حکمران خاندان جو تخت دہلی پر قابض رہے یعنی تغلق، تیمور اور لودھی، یہ سب کے سب مغربی پاکستان سے تعلق رکھتے تھے۔ بلکہ خود مغل شہنشاہ اکبر اعظم بھی سندھ میں پیدا ہوا تھا۔

مسلمانوں نے برعظیم ہندوپاکستان کے لئے جو پیش رہا تعمیراتی، معاشرتی، مذہبی اور ثقافتی ترکہ چھوڑا ہندوپاکستان کی علیحدگی کے بعد اس کا جزو اعظم پاکستان ہی کے حصے میں آیا ہے اگرچہ مسلمان معادوں کے بہت سے عظیم نشان تعمیراتی کارنامے دہلی، آگرہ، احمدآباد اور ہندوستان کے دوسرے حصوں میں رہ گئے ہیں۔ لیکن جیسا علیی لگی سے بہت مدت پہلے کے میلانات سے ظاہر تھا اور اب بعد کے نئے حالات سے بھی ظاہر ہوا اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ بے امن کارناموں کا احترام مسلمانوں کی ثقافت و حکومت کے قدیم مرکزوں سے زیادہ کراچی، لاہور، ڈھاکہ اور پشاور میں ہو گا۔ ہندوستان اور پاکستان کی علیحدگی سے بہت پہلے ہندو و دونوں نے ہندوستانی مسلمانوں کے ثقافتی اور فنی کارناموں کو ہندوستانی تسلیم کرنے سے بھی انکار کر دیا تھا۔ دنیا آگ مغل مصوروں کی خاص قسم کی چھوٹی چھوٹی تصویروں کو دیکھ کر مسحور ہو جاتی ہے تو ہوا کرے ہنگر مصوری کے ہندو نقاد اور مورخ انہیں کمارسواری نے نہیں اپنے ہندوستانی مصوری کے جائزے میں شامل کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ اسی پر احتجاج کرتے ہوئے لارنس تینسی لکھتے ہیں: ڈاکٹر کمارسواری نے ہندوستان اور انڈونیزیائی فن کاری پر اپنی نئی جامع تصنیف میں اس مسلمانی مسلک مصوری کو قطعاً شامل نہیں کیا۔ یہ کچھ ایسا ہی معلوم ہوتا ہے جیسے ہم ولندیزی اور فلپینس مساکٹے مصوری سے ان شمالی فنی کاروں کے کارناموں کو خارج کر دیں جنہوں نے اطالوی انداز مصوری میں جہارت حاصل کی یا جہارت حاصل کرنے کی کوشش کی تھی۔ اگر ڈاکٹر کمارسواری اس مسلک مصوری کے متعلق جس نے اکبر اور جہانگیر کے درباروں میں نشوونما پائی تھی، عام ہندو فنیت کی مانند کرتے ہیں تو پھر ان مسجدوں اور مقبروں کے متعلق جو ہندوستان میں مسلمانوں کے فنی تعمیراتی بہترین یادگار ہیں۔ عام ہندوؤں کے جذبات کا اندازہ بآسانی کیا جاسکتا ہے۔

زبان اور ادب کے نسبتاً کمادی معلومات میں بھی ہندو تجدیدیت پرستوں کا نقطہ نظر کچھ کم علیحدگی پسند نہیں رہا ہے۔ للو لال جی اور ان کے فریڈلیم کالج کے ساتھیوں نے انیسویں صدی کی ابتدا میں نئی ہندی کی تخلیق اس طریقے سے کی تھی کہ اُردو کے کراس بین فارسی اور عربی اصل کے الفاظ خارج کر کے ان کی جگہ سنسکرت یا ہند اصل کے الفاظ داخل کر دیتے تھے۔ درحقیقت انہیں لوگوں نے ایسی قوتوں کو تحریک دے دی تھی جن کے عمل کے پورے نتائج صرف ۱۵ اگست ۱۹۴۷ء کو برعظیم کی تقسیم کی صورت میں ظاہر ہوئے۔ جہانما گاندھی کی

1. THE LIGHTS OF CANOPUS

2. A HISTORY OF HINDI LITERATURE.

عظیم انسانی شخصیت بھی اردو کی ثقافتی اہمیت کو سمجھنے سے بچی حد تک قاصر رہی حالانکہ اردو ہندوؤں اور مسلمانوں کے تعاون ہی سے پیدا ہوئی تھی اور یہ ہندو مسلم اتحاد کی علامت ہی نہیں بلکہ اس اتحاد کے رشتے کو استوار رکھنے کا ایک نہایت موثر ذریعہ بھی تھی۔ ۱۹۴۷ء میں ہندو متا گاندھی نے بنگالہ ناگپور ہندی سہیلیہ سیمین کے اجلاس میں فرمایا تھا کہ اردو کو مسلمان بادشاہوں نے پالا تھا اس لئے اس کو ترقی دینا بھی مسلمانوں کا کام ہے، بشرطیکہ وہ اس کے خواہشمند ہوں۔

یہی وہی میدان آخر کار مطالبہ پاکستان کا محرک بنا یعنی ایک ایسے ملک کے مطالبے کا محرک، جہاں ہندوستانی مسلمانوں کی اکثریت ایک ایسے معاشرہ کی تشکیل کر سکے جس میں ان کی اپنی اقلیت و ایات کا سکہ رواں ہو۔ اس لحاظ سے پاکستان بالکل قدرتی طور پر برصغیر ہندوستان کے مسلمانوں کی ثقافتی روایات اور ان کے قومی کارناموں کا وارث بن گیا اس سے قطعاً ہندوستان کے ہندوستان کی ثقافتی نشوونما میں بھی خود ان لوگوں نے کچھ کم حصہ نہیں لیا تھا جو موجودہ پاکستانی علاقوں ہی میں پیدا ہوئے تھے اور جنہوں نے یہیں پرورش پائی تھی بہت مغل عہد حکومت ہی پر نظر ڈالئے۔ ابوالفضل اور فیضی سندھ سے آئے تھے اور جیسا پہلے ذکر ہو چکا ہے خود اکبر بھی اسی صوبے میں پیدا ہوا تھا۔ سعد اللہ خان جو مغلیہ عہد کا غالباً قابل ترین وزیر اعظم تھا وہ چنیوٹ (پنجاب) کا رہنے والا تھا اور عبدالحمید جو ایک بہت بڑا فاضل اور جہانگیر کے دارالسلطنت کی سب سے بڑی درس گاہ کا صدر تھا اس کا مولد و منشاسیالکوٹ تھا۔ یہاں تک کہ دہلی کے قلعہ اور آگرہ کے تاج محل کے معمار اور شہنشاہ شاہجہاں کے میر عمارات استاد احمد اور استاد جلد بھی لاہوری تھے۔

برصغیر کی تقسیم کے بعد کے واقعات نے اس کیفیت کو اور فروغ دیا ہے۔ ۱۵ اگست ۱۹۴۷ء کے بعد سے اب تک، لاکھوں ہندوستانی مسلمان ہجرت کر کے پاکستان میں داخل ہو چکے ہیں اور دہلی، مکھنوپڑ، اجڈیا اور کلکتہ میں جو لوگ کبھی مسلمان معاشرہ کا عنصر تھے۔ وہ اب کراچی، لاہور، چٹاگانگ اور ڈھاکہ میں ملتے ہیں۔ جن لوگوں نے مسلمانوں کے ہندوستان کی ثقافتی اور فنی زندگی کو الما مال کیا تھا ان کے اختلاف اور وفاق اب پاکستان میں ملتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ پاکستان کی ثقافتی میراث صرف اس کی جغرافیائی حدود کی تخلیقات تک محدود نہیں کی جاسکتی بلکہ اس میں وہ سبھی کچھ شامل کرنا ضروری ہے جس پر مسلمانوں کے ہندوستان کو فخر و ناز تھا۔

اس ثقافتی جائزے کا کچھ حصہ خصوصاً وہ حصہ جس کا تعلق ادبیات سے ہے، علاقہ دارانہ اساس پر قائم ہے، لیکن ہر وہ شخص جس نے اس موضوع کا مطالعہ کیا ہے جانتا ہے کہ اگرچہ پاکستان میں دو بڑی ملکی زبانوں کے علاوہ تین یا چار دوسری علاقہ دار زبانیں بھی موجود ہیں، تاہم پاکستانی ادب کی ایک اہم خصوصیت اس کی نمایاں اندرونی ہم آہنگی ہے، ان زبانوں میں بھی جو بہ ظاہر مختلف نظر آتی ہیں، ذخیرہ الفاظ، انواع ادب اور موضوعات و افکار کے اعتبار سے بہت کچھ مشترک ملتا ہے۔ اس ادبی ہم آہنگی کی کچھ ذمہ داری اس مشترک ادبی ورثے پر بھی ہے جو پاکستان کے مختلف حصوں کو بزرگ عظیم پاکستان و ہند پر مسلمانوں کی سات صدیوں سے قائم مدت تک کی ہجرت سے حاصل ہوا تھا۔ اس زمانے میں یہاں کی ادبی زبان فارسی تھی، بجز حیب علاقہ دار ادب کی نشوونما شروع ہوتی تو اس پر بھی قدرتا فارسی کے ادبی نمونوں اور فارسی افکار کا گہرا اثر پڑا۔ نتیجہ یہ ہے کہ ان زبانوں میں بھی جن میں یہ ظاہر کوئی قدر مشترک معلوم نہیں ہوتی، (مثلاً بنگالی اور پنجابی) رائج العام قصبے کہا جوں کے موضوعات کم و بیش یکساں ملتے ہیں، مثلاً یوسف زینجا، بیلی جتوں، امیر حمزہ اور مسلمان بہادر اور ادب دنیا کے حالات، فرقان حمید کے عربی فن کی روزانہ تلاوت نے بھی قدرتی طور پر ایک مشترک ذخیرہ الفاظ اور ایک یکساں ہنداز فکر کی تخلیق میں مدد دی ہے۔ بحال کے مقبول ترین مسلمان اہل قلم، زیادہ تر ایسے ہی موضوعات کو پسند کرتے تھے جن کا تعلق اسلام یا مسلمانوں سے تھا۔ یہ صورت دیگر بھی ان کے پسندیدہ موضوعات، ہندو اہل قلم کے پسندیدہ موضوعات سے مختلف ہوتے ہیں۔

ان تصریحات کا تعلق جیسا ظاہر ہے، سنسکرت کے بھاری بھر کم شبدوں سے لری ہوئی اس بنگالی بھاشا سے نہیں ہے جسے تشبیہ کی زبان ہندو مندر کا نام دے چکی ہے جو اصحاب علم اس موضوع پر اظہار رائے کی اہلیت رکھتے ہیں، انہوں نے بڑی وضاحت سے اس بات کا فیصلہ کر دیا ہے کہ مسادھو بنگالی یا شاہد بھاشا، مسلمان بنگال کی ذہنی صلاحیتوں کی عکاسی نہیں کرتی، انھار ہویں صدی کے آخر تک مروجہ بنگالی زبان میں سمیت سے فارسی اور عربی الفاظ داخل تھے، اہل ہیڈ اپنی بنگالی گرامر مطبوعہ ۱۷۷۶ء میں لکھتا ہے اس وقت وہی لوگ مخلوط روزمرہ (بنگالی) کے سلیقہ مندانہ استعمال کے اہل سمجھے جاتے ہیں جو خالص ہندوستانی افعال کے ساتھ زیادہ سے زیادہ فارسی و عربی اسما کی آمیزش کرتے ہیں۔ لیکن انیسویں صدی میں بنگالی زبان پر بعض بڑے دور رس تغیرات کا عمل ہوا، انگریزوں کی آمد کے ساتھ ہی نثری ادب کی طلب پیدا ہو گئی، اداس ادب کے بہم پہنچنے کا کام سنسکرت کے رسبا

پندتوں کے حصے میں آیا لیکن ان کی نشر کے جو نمونے انیسویں صدی کے وسط تک ملتے ہیں ان سے زیادہ بھیا نک کسی بھیا کا تصور بھی مشکل ہے۔ کتابیں اچھے سے اچھے موضوعات پر لکھی گئیں اور خیالات کا نہایت بلیغانہ اظہار کیا گیا لیکن زبان وہ استعمال ہوئی جس میں سے تقریباً نوے فی صدی اصلی بنگالی الفاظ خارج کر دیتے گئے تھے اور ان کی جگہ سنسکرت کے ایسے الفاظ کو دے دی گئی تھی جن کا صحیح تلفظ یہ لکھنے والے خود بھی نہیں کر سکتے تھے۔

جو بنگالی زبان مسلمانوں میں مقبول تھی، وہ اس سنسکرت آمیز بنگلہ سے آتی مختلف تھی کہ مسلمان اہل قلم کو عموماً اس نام نہاد شدہ بھاشا کی تحریروں کا اپنی بنگالی زبان میں ترجمہ کرنے کی ضرورت پیش آتی تھی مثلاً منشی محمد مالک اپنے سیف الملوک اور بدیع الجہان کے ترجمے کے دیباچے میں لکھتے ہیں۔

”یہ کتاب ایک پرانے شاعر نے لکھی تھی۔ پھر اس کا ترجمہ سنسکرت آمیز سا دھون بنگال میں کیا گیا لیکن لوگوں کے لئے اس کو پڑھنا اور سمجھنا بہت مشکل تھا، اس لئے اب اس عاجزانے اسے مراد بنگالی زبان میں لکھا ہے۔“

اگرچہ بنگال کے مسلمانوں کی کوئی ایسی ادبی تاریخ نہیں لکھی گئی جس میں فارسی، بنگالی اور اردو یعنی ان سب زبانوں سے بحث کی گئی ہو، جن میں بنگالی مسلمانوں نے اپنے خیالات و افکار کا اظہار کیا ہے اور مسلمانوں کے بنگالی ادب کا کوئی باضابطہ تذکرہ دستیاب نہیں ہو سکتا تاہم بنگالی ادب کے غیر مسلم مورخوں کی کتابوں میں اس موضوع کے متعلق جو منتشر خیالات ملتے ہیں، ان سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ بر لحاظ روح، مادہ لحاظ ماحول، ذہنی، بلکہ ادبی موضوعات اور الفاظ و محاورات کے انتخاب کے لحاظ سے بھی مسلمانی بنگالی و دیاساکر اور بنیم چند جڑی کی سادھو بنگالی سے کہیں سے زیادہ پاکستان کی دوسری مسلمانی بولیوں سے ملتی جلتی ہے۔

مسلمانی بولیوں کو ایک دوسری سے ملانے کا سب سے بڑا ذریعہ ان کا مشترک رسم الخط ہے اور یہ ہے:

1. EASTERN BENGAL BALLADA
2. QUOTED "IN THE HISTORY OF BENGALI LANGUAGE AND LITERATURE
3. IMPERIAL GAZETTEER OF INDIA.

منہجی پشتہ اور بلوچی سب کا رسم الخط فی الحقیقت ایک ہی ہے اور بنگالی کے متعلق بھی بعض لوگ یہ رائے ظاہر کرتے ہیں کہ اسے بھی حرفت القرآن یعنی اُس عربی رسم الخط میں لکھنا چاہئے جس میں قرآن مجید لکھا گیا ہے۔ بہر حال اتنا تا تو ظاہر ہوتا ہے کہ کم از کم مسلمانوں کے بعد حکومت میں بعض اہم بنگالی کتابیں عربی رسم الخط میں لکھی گئی تھیں، اقوال کا ذکر کرتے ہوئے دو غیر مسلم اہل علم اصحاب لکھتے ہیں یہ عجیب بات ہے کہ اگرچہ اس نے معیاری بنگالی زبان ہی استعمال کی ہے لیکن اس کی کلام میں ہمیں فارسی رسم الخط میں ملیں اور ہم کو انہیں اپنے لئے دوبارہ (بنگالہی میں) لکھوانا پڑا، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس قسم کی بنگالی اردو کی نشوونما شروع ہو چکی تھی لیکن ثابت قدمی کے فقدان کی وجہ سے یہ پختہ نہ ہو سکی۔

جس مشترک دعوائی و ثقافتی سرچشمے سے پاکستان کی مختلف زبانیں سیراب ہوتی ہیں۔ اُس نے انکاڑ ماحول کے اعتبار سے پاکستانی ادب میں ایک واضح رنگا رنگی پیدا کر دی ہے یہ کیفیت اس محدود مدت میں بھی برقرار رہی، جب بعض علاقوں میں مسلمانوں کی مشترک ثقافتی روایات کا تسلسل غیر مسلموں کے ثقافتی غلبے کے زیر اثر آ گیا تھا اب تو قیام پاکستان کے ساتھ اسلامی اثرات کی قوت بہت بڑھ گئی ہے اور نتیجہً مسلمانوں کی ثقافتی وحدت بھی واضح تر ہو گئی ہے ایک بنگالی اہل قلم نے پاکستان میں بنگالی ادب کے چار سالانہ کے موضوع پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے لکھا ہے۔ مشرقی پاکستان کے موجودہ ادبی میلانات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں کا ادب، عالم اسلام کے ادب سے بالعموم اور مغربی پاکستان کے ادب سے بالخصوص، ایک نیا رشتہ استوار کرنا چاہتا ہے۔ زبان کی اصلاح کے چرچے ہیں اور حافظہ رومی اور اقبال کے سے شاعروں اور فلسفیوں کی قدر برا بڑھتی چلی جا رہی ہے۔“

یہی کیفیت دوسرے علاقوں میں بھی ملتی ہے۔ پنجاب اور شمالی مغربی سرحدی صوبے میں تو اسلامی روایات کے تسلسل کو کبھی ضعف نہیں پہنچا البتہ سندھ نے قرونِ وسطیٰ دور حکومت میں ایک ایسے ادب کو فروغ دیا تھا جس میں غیر مسلموں کا بھی اتنا ہی حصہ تھا جتنا مسلمانوں کا چونکہ سندھ پر بمبئی کی حکومت مسلط تھی اس لئے یہاں غیر مسلم اثرات قوی تر ہو گئے تھے مگر پاکستان کے قیام کے بعد پھر تری قوتیں برابر مل گئی ہیں۔ ہندوؤں کی ایک کثیر تعداد جس پر شہری آبادی کی اکثریت مشتمل تھی اب یہاں سے رخصت ہو چکی ہے اور اس کی جگہ اردو بولنے والے ہندوستانی مسلمان انہا جہیز آکر آباد ہو گئے ہیں اس انقلاب کا سندھ

کی زبان پر آئندہ جو اثر ہوگا اس کا ابھی سے بآسانی اندازہ ہو سکتا ہے۔ اس وقت اس صوبے کی ادبی زندگی اور لسانی حیثیت میں ایک واضح تغیر پیدا ہو رہا ہے، لیکن کوئی سندھی دانشور اس انقلاب سے پریشان نہیں ہے جیسا کہ ڈاکٹر واو پوتلے نے جو اس وقت غالباً سندھ کے سب سے بڑے فاضل ہیں لکھا ہے۔ سندھ نامعلوم زبانوں سے گونا گوں مذہبوں اور ثقافتوں کا نہنگا منہ دار بن رہا ہے۔ جو سب کے سب آخر کار اسلامی تصوف کے کیمیائی عمل سے حل ہو کر اور باہم گھل مل کر ایک جان ہو گئے ہیں اور وہ وہی دور تہیں جب تمام پرانے اور نئے سندھی مل جل کر اپنے اس چھوٹے سے صوبے کی خدمت کے لئے وقف ہو جاتیں گے تاکہ متحدہ پاکستان کی عظمت و شوکت میں اضافہ ہو۔

پاکستان کے مختلف حصوں میں صوفیوں کا ہمہ گیر اثر بھی مسلمانوں کے مشترک ثقافتی ورثے کی تخلیق کا ایک اہم سبب گردانا جا سکتا ہے۔ آئندہ صفحات میں مختلف علاقوں کے ادب کا حال پڑھ کر کوئی شخص یہ محسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ان سب کے ادب پر اگر صوفیانہ فکر کا پورا پورا غلبہ نہیں ہے تو کم از کم اس کا نہایت وسیع اثر ضرور ہے اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہے کہ مختلف علاقوں کی ادبی تخلیقات میں، کیا بہ لحاظ موضوع اور کیا بہ لحاظ ناول ایک ہم رنگی پیدا ہو گئی ہے۔

گذشتہ پچاس سال کی متحدہ سیاسی جدوجہد نے ان باہمی رشتوں کو اور مضبوط کر دیا ہے۔ ۱۹۷۱ء میں مشرقی بنگال کے شہر ڈھاکہ کے میں مسلم لیگ کی بنیاد رکھی گئی اور مسلمانوں کے سیاسی حقوق کے تحفظ کی تحریک کا آغاز مہا بھیجی تحریک بالا آخر قیام پاکستان پر منتج ہوئی ہے۔ اس سیاسی جدوجہد کی تقویت کا باعث کچھ تو خود اقتصادی، ثقافتی اور فکری عوامل تھے اور کچھ مسلمانوں کا وہ اضطراب جو اس سلسلے میں اپنے قومی حقوق کی حفاظت کے لئے ان کے دلوں میں پیدا ہو گیا تھا۔ مشترک خطرات کا رجو ہنود باقی ہیں، اہل کر مقابلہ کرنے، اور ان خطرات کی مدافعت کی متحدہ کوششوں نے موجودہ پاکستانی علاقوں کے مسلمانوں کو ایک دوسرے سے اس زمانے کے مقابلے میں بھی زیادہ قریب کر دیا ہے، جب اس پورے برصغیر پر مسلمان حکمران تھے۔

جن اہم عوامل نے پاکستان کے سب علاقوں میں اس قسم کی یک جہتی پیدا کر دی ہے، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ پاکستان کی بنیاد فکری وحدت پر رکھی گئی ہے، اور یہ کہ قومی اور بین الاقوامی حلقوں میں بعض ایسے مقاصد اور تصورات کا علم بجا رہا ہے جن کے لئے پاکستان دونوں حصوں میں یکساں جوش و ولولہ پایا جاتا ہے علاوہ اقبال

جنہوں نے پہلے پہل پاکستان کا خواب دیکھا۔ ان کی منظوم و منثور تصنیفات مسلمانوں کے اس نصب العین اور ان کے شریک مقاصد کی بہترین تشریح کرتی ہیں اور یہ حقیقت ہے کہ اس نصب العین اور ان مقاصد کا پرچہ علم برادری میں پاکستان کا کوئی حصہ مشرقی پاکستان پر فوقیت نہیں رکھتا۔ مشرقی پاکستان میں اسلام شاید مغربی پاکستان کے مقابلے میں بھی ایک زیادہ زندہ و قوت سے تمام پاکستانیوں کے دلوں میں باہمی رفاقت کے جذبات کو اس حقیقت کے احساس سے بھی پُر جو بخش تحریک ملتی ہے کہ پاکستان اسلامی بنیادوں پر ایک جدت پسند ترقی یافتہ ملک بننا چاہتا ہے اور یہ اسلامی نشاۃ الثانیہ کو قریب تر لانے کے لئے اپنا عملی حصہ ادا کرنے اور مسلمان ملکوں کے مفاد کو ترقی دینے کے لئے بے قرار ہے پاکستان کی عمر کے ابتدائی سال فی الحقیقت جہد لبقاء میں گزرے ہیں۔ ثقافتی ترقی کا دور اس کے بعد ہی آسکتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ استیقام سلطنت کے بعد لوگوں کی قدرتی ذہنی صلاحیتیں بروئے کار آئیں گی اور پاکستان کے آئندہ ثقافتی کارنامے اس کے اسلاف کی بیش بہا میراث کے شایان شان ہوں گے۔

پاکستان کی شناخت

ڈاکٹر احمد حسن دانی

تمام تر تاریخی تبدیلیوں اور جداگانہ علاقائی رہن سہن کے باوجود ہم میں ایک ایسی قوت کار فرما ہے جو ہمیں ایک مربوط پاکستانی قوم میں متشکل کرتی ہے۔ کیا یہ ایک حادثاتی امر ہے؟ یا یہ کسی مسلسل یحیائی پیدا کرنے والے عوامل کا منطقی نتیجہ ہے؟ اور اگر ایسا ہے تو ان عوامل کی نوعیت اور دائرہ کار کیا رہا ہے؟ ایک وہ وقت تھا جب پاکستان کی تاریخ کو منفرد حیثیت میں پرکھنا بھی کسی کو گوارا نہ تھا۔ بڑے بڑے ثقہ اور جید علماء تاریخ کا یہی فیصلہ تھا کہ پورے برصغیر کی تاریخ اس حد تک باہم منسلک ہے کہ اس میں پاکستانی عوام کا کردار انفرادی حیثیت میں جانچا ہی نہیں جاسکتا اور نہ ہی ان کی کوئی علیحدہ حیثیت قطعی طور پر موجود ہے۔ اس سلسلے میں بڑے بڑے مسلمان مورخوں کا رد یہ خاص طور پر قابل مطالعہ ہے۔ آخر ان لوگوں نے اس دور کے کیا احوال بیان کئے جب مسلمان وسطی ایشیا، افغانستان، پاکستان اور بھارت کی تاریخ رقم کر رہے تھے؟ منہاج الدین سراج بنیہ الدین ہرنی اور محمد قاسم فرشتہ نے آخر اس دور کو کس انداز میں پیش کیا ہے؟ کیا ان کا نقطہ نظر حضرت برصغیر پر مشتمل ہے یا وہ عالم اسلام کے حوالے سے بات کرتے ہیں؟ سبب اح عالم ابن بطوطہ نے آخر ان لوگوں کے بارے میں کیا اندازے لگائے جن سے اس کا یہاں آمد پر ملاپ ہوا؟ کستان اور غزنوی دور ہجرانی کو تاریخ دان کس کھاتے میں ڈالتے ہیں؟ برصغیر کے باقی حصوں سے اس علاقے کا تعلق اور ثقافتی رشتوں کی نوعیت و مقام تو متاثر کیا رہی؟ یہ تمام سوالات اور اس قبیل کے دیگر سوالات ایسے ہیں جن کا جواب معلوم کرنے کے لئے حجازیہ پر نگاہ ڈالنا سید ضروری ہے۔ جغرافیہ ہمیں مکمل وضاحت کے ساتھ یہ بتاتا ہے کہ آج کا پاکستان من و عن صدیوں پرانے دریائے سندھ کے اسی نظام پر مشتمل ہے جو برصغیر کے ایک کونے پر ہمیشہ سے ایک منفرد خطے کی حیثیت سے موجود ہے اور بقیہ

برصغیر کی نسبت اس کا بیرونی حوالے سے کہیں زیادہ واسطہ رہا ہے۔ جس کے نتیجے میں اس خطے کی سیاسی جغرافیائی حیثیت بار بار واضح تر ہوتی رہی ہے۔ یہ سیاسی جغرافیائی تناسب ہی ہمیشہ سے پاکستانی زندگی کا بنیادی رنگ ہے۔ اس تناظر میں اسلام یہاں ایک دوامی قوت کی شکل میں ابھر جس کے نتیجے میں محض برصغیر ہی نہیں بلکہ بحر اوقیانوس کے ساحلوں سے شروع ہونے والے ان وسیع علاقوں کے ساتھ بھی یہ علاقہ منسلک ہو گیا۔ جسے دنیائے اسلام کہا جاتا تھا۔ چنانچہ اس کے بعد وادی سندھ کی تاریخ اکثر و بیشتر ان تغیرات سے متاثر رہی جو عالم اسلام میں وقتاً فوقتاً رونما ہوتے رہے۔ اس تاریخ سے منہ موڑ کر صرف برصغیر کی جانب کیونکہ رخ کیا جاسکتا ہے جبکہ برصغیر میں بھی سندھ اور گنگا کے درمیان فاصلے ہمیشہ بہت وسیع رہے ہیں۔ سندھ باپ پشتونوں کا ابا سین اپنی لگا لگت اور انفرادیت کو تاریخ میں ہمیشہ برقرار رکھتا چلا آیا ہے۔ جبکہ گنگا مانانے اس کے برعکس ہندو دھرم ہن پر ہی مقدس اثرات مرتب کئے۔ سندھ کو کے پانیوں کی تاریخ ان لوگوں کی فتوحات سے عبارت ہے جو مختلف ادوار میں وادی گنگا کی جانب پھیلے رہے اور سندھ وادی کے مکینوں کی یہی وہ روح پرور داستان ہے جس پر نئے سرے سے پاکستان کی تاریخ ترتیب پاتی ہے۔

تاریخ سے بنے اعتنائی ایک ایسا تصور ہے جس کا نتیجہ وہ غیر متعلق اور مبینی آراء ہیں جو پاکستانی قوم کے تشخص کے بارے میں وقتاً فوقتاً ابھرتی ہیں۔ اس بے اعتنائی کے طفیل ہی یہاں چار قومیتوں کا نظریہ پیش کیا گیا۔ اگرچہ یہ تقریبات زیادہ تر ان بیرونی حلقوں کی جانب سے آئے ہیں جہاں پرانی سامراجی ننہنشاہیت کی جگہ نئی اصطلاحات نے لے لی ہے، اس کے باوجود پاکستان کے بلکے میں یہ کہنے سے بھی گریز نہ کیا گیا کہ یہ چار مختلف المزاج قومیتوں پر مشتمل ایک جعلی قوم ہے۔ اس غیر ذمہ دارانہ خیال کو پھیلانے والوں کے ذہن میں یہ حقیقت شاید کبھی بھی نہ آئی ہوگی کہ سندھو کا پانی صدیوں سے بلا امتیاز مشترکہ طور پر پاکستانی قوم کی رگوں کے خون میں تبدیل ہو رہا ہے۔ اس سرزمین پر بسنے ہوئے سندھو کے نقش و نگار اس قوم کی مشترکہ ملکیت ہیں۔ اور اس جغرافیائی توحید کو جھٹلایا نہیں جاسکتا۔ آخر دنیا میں کس دوسری جگہ پر ایسی عظیم اور تسلسل سے ممبر پور تاریخی روایت کی مثال مل سکتی ہے کہ اس سرزمین کے حوام نے تباہ و برباد طویل عرصے تک مشرق سے اپنی طاقت اور

انفرادیت کا سکھ منوانے کے لئے جدوجہد جاری رکھی۔ تعمیر سلطنت کا جو دور اسلام کی آمد کے ساتھ شروع ہوا ہے۔ اس میں جغرافیائی اتحاد کو نظریاتی زندگی ملی۔ ترک، افغان، بلوچی، برہی، عرب، گوجر، گھگر، پنجوہ، میڈ، ٹاکا، خود اسمی کو اسلامی روح نے سوچ اور عمل کو یکجان کرنے کی قوت عطا کی۔ یہ تو حید ناقابل تقسیم ہے اور یہی پاکستانی قوم کا مشترکہ ورثہ ہے رہن سہن اور نشست و برخاست کے الطوار میں فرق ہو سکتا ہے۔ لیکن اپنے قدرتی موسمی اور علاقائی احوال اور درواجوں کو اپنی زندگی سے جدا کئے بنا ایک ایسے سماجی ڈھانچے میں زندگی بسر کرنا جس کی بنیادیں اسلام کے بنیادی اصولوں سے مغف نہ ہوتی ہوں یہ پاکستان قوم کی علامت ہے۔ چنانچہ تاریخی ورثہ مذہبی روایات اور سماجی وضع قطع سبھی پاکستانی معاشرے کی مخصوص خوبیوں کا منظر ہیں۔

پاکستان کی تاریخ محض جنگوں سے متعلق بیان پر مبنی نہیں بلکہ اس کی جڑیں ادب و فن، تعمیرات، غذا اور غذائی عادات، لباس، زیورات، ظروف اور سب سے بڑھ کر سوچ اور طرز فکر تک کے انقلابات میں پہنائیں ہیں، یہاں فن کو مذہب سے آزادی ملی اور اسے زندگی کا بلا واسطہ جزو بنایا گیا تاکہ یہ دیادی میدانوں میں مسرت و انبساط کا ذریعہ بنے۔ فن تعمیرات کو شمالی بلندیوں عطا کی گئیں۔ جس میں مراحت، وسعت، کشادگی، توازن و تناسب کے علاوہ قرینے اور نقشہ بندی میں حسن و تزئین کو اجاگر کیا گیا۔ غذا اور غذا سے متعلق عادات و الطوار اور پسند و ناپسند میں بھی اسی طرح ماضی کی خالصتاً انفرادی نزہت و عفت پر مبنی فلسفیانہ خوشگونیوں کے برعکس سماجی اور اجتماعی روایات کی بنیاد ڈالی گئی، پاکستانی ظروف اپنی اشکال، بناوٹ اور تکنیک میں ایران اور وسط ایشیاء سے ماخوذ نظر آتے ہیں سب سے بڑھ کر ادبی روایات ہیں۔ غزنوی دور میں یہاں تشکیل پائے جانے والے ادب نے انقلابی انداز میں ہم عصر سنسکرت اور برہمنی دیومالاؤں کی لمبائی برتری کا تختہ الٹ کر اپنی ترقی و ترویج کے لئے راہ بتائی۔ فارسی زبان و ادب کی نشاۃ ثانیہ نے ادبی فکر کی بنیادوں کو بدل کر رکھ دیا۔ زندگی کے بارے میں نقطہ نظر کا از سر نو تعین ہوا۔ یہ نئی ادبی روایات اسلامی سلطنت کی وحدت کا باعث بھی نہیں نوشیروان کا انصاف، رستم کی جرأت و قوت، امیر خسرو کی رد مینیت، شیریں فرہاد کا عشق،

یوسف زلیخا کی داستان اور اسی نوع کی دیگر اصناف پر مبنی ایک عظیم درشہ کی کاشت ہوئی جس نے آگے چل کر ایران، افغانستان، تاجکستان اور پاکستان کی ادبی روایات کو جنم دیا۔ عوام نے جب سنسکرت کا جادو توڑا تو سندھی، پنجابی، بلوچی، پشتو، کشمیری اور کئی دیگر زبانوں کی صورتیں اُبھرنے لگیں۔ زبان و بیان میں سادگی آنے کے باعث عوامی حلقوں میں جذبات و احساسات کے انہار کے لئے جو زبردست پذیرائی حاصل ہوئی اس نے تمام علاقائی حد بندیوں سے بالا ہو کر اس عظیم عجمی ورثے کا ایسا مشترک قائم کیا جو سارے پاکستان کا ایک وقت در نہ ہے نہ کہ کسی ایک علاقے کی ملکیت۔

عشق و رومان، لوک کہانیوں اور افسانوں، قد رتی مناظر کے بیان اور انسانی فن کی عکاسی کے علاوہ ادب کا ایک اور مقصد ہوتا ہے کہ وہ ہم عمر معاشرے کے حسن و قبح کا مظہر ہو اور انسان اور خدا کے درمیان رشتوں کی تشریح بھی کرتا ہو۔ ادب کا مقصد عظمت کے حصول کے لئے انسان کی جدوجہد بیان کرنا ہی نہیں، ہم جوئی، جرأت و بہادری، مزید آگے بڑھنے کی لگن اور مزید کے حصول کے لئے محرک کا فریضہ بھی ادا کرنا ہے۔ پاکستانی، درویشوں، مفقروں اور صوفیائے پرامن جبریل کے ایک اہم مثال قائم کی۔ یہی وہ لوگ تھے جنہوں نے اسلام کو پرکون انڈیز ایک گاؤں سے دوسرے گاؤں، ایک خانقاہ سے دوسری خانقاہ اور ایک قبیلے سے دوسرے قبیلے تک پہنچایا۔ یہ بجائی چائے معاشرے کی یک جہتی اور ایک خدا کے حضور سر بسجود ہونا سرے سے اپنی زندگی کو پرامن حکمت، مہذب اور اعلیٰ اخلاقی اقدار کے تحت بسر کرنے پر مبنی پیغام تھا۔ چنانچہ اس دور کا ادب ہمیں خطبات و شاعری سے منور ملتا ہے، ادب کو اعلیٰ مقاصد کے لئے بطور ذریعہ استعمال کرنے کی یہ غیر فانی روایت ہے۔ اسی بنا پر پاکستانی ادب اس ادب سے منفرد قرار پایا ہے جو من کی پرستش پر مبنی زاہدانہ گیتوں پر مشتمل ہے۔ خیالی خداؤں کی پرستش اور ایک رحیم و کریم خدا کی مرضی کے آگے جبک جبنے میں بہت فرق ہے۔ پاکستانی ادب کو صوفیانہ ادب سے زندگی ملتی ہے جو اسلام سے سبر و برد ہے۔ یہی روح پاکستان کے تمام علاقائی ادبوں کی اصناف میں موجودہ انہارا کو بنیادی بجائی منسراج کرنے کا باعث ہے۔ علاقائی ادبوں کے ایک ہی منبع سے نشوونما پانے کا ثبوت میں مرکزی روح ہے۔ جہاں تک علاقائی ادبوں کے مواد، اصطلاحات اور موضوعات

کا تعلق ہے ان میں بھی زبردست اشتراک پایا جاتا ہے۔

یہ زرخیز ثقافتی ورثہ جو بنیادی اہمیت کا حامل ہے تمام پاکستانیوں کی مشترکہ میراث ہے۔ لیکن تاریخ انسانی تجربات و دلوزات میں اختلاف و انحراف بھی پایا جاتا ہے۔ چنانچہ وادی سندھ میں ہمیشہ سے زندگی کے بنیادی عوامل ہیں بے ایک یعنی پیداواری عمل — زمین کی آبیاری اور حصول غذا — کے علاوہ ایک جیسا نہیں رہا۔ میدانوں میں طے شدہ نظام اور رشتے عرصہ دراز سے جوں کے توں ہیں۔ کیونکہ پیداواری عمل میں تیزی پیدا کرنے کے لئے کوئی خاص تکنیک متعارف نہیں ہوئی۔ جبکہ پہاڑی علاقوں میں آب پاشی کا انتظام نہ ہونے کے برابر ہے۔ وہاں کاشت کاری اور گلہ بانی کے بیک وقت ڈانواؤں کے امکانات کے پیش نظر سماجی رشتوں کی نوعیت قبیلہ داری نظام کے زیادہ قریب ہوتی ہے۔ اس معاشی دو غلابین پر بنے ہوئے سماجی رشتوں کی متغیر ترتیب کو ڈھیلا ڈھالا جاگیر داری نظام کہا جاسکتا ہے یہاں کوشش کی گئی ہے کہ بڑی سطح کے اس ڈھیلے ڈھالے نظام کو چھوٹی چھوٹی ملاحاتی اکائیوں میں تقسیم کیا جائے اور پھر ہر مخصوص اکائی کی ثقافتی اور لسانی وضع قطع کا جائزہ لیا جائے۔ غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان اکائیوں کی حد بندی تقریباً وہی ہے جو دراصل ایک اجنبی سماجی طاقت نے اپنے مخصوص مقاصد کے حصول میں آسانی پیدا کرنے کے لئے ترتیب دی تھی۔ وقت کے ساتھ ساتھ یہ حد بندیاں گہری ہوتی گئیں حتیٰ کہ اب انہیں قومیتی حد بندیاں قرار دیا جا رہا ہے۔ اور کوشش ہے کہ ماضی کے ساتھ ان کے ثقافتی رشتوں کو لاٹ کر علیحدگی کا ایک ایسا خریہ جذبہ شامل کیا جائے جو وسیع تر حقیقی اتحاد کے خلاف نفرت کو تیز کر دے۔ علیحدگی کا یہ نظریہ نہ صرف تمام تاریخی روایت کے برعکس ہے بلکہ اسلامی روح سے بھی متصادم ہے۔ اس منفی جذبے کا مقصد صرف وادی سندھ کے نظام کی بنیادی یک جہتی میں ناقابل تلافی انتشار و فراق پیدا کرنا ہے۔

وادی سندھ میں صدیوں کے عمل سے ثقافتی زندگی کی جو شکل بنی ہے اسے اب ایک نئے معاشی نظریے کی شدید مزب کا بھی سامنا ہے یہ نظریہ اگرچہ نہ ہی اسی مٹی سے اجرا ہے اور نہ ہی مقامی معروضی حالات سے مطابقت رکھتا ہے پھر بھی کئی مفروضے بننا کہ اس نظریے کے تحت

کوشش کی جا رہی ہے کہ پاکستان کو مسلم راج کے مردے سے بالآخر باندھ دیا جائے۔ اس نظریے کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ پاکستانی معیشت کی بنیاد جاگیر دارانہ ہے۔ تاکہ اس طرح سے نسلی ثقافت اور قرون وسطیٰ کے دور کی ثقافت کا تانا بانا جاسکے۔ اسی کے تحت جاگیر دارانہ قومیتوں کی بات بھی ہوتی ہے۔ اس کو پیش کرنے والوں کے پاس شاید کوئی چارہ نہیں جس سے وہ ان متحرک جذبات کی ناپ تول کر سکیں جن کے بل بوتے پر ولوی سندھ کے حوام نے اجنبی سامراجی غلامی کے بندھن توڑ رکھے اور اپنی ثقافت کو نئے سرے سے زندگی دینے کی نوید سنائی تھی لیکن جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ ملک کے حالات تا حال مساوی نہیں ہیں۔ بلکہ زیادہ تر ملے جلے نکال کے تحت ہیں جو کاشت کاری کے ملکیتی سلسلوں سے لے کر گلابانی اور قبیلہ داری تک پر مشتمل ہے۔ اور ایک نام نہاد جاگیر داری ضابطے کو جاگیر دارانہ مراتب کی عدم موجودگی میں بھی سب سے بلند مقام حاصل ہے۔ چنانچہ ضرورت اس بات کی ہے کہ موجودہ معاشی نظام کو نئے سرے سے تعبیر کر جائے۔ انفرلو کو نئے دور کی تمام سہولتوں کے حصول کی ضمانت دی جائے۔ لیکن یاد رہے کہ اس تبدیلی کا مقصد ان قوتوں اور عوامل کو مٹانا نہیں جو پاکستان کی تشکیل میں مددگار بننے کے باعث آج اس سرزمین کی دائمی خصوصیات ہیں۔

تحریک پاکستان کے ثقافتی محرکات

ڈاکٹر سید عبداللہ

قائد اعظم نے مسلمانوں کو ایک مستقل قوم ثابت کرتے ہوئے یہ دلیل بھی پیش کی تھی کہ مسلمان مذہب کے علاوہ بر بنائے ثقافت (کلچر) بھی ہندوؤں سے الگ قوم ہیں۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ جہاں ہندو اپنے روحانی رشتے دراوڑی اور آریائی طرز معاشرت سے جوڑتے ہیں اور اسی پر فخر کرتے ہیں وہاں مسلمان معاشرت اور کلچر کے اسلامی نقش سے متاثر ہیں۔ اور ان کے لئے دراوڑی اور آریائی معاشرتی سرچشے سرمایہ فخر یا وجہ امتیاز نہیں۔ ہندوستان کی معاشی معاشرت کے وہ حصے جو تاریخی ارتقاء میں سے گزرتے ہوئے عہد اسلامی تک پہنچے اور جن پر اسلامی عقیدے نے کوئی اعتراض نہیں کیا۔ اور اختیار کر لیا بطور تقدس یا بطور سرمایہ فخر نہیں لئے گئے بلکہ عملی مواد کے طور پر عمل زندگی کی تسہیل کے طور پر لئے گئے۔ لہذا ہندو کلچر اور مسلم کلچر کو ایک الگ حقیقتوں کے طور پر پیش کیا گیا۔ لیکن اب کچھ لوگ اس کا انکار کرتے ہیں اس لئے قائد اعظم اور اقبال کے اس دعوئے کو ثابت کرنے کی ضرورت ہے۔ کیونکہ پاکستانی کلچر کی بحث میں دراوڑی، آریائی تہذیبوں کے حوالے سے مسئلہ بہت الجھ گیا ہے، مجھے یقین ہے کہ اگر آج قائد اعظم اور علامہ اقبال زندہ ہوتے اور ان سے دریافت کیا جاتا کہ جناب کے تصور میں ہندی اسلامی یا پاکستانی کلچر میں قبل از تقسیم کی تہذیبوں کی کوئی اہمیت یا تقدس ہے؟ تو ان کا جواب یقیناً نفی میں ہوتا کیونکہ اسلام کا تصور زندگی بالکل منفرد ہے لہذا اس کا تصور کلچر بھی مختلف ہے مسلمان جب ہندوستان میں وارد ہوئے تو وہ ایک نیا نظام فکر و احساس اپنے ہمراہ لائے اس نئے نظام فکر و احساس نے پچھلے احساسات بدل ڈالے عہد اسلامی سے پہلے جو کچھ گزرا وہ اس خطے کی تاریخ ہے جسے مسلمانوں کے مقدس ورثے کی حیثیت حاصل نہیں۔ ہر چند

کہ اس موضوع پر علامہ اقبالؒ کے فاضلانہ ارشادات بھی موجود ہیں لیکن تشکیک کا سلسلہ جاری ہے میں نے اس باب میں انہیں بزرگوں کے انکار کی تشریح کرتے ہوئے تعبیر و تحقیق کے کچھ نئے زاویوں سے بحث کرنے کی کوشش کی ہے۔

سوال یہ ہے کہ تحریک پاکستان کے محرکات میں کلچرل (تہذیبی و تمدنی) مسئلہ بھی شامل نمایاں نہ تھا؟ جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے۔

قائد اعظم نے یکم جولائی ۱۹۴۲ء کو ایسوسی ائیڈ پریس آف امریکہ کو بیان دیتے ہوئے خود فرمایا تھا کہ ”ہم مسلمان اپنی تابندہ تہذیب و تمدن کے لحاظ سے ایک قوم ہیں۔ معاشرتی طور طریقوں، رسوم و رواج، زبان و ادب، فنون لطیفہ، نام و نسب، شعور، اقدار و تہذیب، قانون و اخلاق، تاریخ و روایات، رجحان و مقاصد کے لحاظ سے ہمارا اپنا انفرادی زادیہ نگاہ اور فلسفہ حیات ہے۔“

مذکورہ بالا امور کے لحاظ سے مسلمان ازا ابتدا ہندوؤں سے الگ قوم تھے۔ صرف عقائد مذہب ہی کا فرق انفرادیت کا باعث نہ تھا۔ صرف توحید و رسالت، اور ارکان خمسہ کی بنیاد پر ہی مسلمان ہندوؤں سے جدا قوم نہ تھے۔ بلکہ ان کی کل معاشرت اور فلسفہ حیات بھی ان سے مختلف تھا۔

یہی وجہ ہے کہ قائد اعظم نے فرمایا۔

”اسلام کے قومی تصور اور ہندو دھرم کے سماجی طور طریقوں کے باہمی اختلاف کو محض دھم دگمان بنانا ہندوستان کی تاریخ کو بھٹکانا ہے۔ ایک ہزار سال سے ہندوؤں کی تہذیب اور مسلمانوں کی تہذیب ایک دوسرے سے دوچار ہیں۔ یہ دونوں قومیں آپس میں میل جول رکھتی چلی آئی ہیں کہ ان کے اختلافات اسی شدت سے موجود ہیں“ (اجلاس مسلم لیگ لاہور ۲۲ مارچ ۱۹۴۰ء) اسی موقع پر انہوں نے مزید کہا۔

”اسلام اور ہندو دھرم محض مذاہب نہیں بلکہ درحقیقت دو مختلف معاشرتی نظام ہیں۔ ہندو اور مسلمان مل کر ایک مشترکہ قومیت تخلیق نہیں کر سکتے۔“

اسی دلیل کی بنیاد پر انہوں نے کہا کہ ”مسلمانوں کی قومیت کی بنیاد کلمہ توحید ہے۔ وطن

نہیں اور نہ ہی نسل۔ ہندوستان کا پہلا خدو جب مسلمان ہوا تو وہ پہلی قوم کا فرو نہ رہا ایک جداگانہ قوم کا فرو ہو گیا۔“ (مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ۸ مارچ ۱۹۴۲ء)

ان اقتباسات سے روشن ہے کہ قائد اعظم نے اپنے نظریہ پاکستان کی توضیح کے وقت معاشرتی تہذیبی و تمدنی بنیادوں پر بھی مسلمانوں کو ایک الگ قوم ثابت کیا۔۔۔ اور اس میں کچھ شبہ نہیں کہ یہ واضح انفرادیت اور قطعی فرق ہی کسی الگ قومیت کے لئے کافی جواز بن جاتا ہے۔ خصوصاً جب کہ دوسرے سیاسی و معاشی وجوہ بھی موجود تھے۔

یہاں یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ اسلام میں عقائد کی داخلی وحدت اور خارجی معاشرتی عمل میں ہم آہنگی ضروری ہے۔ اسلام نے ایک واضح معاشرتی دستور العمل دیا ہے جس کے تحفظ کے لئے ہر دور کے مجددین و مصلحین کو نشان رہے۔ ہندوستان میں بھی ایک واضح معاشرتی عمل ہمیشہ موجود رہا۔ اور شیخ مجدد الف ثانی، شاہ ولی اللہ صاحب اور صدرا دوسرے علما و فضلاء نے اس نقش کو آلائشوں سے پاک کرنے پر بڑی توجہ صرف کی چنانچہ رد بدعت کی ساری تحریکوں کا یہ مقصد تھا اور یہ کہا جاسکتا ہے کہ قیام پاکستان میں اس جدا معاشرتی احساس نے بھی بڑا حصہ لیا ہے قیام پاکستان کے بعد اس دو قومی نظریے کے بارے میں بڑی تشکیک پیدا کی گئی اور طرح طرح سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ یہ سارا مسئلہ معاشی اور قدرے سیاسی تھا معاشرتی و تہذیبی نہ تھا۔

اس میں کچھ شبہ نہیں کہ معاشی اور سیاسی عدم توازن بھی کار فرما تھا۔۔۔۔۔ لیکن بالآخر یہ سوال خود بخود پیدا ہو رہا ہے کہ ہندو، مسلمانوں کے خلافت معاشی اور سیاسی نا انصافی کیوں کرتے تھے؟ کیا اس کی وجہ صرف یہ نہ تھی کہ ہندو مسلمانوں کو اپنے سے جدا قوم سمجھ کر ان سے تفاوت برتتے تھے۔ ہندوؤں کا یہ اظہار بیگانگی برائے مذہب بھی تھا۔ اور برائے معاشرت بھی۔

مسلمان تقریباً نو سو سال ہندوستان پر حکمران رہے، اس سارے عرصے میں ہندو عوام نے مسلمانوں سے معاشرتی میل جول پیدا نہ کیا۔ مظلوموں کے دور تک انہوں نے مسلمان حکمرانوں کی ملازمت سے بھی اجتناب کیا مظلوموں کے زمانے میں اکبر نے انہیں قریب لانے کی کوشش کی اور ملازمتوں کی ترغیب دی مگر انہوں نے چھوٹ چھات اور احساس علیحدگی کو برقرار رکھا۔ اور جب مظلوموں کی

مرکزیت میں ذوال آیا تو ہندوؤں کا جذبہ علیحدگی مخالفت میں بدل گیا۔ ان کے ایک مورخ سمان رائے جٹاوی مصنف (غلامتہ التواریخ) اور لمبی زائیں شفیق اورنگ آبادی (مصنف یاسا لاشا) صاف صاف ذہر چکانی کرتے نظر آتے ہیں۔۔۔۔۔ اور انگریزی دور کے طلوع پر ہندو اہل قلم اور ان کی سیاسی اور مذہبی جماعتیں تو بالکل عریاں ہیں۔

جو لوگ قیام پاکستان کے لئے کوشاں تھے ان کی دلیل یہ تھی کہ متحدہ مملکت ہند میں ہندو اکثریت کا راج ہوگا اور ظاہر ہے کہ سیاسی اکثریت کا طلبہ زندگی کے ہر شعبے پر اثر انداز ہوا کرتا ہے۔۔۔ قائد اعظم کا یہ خدشہ سمجھا تھا کہ ہندو اکثریت مسلمانوں کی معاشرت و ثقافت کے انفرادی نقش کو کہیں مٹا نہ دے اور دنیا کے واقعات کو دیکھ کر یہ خدشہ بے جا بھی معلوم نہیں ہوتا۔

تو کہنا یہ ہے کہ ہندوؤں کی طرف سے معاشی اور سیاسی تفاوت کی بنا بھی تو مذہبی اور معاشرتی تھی۔۔۔ ہرادی کی تحریکوں کے وقت کانگریس وغیرہ کی طرف سے صلح ہوئی اور ہم قومیت کا فرہ اس مصلحت کے تحت تھا کہ مغرب کے جمہوری تصورات کی روشنی میں حکومت اکثریت (ہندوؤں) کے ہاتھ میں آ رہی تھی۔۔۔۔۔ ورنہ پوری تاریخ میں ہندوؤں نے کسی سے ہم قومی ٹھاکا اظہار نہیں کیا۔

ہمارے ملک کے بعض اہل فکر جو مذہبی بنیادوں پر کسی قومیت کو استوار کرنے کے فنی میں نہیں، اس معاشرتی فرق کو اہمیت نہیں دینا چاہتے۔۔۔۔۔ ان کا دعویٰ ہے کہ اس ملک کے مختلف علاقوں کی معاشرت جدا ہے اور ان میں علاقائی بنیادوں پر ہندوؤں اور مسلمانوں کی معاشرت ہمیشہ ایک رہی اور اب بھی ایک ہے۔

اگرچہ یہ حضرات مذہب کو قومیت کی بنیاد نہیں ملتے لیکن اس امر سے وہ انکار نہ کر سکتے گے کہ قیام پاکستان سے قبل مسلمانوں کی اکثریت کی معاشرت ہندوؤں کی اکثریت کی معاشرت سے جدا تھی۔ بلکہ تجارت میں اب بھی جدا ہے۔ ان میں جزوی اشتراک ہو سکتا ہے مگر عمومی میلانات جدا ہیں۔ بلاشبہ انگریزوں کے آنے کے بعد انگریزی وان طبقے میں دونوں قوموں کے بعض ظاہری طویر طریقے مثلاً لباس اور فیشن ایبل زندگی میں دونوں کے اسالیب یکساں طور سے رنگی ہوتے گئے اور اب بھی ان میں یکسانی ہے۔ لیکن ہندوؤں اور مسلمانوں کی وسیع

اکثریت معاشرت میں کل بھی جدا تھی اور آج بھی جزوی اشتراک کے باوصف جدا ہے۔ ان دونوں کی معاشرہ توں کے پیچھے، ان کے مذہب تھے اور ہیں جن کے زیر اثر ڈھلے ہوئے اسالیب مستقلہ جدا رہیں گئے۔

جیسا کہ قائد اعظم نے فرمایا تھا۔ ”ان دونوں قوموں کے مابین شادی بیاہ نہیں، ان کے عوام آپس میں مل کر بلا تکلف کھانا نہیں کھا سکتے۔۔۔۔ ہندو اپنے سوا سب کو ملیچہ سمجھتے ہیں ان کا عقیدہ خدا و رسول ہی جدا نہیں بلکہ شخصی قانون جدا ہیں رسوم و رواج جدا ہیں۔۔۔۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ تاریخی پس منظر بھی جدا۔ فلسفہ حیات اور مقاصد اور نصب العین بھی جدا۔۔۔۔ ذوق و مشرب بھی جدا ہے۔“

تقصیب یہ ہے کہ دو قومی نظریے کے مخالف موجودہ صوبہ پنجاب، سندھ اور بلوچستان کو جہاں سب کسب مسلمان لیتے ہیں۔ الگ الگ معاشرتی تہذیبی منطقتے قرار دے کر انہیں الگ الگ قومیں اور قومیتیں قرار دے رہے ہیں۔ حالانکہ ان منطقوں میں ماحول کے معمولی فرق کے باوجود، مشترک اسلامی نقش معاشرت نمایاں ہے۔۔۔ مگر یہی لوگ اتنے بڑے معاشرتی تفاوت کو جو ہندوؤں اور مسلمانوں میں موجود ہے اور متعاظر اندازہ کر کے ہندو مسلم کو دو جدا معاشرتی منطقے قرار دینے سے گریز کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ اس عظیم معاشرتی فرق کے باوجود ہندو اور مسلمان ایک قوم ہو سکتے تھے۔ غیر عقلی منطق اور غیر مربوط قیاس کی اس سے بدتر مثال کہیں نہیں ملے گی۔

بیسویں صدی کی تاریخ اقوام یہ بتاتی ہے۔ کہ تہذیبی اور معاشرتی لحاظ سے اتنے وسیع تفاوت کے ہوتے ہوئے کسی جگہ کے مختلف طبقات میں ایسی یک جہتی کہیں ظہور میں نہیں آئی جو ان مختلف المعاشرت طبقوں کو ایک قومیت پر راضی کر سکتی۔

بلقان کی مثال ہمارے سامنے ہے، جرمنی کی مثال ہمارے سامنے ہے، اور اب انگلستان اور آئرلینڈ کی مثال ہمارے سامنے ہے۔ اور تازہ ترین یہ ہے کہ کینیڈا میں فرانسیسی طبقہ اس بنا پر جدا شخص کا طبردار ہے کہ اختلاف نسل کے علاوہ اس کا ذوق و مشرب، وہاں کے دوسرے طبقات سے جدا ہے۔

نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ دو قومی نظریے میں فائدہ اعظم نے جس تہذیبی و معاشرتی عنصر کا ذکر کیا تھا۔ اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

یہ بالکل ممکن تھا کہ مذہب و معاشرت کے اس فرق کے باوجود، مسلمانان ہندوستان ایک مملکت ہند میں ایک شریک کی حیثیت سے شامل ہو جاتے۔ لیکن ہندوؤں نے سیاسی طوب معاہدہ نہ کر اور میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ اگر یہ معاہدہ ہو بھی جاتی تو یہ معاشرتی و تہذیبی اختلاف اسے دیر پا نہ بننے دیتا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اتحاد کے بعد جدائی کے اسباب معاشری ہوتے یہ دوبارہ جدائی کی بنیاد پھر انہیں معاشرتی و تہذیبی اختلافات پر ہی رکھی جاتی تھی۔۔۔۔۔ کیونکہ یہ بے حد نمایاں ہیں اور اتنے کھلے ہیں کہ چار منٹ کی ملاقات ہی ان کے ظہور کے لئے ہے۔ غور فرمائیے کہ ان کے کھانے پینے کے آداب مختلف، سلام، کلام کے طریقے مختلف تو کیسے مختلف، سب کچھ مختلف۔۔۔۔۔

بڑی بات یہ ہے کہ تاریخ کے ہیرو مختلف ہیں۔ ہندوؤں کے ہیرو اشوک، بکرماجی چندر گپت، مسلمانوں کے ہیرو خالد بن ولید، صلاح الدین ایوبی، جلال الدین خوارزم شاہ، سلطان محمد فاتح وغیرہ۔

یہاں تک خبریت سمجھئے مگر جہاں ایک ہیرو دوسرے کا تاریخی دشمن ٹھہرتا ہے۔ وہ صورت حال خطرناک ہو جاتی ہے۔ محمد بن قاسم، محمود غزنوی، شہاب الدین غوری، بختیار خلجی، کانام سنئے ہی، ایک ہندو مخاطب چڑھتا ہے۔ اور سیوا جی اور بند ابراہیم کے نام ایک مسلمان ناپسندیدہ نام ہیں۔

اور سچ بول چھپتے تو عہد اسلامی کی پوری تاریخ ہند، ہندوؤں کے لئے داگر چہلے جا طور سے باعث فحش ہے۔

یہ تو بلا قصہ تاریخ کا.....، اب ذرا ذوق و شرب کی بات سینہ اور یہ ذرا باریک، ہے آغاز اس کا فن تعمیر سے کیجئے۔ مسلمانوں کا تعمیری ذوق وسعت اور خارجی عظمت کا ہے۔ اور ہندوؤں کا فن تعمیر تنگی، گچھا پن، اور داخلی تہ بہ تہ پیچیدگی کا (مثلاً مندروں کے کا منظر دیکھئے) مسلمانوں کی تعمیرات میں (SYMMETRY) پر زور دیا جاتا ہے ہندو

روابط ہیں۔ ہندو اور مسلم کا فرق گہرا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس فرق نے ہزار سال کی بھائی کے باوجود ذاتی و ذہنی اور نقطہ نظر کو عداوت رکھا۔ اور وہ آج بھی جدایں۔

آج بعض دوست پاکستان میں قبل اسلام قدیم تہذیبی علامتوں کے زور سے درادڑی اور آریائی تہذیبوں کو مقدس بنا کر، دو قومی نظریہ پاکستان کو منہدم کرنا چاہتے ہیں مگر ہر شخص جانتا کہ مسلمان رہ کر کوئی اس منطق کو قبول نہیں کر سکتا۔

اگر مسلمانانہ پاکستان بڑے اور موہن جو دھار کی تہذیبوں کو مقدس مان لیتے ہیں تو پھر عبادت کے مسلمانوں کے لئے مہابھارت کی تہذیب کیوں مقدس نہ ہوگی۔ اور خود پاکستان کے پنجاب پر رگ وید کو کیوں کر مقدس کتاب کا درجہ نہ دیا جائے گا۔

اور اگر مقصد یہی کچھ ہے کہ مسلمان ان تہذیبوں کے نام لیوا بن جائیں تو ہندوؤں کو اجازت دے دیجیے کہ تاریخ اسلام کے باب کو حذف کر دیں۔ کیونکہ مسلمانوں نے خود اپنے تبار کو دار پر خط نسخ کھینچ دیا ہے۔ جس دن ہم رگ وید کو اپنی مقدس کتاب مان لیں گے۔ ۱۔ دن سے قرآن کی ناسخا نہ عظمت کو ہم مسترد کر رہے ہوں گے۔ کیونکہ ہماری مقدس کتاب تو صرف قرآن مجید ہے

یہ سمجھنا ہوں کہ مطالعہ پاکستان کی ظاہری اور ذاتی وجہ کچھ بھی ہو اس کی اصولی اور مستحق اور گہری وجہ یہی معاشرت کا ناقابل حل اختلاف تھا جس کے زیر اثر سب دوسرے مسئلے مثلاً معاشی اور سیاسی اختلافات پیدا ہوئے۔ ان کے ہوتے ہوئے سیاسی مسئلہ حل بھی ہو جاتا تو بھی معاشرتی و معاشی مسئلہ برقرار رہتا۔ اور بالآخر یہ معاشی و معاشرتی مسئلہ ایک شدید تر تحریک پاکستان کو جنم دیتا۔

تو خلاصہ یہ ہے کہ تحریک پاکستان کے ظاہری سیاسی مسئلہ تھا۔ مگر اس کے پیچھے زبردست معاشی عوامل پیچھے چھپے اپنا کام کر رہے تھے۔ جن کی بنا پر ایک ایسا معاشرتی احساس علیحدگی تھا۔ جو جدا مذہب کے عقائد و تصورات سے ابھرا تھا۔۔۔۔۔

یہ معاشرتی احساس علیحدگی، امیر و غریب، دار اور سرمایہ دار اور سرمایہ کے اصول پر نہ تھا بلکہ مذہبی طبقہ بندی پر تھا۔ ورنہ معاملہ یوں چلتا کہ سب ہندو اور مسلمان غریب ایک طرف ہوتے

اور سب ہندو اور مسلمان امرا اور سرمایہ دار دوسری طرف۔ مگر ایسا نہیں ہوا۔ ہندو غریب اور
ایہ دونوں طبقے مسلمانوں کے بلا امتیاز غربت و امدت مخالفت تھے اور اس مخالفت کا باعث
بجز مذہبی اور معاشرتی اختلاف کے کچھ نہ تھا۔ غرض معاشرتی دیا و پسینہ تر ثقافتی حرکات
کا قیام پاکستان میں موثر ترین حصہ تھا۔

پاکستانی ثقافت

ڈاکٹر عبدالسلام خورشید

ثقافت تین چیزوں سے عبادت ہے مذہب، تاریخ اور جغرافیہ۔ تین چیزیں اسے خوبنیتی میں دل دماغ اور دھرتی۔ دل ماحول کا، اشیاء اور تصورات کو محسوس کرتا ہے۔ دماغ سوچتا ہے۔ اشیاء اور تصورات کی تراش، خراش، آراستگی و پیراستگی اور نوک چلک سٹواؤں سے مسلسل معروف رہتا ہے اور دھرتی دلوں اور دماغوں، محسوسات اور سوچ کے تبادلے اور امتزاج اور انہیں نئے نئے روپ دینے کا ایک بہت بڑا ذریعہ ہے۔ جب سے انسانی معاشرے میں لپٹی، قبیلے یا دیس کے روپ میں نظم زندگی کا آغاز ہوا ہے، ثقافت کی بنیاد مذہب ہی رہا ہے۔ کسی زلٹے میں مذہب جادوگری اور اودھام کا دوسرا نام تھا۔ چیراگ کی پرستش اور بتوں کی پوجا کا نام بنا اور اس کے بن۔ توحید کے تصور نے مذاہب کو نیا رنگ دیا۔ اس دوران میں سوچنے سمجھنے اور رہن سہن کے سارے پہلو مذہب کے تابع نہیں تھے تو کم از کم اس سے متاثر ضرور تھے۔ روحانی اور عذباتی زندگی کے پہلو بہ پہلو معاشی زندگی کو بڑی اہمیت حاصل ہے اور اس میں جغرافیہ کا دخل ہوتا ہے۔ سنگ لائچ چٹانوں میں بسنے والے انسانوں کی زندگی مختلف ہوتی ہے۔ اور ریگستانوں میں آباد انسانوں کی مختلف۔ سبز و زار پہاڑی علاقوں میں زندگی کا ایک روپ پایا جاتا ہے۔ اور میدانی علاقوں میں دوسرا۔ دیواؤں اور مندروں کے کنارے آب و لوگوں کی زندگی ایک مخصوص سانچے میں ڈھل جاتی ہے اور بے آب و گیاہ علاقوں میں زندگی کے طور طریقے بالکل مختلف ہوتے ہیں پھر یہاں میں زندگی کا رنگ ڈھنگ ایک ہوتا ہے۔ اور شہروں میں دوسرا کہ وہاں مختلف طور طریقوں کے امتزاج اور انسانوں کے میل جول سے زندگی ایک نیا روپ لے لیتی ہے۔ مذہب اور معاشی مختلف مراحل سے گزرتے ہیں۔ انہیں سے تاریخ کی ابتداء ہوتی ہے۔ زبانیں زیادہ بھی ہو سکتی ہیں۔ اور زبان ایک ہوتا ہے یا دی و ڈھانچہ ایک ہی رہتا ہے لیکن مختلف علاقوں میں اس کے انداز مختلف ہوتے ہیں۔ زبانوں کی کوکھ سے ادب

جڑ لیتا ہے۔ پہلے لوگ کہانیاں۔ پھر لوگ رومن۔ پھر لوگ گیت اور اس کے بعد تحریری ادب۔ انسانوں کے میل جول سے اخلاقی قدروں کی ترتیب پلتی ہے۔ مادیات جنم لیتی ہیں۔ محبت کے باہرے میں، شجاعت کے بارے میں، مہمان نوازی کے بارے میں۔ مذہب، معاش، جغرافیہ، ادب، تفریحات، اخلاقی اقدار اور روایات ان بندھنوں کا کام دیتے ہیں جن سے ایک خطہ کے اندر رہنے والے قبائل اور شوہب ایک قوم کا روپ لیتے ہیں۔ یہیں سے قومی تشخص جنم لیتا ہے۔ یہیں سے اس کی حفاظت کے لئے اتحاد و استحکام کے سوتے پھونٹے ہیں اور ثقافتی شناخت ایک اہم عنصر بن جاتی ہے۔

پاکستان کی ثقافت کا بھی تین ہی بنیادیں ہیں۔ مذہب، تاریخ اور جغرافیہ۔ لیکن اس ملک کی ساخت ایسی ہے کہ اس کی ثقافت کو تمام دیکھ کر کمال جغرافیائی حدود کے اندر مقید کرنا مناسب نہیں کیونکہ نہ ہمارا دین مقید ہو سکتا ہے نہ تاریخ — دین اور تاریخ دونوں کی گلیاں بہت وسیع ہیں اور وہ مختلف جغرافیائی سرحدات سے ماوراء بھی ہیں۔ اس لئے قدس الشیخ محمد صالح کا یہ بیان عملِ نظریہ ہے کہ ”پاکستانی ثقافت کی جڑیں ہماری قدیم وادی سندھ کے دیہی علاقوں میں پیوست ہیں اور آخری تجربے کے مطابق جڑیں ہماری اپنی زمین میں ہی گڑی ہوئی ہیں۔“ جناب سید محمد تقی کا یہ بیان حقیقت سے بہت قریب ہے کہ ”پاکستان ہندو مسلم ثقافت کا نمونہ ہے جس میں ہند کے غلام بھی شامل ہیں اور عرب ثقافت کے بھی۔“ لیکن موصوف و جبرتی کو وہ اہمیت نہیں دیتے جس کی مستحق ہے۔

میں ان لوگوں میں سے نہیں ہوں جو سطر یا اردو کوئی جوڈائو کی تہذیبوں کو پاکستانی ثقافت سے یکسر خارج کر دیتے ہیں کیونکہ تاریخ تو بہر حال ایک حقیقت ہے جس سے گریز ممکن نہیں۔ جن خطوں پر پاکستان مشتمل ہے ان میں تاریخ نے اور تہذیب نے جو کڑیں پس وہ بہر حال ہماری تاریخ کے اجزاء ہیں۔ ان سے انحراف کا سلسلہ چلا تو منطقی نتائج ہمارے لئے خوشگوار نہیں ہوں گے۔ پھر ہمیں اسلام کی آمد سے پہلے کے اس لوگ ادب سے بھی کنارہ کش ہونا پڑے گا جو آج بھی ہمارے لوگ ادب کی روایات کا جزو ہے، مثلاً پنجاب میں راجہ رسلو کی لوگ داستان اور پورن بجکت کا قصہ۔ بعض ایسی اخلاقی قدروں کے امین ہیں جو ہمارے ثقافتی ورثے میں شامل ہیں۔ بہر حال یہ چیز مر اسرط ہے کہ اسلام کی آمد سے پہلے کے ثقافتی مظاہر کو کلیدی اہمیت دی جائے اور

تجاوزات کا یہ عالم ہو کہ کوئٹہ اور اس کی کتاب اور سندھ شاستر کو بھی پاکستانی ثقافت کے باعث غزوہ جہاد کے عناصر میں شامل کر دیا جائے۔

پاکستان اسلام کی تباہی پر وجود میں آیا۔ اس لئے اس کا سب سے بڑا ورثہ اسلامی ثقافت ہے۔ اسلامی ثقافت کو مسلمانوں کی ثقافت سے عین گونا گونا گویا ہے۔ ”اسلامی ثقافت“، نظریاتی ثقافت ہے اور مسلمانوں کی ثقافت سے وہ ثقافتی مظاہر ملادیں جو اسلامی ثقافت کے ڈھانچے کے اندر رہتے ہوئے مختلف مسلمان قوموں کے علمی، فکری اور تہذیبی افکار و عمل سے اجڑے۔ اسلامی ثقافت کی روح جگہ تا جگہ برطانیہ اور استنبول سے صومالیہ تک ایک وحدت کی حامل ہے لیکن جہاں تک مسلمانوں کی ثقافت کا تعلق ہے اس کے بے شمار نمونے ہمارے سامنے موجود ہیں۔ مثلاً ایرانی ثقافت، ترک ثقافت، ہند مسلم ثقافت، عرب ثقافت، وسطی ایشیا کے مسلمانوں کی ثقافت، ان ثقافتوں نے بھی ایک دوسرے کو متاثر کیا اور ان کے بدن سے مسلمانوں کی نئی ثقافتوں نے جنم لیا۔ جن میں پاکستانی ثقافت بھی تمام و کمال جغرافیائی اور مذہبی حدود کے اندر مقید نہیں رہ سکتی مختلف ثقافتیں ایک دوسرے سے متاثر کرتی رہتی ہیں۔ اور آج بھی یہ عمل جاری ہے۔ ہند مسلم ثقافت نے جنم لیا۔ تو عرب ثقافت، وسطی ایشیا کے مسلمانوں کی ثقافت اور ہندو ثقافت کے امتزاج سے۔

اس سے پہلے، کہ بت کو آگے بڑھاؤں، ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ”اسلامی ثقافت“ یعنی نظریاتی ثقافت کے حدود و احوال کو کسی حد و راجعہ کو دلاں۔ اس کے لئے میں علم الامت حضرت علامہ اقبال کی کتاب ”تشکیل جدید الہیات اسلامیہ“ (خطبات مدراس) کا سہارا لوں گا۔ جس میں ایک باب اسلامی ثقافت کی روح سے مخصوص ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:-

”اسلام میں جو عنصر نبوت اپنے مزاج کامل کو پہنچ گئی لہذا اس کا خاتمہ ضروری ہو گیا۔ اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہارا پر زندگی بسر نہیں کر سکتا اس کے شعور ذات کی تکمیل ہوئی تو وہ نہیں، کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اگر دینی چیزاتی کو تسلیم نہیں کیا۔ یا مورد ثانی پادشاہت کو جائز نہیں رکھا یا بادشاہت اور تجربہ پسند دور دیا، یا عالم ظہرت اور عالم تاریخ کو علم انسانی کا سرچشمہ ٹھہرایا تو اس لئے کہ ان سب کے اندر بھی کچھ مغرب ہے۔“ اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے اقبال نے لکھا

”اگر ہم نے ختم نبوت کو مان لیا تو گو یا عقیدہ یہ سبھی مان لیا کہ اب کسی شخص کو اس دعوے کا حق نہیں پہنچتا کہ اس کے علم کا تعلق چوتھوں کسی مافوق الفطرت سرچشمے سے ہے لہذا ہمیں اس کی اطاعت لازم آتی ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو خاقیت کا تصور ایک طرح کی نفسیاتِ قوت ہے جس سے اس قسم کے دعووں کا قلع قمع ہو جاتا ہے اور جس سے مقصود یہ ہے کہ انسان کی باطنی واردات اور احوال کی دنیا میں بھی علم کسے کسے نئے راستے کھل جائیں۔ — لہذا پہلی بات جو اس بحث میں ذکر اسلامی ثقافت کی حقیقی روح کیا ہے وہ ہمارے سامنے آتی ہے۔ محسوس اور متناہی پر اس کی وہ توجہ جو اس نے علم و حکمت کی جستجو میں کی۔“

جہاں تک اسلامی ثقافت کی اس روح کا تعلق تھا کہ علم، حکمت کی جستجو اور عقل اور تجربے اور سائنسی اندازِ فکر سے شعور ذات کی تکمیل کا سامان فراہم کیا جائے تو اس سلسلے میں بڑے بڑے مسلمانوں کے دورِ اقتدار میں چنداں پیش رفت نہ ہوئی۔ کیونکہ اسلامی اقتدار نہیں تھا۔ بلکہ مسلمانوں کا سیاسی اقتدار تھا اور وہ بھی خوردنی پادشاہت کے غیر اسلامی تصور کے تحت۔ — بہر حال ثقافتی اور تہذیبی ظواہر کے اعتبار سے یہ ایک بھرپور اور تاریخی ساز و در تھا کہ اس دور میں ایک بہتر نظم و نسق وجود میں آیا۔ علوم و فنون نے نوب پایا۔ کتابیں لکھی گئیں اور کتب خانے قائم ہوئے تاریخ کے موضوع پر خصوصی توجہ دی گئی، طب کی دنیا میں انقلاب آیا اور بڑے بڑے اہلِ اجماع بھرے فارسی شاعری کو فروغ ہوا۔ اور اردو زبان کی بنیاد پڑی۔ فنونِ لطیفہ نے بہت ترقی کی۔ مغلوں نے صرف اپنے لئے نہیں۔ عوام کے لئے بھی باغات لگائے۔ جن کی سیر سے شعر و ادب، مصوری و موسیقی، روحانیت اور خدا شناسی کے میلانات کو تعقوت پہنچی تھی۔ شاعر، مصور اور صوفی یکساں طور پر ان باغوں سے تخیل، تصور اور تصوف کے اثرات اخذ کرتے تھے گویا ان باغوں کی افادیت کتب خانوں اور مدرسوں سے ہرگز کم نہ تھی۔ ”مسلمانوں نے ایک نئے فنِ تعمیر کی طرح دلی جس کی ایک زندہ و پائندہ مثال تاج محل ہے۔ مصوری اور خطاطی میں کمال پیدا کیا۔ موسیقی میں ایسی ایسی نئی راہیں نکالیں اور نئے ساز ایجاد کیے کہ موسیقی کا رنگ ہی بدل گیا یہی ہمیں بود و ماند اور غرور و دلوش میں بھی نئی لطافتیں تخلیق کیں۔ ثقافتی ظواہر کا یہ دمہ صرف ہندوستان کا نہیں پاکستان کا بھی ہے اور اس میں کوئی خطرے

کی بات نہیں ہے۔ اگر پاکستانی متحدہ امریکہ برطانیہ سے آزاد ہو کر شکسپیئر، شیپس، ملٹن اور کیٹس سے محروم نہیں اور وہ اینگلو سکس کلچر سے متاثر ہے اور اگر بلیم کے فرانسیسی علانیے کے لوگ فرانس کے ادب میں دلچسپی لے سکتے ہیں اور اگر مشرقی جرمنی، مغربی جرمنی اور آسٹریا الگ الگ مملکتیں بننے کے باوجود ایک ہی جرمن ادب سے لذت اندوز ہو سکتے ہیں اور اگر چین کے پہلو پہلو لاطینی امریکہ کی بہت سی قومیں سپینی ادب سے آسودگی کا سامان پاتی ہیں اور ان میں سے کسی کی آزادی کو خطرہ پیدا نہیں ہوتا اور اگر یورپ مختلف قوموں میں تقسیم ہونے کے باوجود ثقافتی مظاہر کے باب میں بہت سی مشترک قدروں کو تسلیم کرتا ہے۔ تو ہندوستان اور پاکستان کے ثقافتی ظواہر کے اشتراک میں کیوں خطرہ محسوس کیا جائے بالخصوص اس بات کے پیش نظر، کہ ان ثقافتی ظواہر میں مسلمانوں کا کردار غالب ہے۔

جتنی دیر مسلمانوں کا سیاسی اقتدار مستحکم رہا۔ وہ ثقافتی ظواہر سے مطمئن ہے جب سیاسی اقتدار کی بنیادیں متزلزل ہونے لگیں تو یہ محسوس کیا گیا کہ اصل چیز اسلامی ثقافت کی رو سے ہے اگر اس کا احیا نہ کیا گیا تو مسلمان ہندو اکثریت میں گم ہو کر اپنی ملی شناخت کھو بیٹھیں گے۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ کی شخصیت امبری۔ انہوں نے پادشاہت کو اسلام کے مافی القیاس قرار دیا۔ مناسی استعمال کو والدی کا سبب بتایا اور اسلامی ثقافت کے احیاء کی خاطر قرآن حکیم کو مٹاؤں کے جھڑوں سے نکالا اور انہوں نے اور ان کے خاندان کے افراد نے تشریفی مطالب کو عوام کی زبانوں میں منتقل کیا۔ ان کے ایک نمایاں مقلد سید احمد ربیلوی نے ہندوستان میں ایک نظریاتی مملکت کے قیام کے لئے جدوجہد کی۔ انگریزوں کا راج مستحکم ہوا اور مغربی جمہوری تصور است نے لیڈر کی توسید احمد خان نے محسوس کیا کہ آبادی کا میں فیصد ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کے اقتدار کی بحالی ممکن نہیں رہی۔ چنانچہ انہوں نے ایک فکری تحریک کے ذریعے مسلمانوں کے ملی اور ثقافتی شخص کو بحال کرنے کی سعی فرمائی۔ وہ علم و حکمت کی تلاش میں ذرا زیادہ دور نکل گئے اور دین کو عقل کی کسوٹی پر پرکھتے پرکھتے جمادات کے مرکب ہو گئے لیکن تہذیبی دائرے میں ان کی خدمات بیش بہا تھیں۔ اس زمانے میں ثقافت کی جگہ تہذیب کا لفظ چالو تھا اور انہوں نے ”تہذیب الاخلاق“ کے پہلے نمبر (۲۴) دسمبر ۱۸۷۰ء میں ”تہذیب“ کی تعریف کرتے ہوئے لکھا:-

”اس سے مراد ہے۔ انسان کے تمام افعال ارادی اور اخلاق اور معاملات اور

معاشرت تمدن اور صرف اوقات اور علوم اور ہر قسم کے فنون و ہنر کا اعلیٰ درجہ کی عمدگی

پر پہنچانا اور ان کو نہایت خوبی اور خوش اسلوبی سے برتنا جس سے اصل خوشی اور جسمانی خوشی حاصل ہوتی ہے۔ اور ممکن اور قابل قدر و منزلت حاصل کی جاتی ہے۔ اور دست بھانپن اور انسانیت میں تیز نظیر آتی ہے۔

اس کے ساتھ ہی انہوں نے یہ بھی کہا کہ :-

”تہذیب میں مذہب کو بھی بڑا دخل حاصل ہے۔ اور اگر تہذیب کو کمال پر پہنچانا ہے۔ تو ان تمام باتوں کو ترک کیا جائے جو احکام شریعت کے مطابق نہیں ہیں اور ہمارے مذہب میں داخل ہو چکی ہیں۔“

برصغیر کے مسلمانوں کی سیاسی جدوجہد یا دوسرے الفاظ میں تحریک پاکستان کے بنیادی محرکات میں ایک تو ثقافت کی حفاظت شامل تھی۔ دوسرے، ایک ایسے سیاسی نظام کا قیام جس میں ثقافتی تشخص کی حفاظت ممکن ہو۔ آل انڈیا مسلم لیگ کے قیام سے قدامتِ علم کے جوہر نکلتے تھے۔ رہنماؤں کی تقریروں اور قومی مطالبات میں ثقافتی تشخص کی حفاظت کو سرفہرست مقام حاصل تھا۔ لیکن ثقافت کا کوئی واضح تصور سامنے آیا تو حضرت علامہ اقبال کی بدولت جنہوں نے ”تشکیل جدید الہیات اسلامیہ“، خطبہ الہ آباد اور خطوط نام فائدہ اعظم میں یہ سارا معاملہ کھول کر پیش کیا اور اس رائے کا اظہار کیا کہ :

”اس ملک میں ایک ثقافتی قوت کی حیثیت سے اسلام کی زندگی کا بہت بڑی حد

تک دائرہ طرابلس بات پر ہے کہ اسے ایک معینہ علاقے میں مرکزی حیثیت حاصل ہو۔“

اور انہوں نے خطبہ الہ آباد میں کہا :

”مجھے اس فرقہ وارانہ گرم دھب سے پیار ہے جو میری زندگی اور طرزِ عمل کا سرچشمہ ہے اور

جس نے مجھے وہ بنایا جو میں ہوں کہ اس نے مجھے مذہب دیا۔ ادب دیا۔ منکر دیا

ثقافت دی اور اس طرح میرے موجودہ شعور میں میرا پورا ماضی ایک جیتے جاگتے سرگرم

عمل عنصر کی حیثیت سے نمودار ہوا۔“

اقبال نے اس رائے کا اظہار کیا کہ :

”اسلام کے دینی نصب العین اور اس کے معاشرتی نظام میں چولی وامن کا ساتھ

ہے۔ اگر ایک کو مترک کیا جائے تو دوسرے کے استر واد کا سامان خود بخود پیدا ہو جاتا ہے۔

اور خطوط بنام قائد اعظم میں انہوں نے اس رائے کا اظہار کیا کہ
 ”اگر مسلمان قانون شریعت کی روشنی میں سوشل ڈیموکریسی قبول کر لیں تو
 یہ اسلام کی مندرجہ صورت کی طرف لوٹنے کے برابر ہوگا۔“

قرارداد لاہور کی منظوری سے دو تین سال پہلے ثقافت کا مسئلہ بڑے پھر اور انداز میں سامنے
 لایا اور یہ سلسلہ قیام پاکستان تک جاری رہا۔ جو غیر کی تقسیم کے جتنے منصوبے پیش ہوئے سبھی کا بنیادی
 نکتہ یہی تھا کہ ثقافتی شخص کی حفاظت کیونچ ہو۔ تمام رہنما اس مسئلے پر زور دیتے رہے۔ قائد اعظم
 نے اس پر کئی مرتبہ اظہار خیال کیا۔ اس سلسلے میں ان کی تقریروں سے صرف ایک اقتباس پیش کرتا ہوں۔

”مسلمان ممالکوں، تاجروں اور واعظوں کی حیثیت سے ہندوستان آئے۔ وہ
 اپنی ثقافت اور اپنی تہذیب ساتھ لائے۔ انہوں نے معنوی و سلطنتی قائم کیں۔ اور ایک
 عظیم الشان تہذیب قیام کی۔ انہوں نے برعظیم ہند کی اصلاح کی۔ اسے ایک نئے
 سلجھنے میں ڈھالا۔ آج ہندوستان کے دس کروڑ مسلمان دنیا کے کسی ایک خطے کے مقابلے
 میں سب سے بڑی منظم اسلامی آبادی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ہم ایک قوم ہیں جس کی
 ایک مخصوص ثقافت اور تہذیب، زبان اور ادب، آرٹ اور فن تعمیر، حسن قد و
 تناسب، شرعی قوانین، اخلاقی ضابطہ، رواج اور کیلنڈر، تاریخ و روایات، خیالات و خواہشات
 موجود ہیں۔ الغرض، زندگی — ساری زندگی کے بارے میں ہمارا ایک مخصوص زاویہ
 نگاہ ہے۔“

پس پاکستانی ثقافت کی دینی اور تاریخی بنیادیں ہیں۔

۱۔ اسلام کا نظریہ، جو ایک عادلانہ، منصفانہ اور استحصال سے پاک معاشرے کا ضامن ہے۔
 جس میں علم و حکمت کی تلاش اور جدید خیالات کی سائنسی چھان چٹک کی پوری گنجائش موجود ہے
 جس میں اجتہاد کے ذریعے سے، بنیادی اصولوں کے اندر رہتے ہوئے نئے خیالات کو اپنانا
 ایک پسندیدہ امر ہے۔

۲۔ پاکستانی عوام کی غالب اکثریت مسلمان ہے۔ وہ اسلام پر مکمل طور پر عمل پیرا ہو یا نہ ہو لیکن
 ہمہ سے لحد تک اس کی زندگی کی روزمرہ تفصیل اور جزئیات میں اور رسوم میں اور رہن سہن میں

اسلامی روایت کا گہرا دخل ہے

۲۔ مسلمانوں کی ثقافت کے وہ لواہر و آثار جو عرب ایلان اور وسطی ایشیا کی ثقافت اور برصغیر کے لوگوں کے ساتھ ایک ہزار سالہ اختلاط اور میل جول سے اُبھکے اور موجود ہیں اور جنہیں جزوی طور پر پاکستانی مسلمانوں نے ورثے میں پایا ہے۔

۳۔ یہ حقیقت کہ پاکستان برصغیر کے مسلمانوں کی اس صد سالہ جدوجہد کا نتیجہ ہے جس کے پس پشت اس ملی اور ثقافتی تشخص کے تحفظ اور مسلم اکثریتی علاقوں میں اس کے ارتکاز کا محرک جذبہ کار فرما تھا یہی وہ عناصر ہیں جو پاکستان کے لوگوں کو بنیادی یک جہتی اور ثقافتی تشخص عطا کرتے ہیں لیکن یہ کہانی یہیں ختم نہیں ہوتی کیونکہ ثقافتی بنیادوں میں خنجر افغانی عام کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ خنجر افغانی عناصر سے میری مراد ایک تو وہ علاقے ہیں جو پاکستان کے اجزائے ترکیبی کی حیثیت رکھتے ہیں دوسرے ان علاقوں کی آب و ہوا اور TOPOGRAPHY ہے جنہوں نے کھانے، پینے، مکان بنانے، کھیتی باڑی، معاشرتی روابط کے طور طریقوں اور تفریحات کے الگ الگ غورنے ممکن کر رکھے ہیں۔ تیسرے ان علاقوں کی وہ مادری زبانیں یا زبانیں ہیں جو علاقوں میں بسنے والوں کا اڑھنا بچھونا بنی ہوئی ہیں جو تحفہ وہ ادب ہے جو لوک کہانی، لوک گیت اور تحریری ادب کا منظر ہے اور جس میں علاقائی روح کار فرما ہے۔ بانجوں، وہ تھرتی پیار ہے۔ جو ہر انسان کو اپنی قریب ترین دھرتی سے ہوتا ہے۔ چھٹے وہ علاقائی تاریخیں ہیں جن سے حوام اس بنیاد پر روشنی مل سکتے ہیں کہ انہوں نے بیرونی اثرات کو زیادہ ذخیل ہونے سے روکا۔ یہی وہ عناصر ہیں جن سے علاقائی ثقافتیں تراویں۔ پس پاکستانی ثقافت کی بنیادوں سے مراد ہے کہ اسلام اور پاکستان کی مجموعی تاریخ اور علاقائی ثقافتوں کے رنگا رنگ پھولوں کا ایک گلدستہ۔ تیار ہوتا ہے تو بنیادی نظریے کی بنیاد پر ادب و بلاغ عام کے مسائل کی بدولت میل جول کے نتیجے میں۔ یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ پھول برقرار رہتے ہیں، ان کے رنگ برقرار رہتے ہیں۔ ان کی بو باس اور مہک برقرار رہتی ہے۔ صرف وہ ایک گلدستے میں بندھ جاتے ہیں جب تک گلدستے میں منظر آتا ہے بندھے رہتے ہیں۔ حسن نگر نہ آئے تو ٹھک ٹھک ہو جاتے ہیں۔ دانشوروں کا کام یہ ہے کہ اس حسن کو صرف برقرار رکھیں بلکہ اسے دو آتشہ کرنے کی سعی میں مصروف رہیں۔ اسی کو ثقافتی حفاظت کہتے ہیں۔ میں ان لوگوں کی نیت میں مشتبہ نہیں کرتا جو علاقائی ثقافتوں کے نشو و نما پر زور دیتے ہیں

کیونکہ اس پر زور نہ دیا جائے تو گلاستے کے بھرنے کا اندیشہ بھی ہوتا ہے۔ میں اپنے ذہن کی دیتا ہوں۔ میں نے ساری عمر اردو زبان کو ذریعہ اظہار بنایا ہے۔ اور کتابوں اور مضامین کے ڈھیر لگا دیے ہیں لیکن میں گھروں میں "اردو بولو" نہ کر سکا۔ کاشی میں ہوں بلکہ مجھے اس سے بڑھتی ہے۔ کیونکہ میری مادری زبان ہے اور پیار مادری زبان ہی میں ہو سکتا ہے پھر اردو بولتے بولتے ممکن ہو جاتی ہے۔ لیکن پنجابی زبان بولتے ہوئے ممکن نہیں ہوتی اور یہ بھی حقیقت ہے کہ اردو ادبی شاعری کے اساتذہ کے کلام سے لطف اندوز ہونے کے باوجود جب پنجابی زبان کا کوئی لوگ گیدہ سنا ہوں تو دل کے تار جھنجھٹا اٹھتے ہیں۔ تو صاحب! جب میری کمزوری کیفیت ہے۔ جس ساری عمر لاہور جیسے شہر میں گزائی جو بہت ترقی یافتہ اور علمی مرکز سمجھا جاتا ہے تو ان لوگوں کی کیا ہوگی جو علم و ادب کے مراکز سے دور یا دیہات میں آباد ہیں؟ ایسے میں ضرورت اس کہے کہ علاقائی ثقافتوں کو پھلنے پھولنے کا موقع دیا جائے۔ انہیں دبانے کی غیر ضروری سستی نہ جائے۔ بعض لوگ ان اندیشہ ہائے دور دراز میں مبتلا ہیں کہ علاقائی تقاضوں کو آگے بڑھانے میں مدد دی گئی تو وہ غالب آجائیں گی اور ثقافت کا اصل جو ہر مذہب گم ہو جائے گا۔ تو یہ عرض یہ ہے کہ اگر اس زمانے میں اصل جو ہر گم نہ ہو احباب ابلاغ عام کے وسائل موجود نہیں۔ اور سفر کی سہولتیں نہ ہوتے کے برابر تھیں اور انسانوں کے درمیان ملنے جلنے کے مواقع بہت کم تو اب کیسے گم ہو جائے گا؟ حقیقت یہ ہے کہ انگریز کے زمانے میں ایک اسلامی مملکت بنانے کی زبردست تحریک نے بستی بستی اور ٹکڑے ٹکڑے کو اپنی لپیٹ میں لے لیا اور آخر کامیابی سے ہم کنار ہو گئی۔ مذہب، بالخصوص اسلام تو اتنا سخت جان ہے کہ مذہب دشمنوں میں سالہا سال کے مذہب دشمن پروپیگنڈے اور قہلم کے باوجود لوگ مذہب سے برگشتہ نہیں ہوئے تو پاکستان جیسے ملک میں یہ کیسے بے اثر ہو سکتا ہے جہاں اللہ تعالیٰ کی حاکمیت کو آئین میں تسلیم کیا ہے اور مملکت کا دین اسلام قرار دیا گیا ہے۔

اب اردو زبان کی طرف آئیے جو بلا شک و شبہ پاکستان کے مختلف حصوں میں رابطے کا واحد ذریعہ ہے اور ہر جگہ بولی نہیں جاتی تو کم از کم بھی طرفہ جاتی ہے۔ یہ زبان یقیناً پاکستان کی ثقافتی وحدت کو مدد بنانے میں مدد دیتی ہے۔ لیکن اگر ہمارے پھر ان طبقے نے ہوش و خرد سے کام نہ لیا تو اردو پس پشت

گی اور آخر کار علاقائی زبانوں کو اپنے اپنے علاقے میں ایک ایسی سیادت حاصل ہو جائے گی جو پاکستانی
 ثقافتی وحدت کے لئے مضر ثابت ہوگی۔ مکران بلوچے کا فرض ہے کہ وہ قومی زبان کو دفتری اور سرکاری ادویاتی
 زبان بناتے تاکہ یہ زبان سارے ملک تنان کے رنگ و پے میں سرایت کر جائے اور اس طرح ثقافتی استحکام
 کا ایک اہم ذریعہ بن جائے۔ میرے نزدیک اردو کو علاقائی زبانوں سے خطرہ نہیں انگریزی زبان سے خطرہ
 ہے جس نے حکومت اور عوام کے درمیان ایک وسیع خلا پیدا کر رکھا ہے۔ بہر حال ایک بات ضرور
 کہوں گا کہ پاکستان میں اردو زبان کو اپنا چولہا لادنا پڑے گا کیونکہ اردو زبان جن بنیادی بولیوں کے سہارے
 ابھی وہ ہندوستان میں رہ گئی ہیں اور اگر ان میں سے کوئی باقی ہے تو وہ پنجابی زبان ہے۔ وقت گزرنے
 کے ساتھ ساتھ پاکستانی ادو ایک ایسا روپ لے گی جو اسے پنجابی کے ساتھ ساتھ پشتو، بلوچی،
 سندھی اور گجراتی اور کشمیری کے ساتھ بھی ہم آہنگ کر دے گی۔ اردو زبان کا دامن ان زبانوں کے بعض
 الفاظ اور محاوروں سے مالا مال ہو جائے گا۔ اس روپ میں اردو پاکستان کی ثقافتی وحدت کے لئے مزید
 قوت کا سبب بن جائے گی اور اس کی جڑیں اس دھرتی کے اندر مدد تک پھیلی جائیں گی۔

آخر میں ایک بات کہوں گا کہ آج کے دور میں، جب ابلاغ عام کے وسائل نے مواصلاتی سیالیت کی بڑھتی
 ساری دنیا کو ایک شہر، بلکہ ایک گاؤں بنا رکھا ہے۔ کوئی ثقافت اپنے خول کے اندر بند نہیں رہ سکتی ساری
 دنیا ثقافتی یلغار کا سال پیش کرتی ہے ہر ملک کی ثقافت متاثر ہو رہی ہے لیکن ثقافت کا اصل جوہر
 سلامت ہے تو یہ تبدیلی کسی خطرے کا موجب نہیں ہوگی۔

علی گڑھ کے حوالہ سے تحریک پاکستان پر ایک گفتگو

برگیڈیئر مسید نصیر الدین

پاکستان کی تحریک، دیکھا جائے تو ۱۸۵۷ء ہی سے شروع ہو گئی تھی۔ ۱۸۵۷ء مسلمانوں کے لئے دور تھا، عموماً اس سے برصغیر کے لئے مگر خصوصاً مسلمانوں کے لئے یوں کہ، انگریز خاص طور پر مسلمانوں سے تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ اس شورش کی ساری ذمہ داری مسلمانوں پر آتی ہے۔ ان حالات میں ذمہ دار نئی راہ کی تلاش میں تھے، سرسید بھی ان میں شامل تھے، ان کا بس سے بڑا مسئلہ یہ تھا کہ مسلمانوں کو طوطی پر اس مصیبت سے کیسے بچایا جائے اور حکومت وقت کے ساتھ کیوں کر مفاہمت کی راہ ہو اور یہ بھی کہ مستقبل میں ہندو مسلم تعلقات کی نوعیت کیا ہوگی، سرسید کی کتاب ”اسباب بغاوت“ پہلے کی ایک کوشش تھی جس کا بنیادی مقصد مسلمانوں کی حیثیت واضح کرنا تھا۔ سرسید عموماً کہتے ہیں کہ اسی دور ان میں فکر کی راہ متعین کرنا پڑے گی اور اس کے لئے وہ ان کی تعلیمی تربیت کو اولیت دیتے ہیں۔ اسی دوران سرسید یہ بھی محسوس کرنے لگے تھے کہ ہندو مسلمان دو علیحدہ علیحدہ قومیں ہیں جن کے اندماجی رویے مختلف ہیں، لیکن یہ بات بھی اپنی جگہ ہے کہ ۱۹۰۰ء کے شروع تک کسی کے ذہن ملکیت کا تصور نہ تھا۔ اس وقت نیلوی مسئلہ مسلمانوں کا تحفظ اور انگریزوں ہی کے زیر اثر ان کی معاشی برقرار رکھنا تھا۔ اس کے ساتھ ہی ہندو مسلم تعلقات کی نوعیت کے بارے میں بھی ایک انقلاب سرسید کئی محاذوں پر لڑ رہے تھے، ایک طرف وہ ہندوؤں کو ہر ملی تحریروں کا جواب دہ دوسری طرف انگریزوں کے سامنے مسلمانوں کا دفاع کرتے تھے، بیگانوں کے ساتھ ساتھ اپنے کا مقابلہ کرتے تھے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ مسلمانوں کو نئے عہد سے ہم آہنگ کرنے اور انہیں سے زندگی گزارنے کے لئے اپنے لاکھ مل پر عمل کرنے کی ترغیب کے لئے عقلی، علمی اور عملی۔

سرسید کے سامنے انگریزوں اور ہندوؤں دونوں ہی کی حکمت عملی تھی اور وہ ان دونوں سے بہ

ہندو سات سو سال تک محکوم رہ کر، اب اچانک مسلمانوں کے برابر ہو گئے تھے، ایسے میں مسلمانوں کو منظم کرنا اور ان کے اندر تعلیم کی ضرورت کا احساس پیدا کرنا عصر کی سب سے اہم ضرورت تھی، دوسری جانب عام مسلمانوں کی صورت یہ تھی کہ وہ انگریزی تعلیم حاصل کرنا گناہ سمجھتے تھے۔ خود میرے اپنے روکپن تک چارے گھرانے میں یہ تصور تھا کہ انگریزی طرز کے اداروں میں تعلیم حاصل کرنا اچھا فعل نہیں ہے۔ سرسید کو اس مشکل کا بھی سامنا تھا کہ مسلمانوں کے اس رویے کو کیسے ختم کیا جائے۔ وہ سمجھتے تھے کہ مسلمانوں کے لئے اب تھرا کر کا نہیں ملے گا راستہ باقی بچا ہے اور یہ راستہ اختیار کرنا اس لئے بھی ضروری تھا کہ یہ ایک واحد طریقہ تھا جس کے ذریعے فوری طور پر معاشی بددلتی سے بھی بچا جاسکتا تھا۔ مسلمانوں میں توحید کی روایت زیادہ مستحکم تھی۔ وہ فنی سپہ گری پر ہمیشہ غور کرتے تھے۔ ان کی زیادہ تعداد ملازم پیشہ تھی یا ان کا انحصار زمینی جائداد پر تھا۔ ۱۸۵۷ء کے بعد یہ دونوں سلسلے ختم ہو گئے۔ ملازمتوں کے لئے انگریزی کی ضرورت پڑی اور زمینی جائداد انگریزوں کے ہاتھوں تاراج ہو گئی اس صورت میں اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ مسلمانوں کو تعلیم کی طرف راغب کیا جائے، ملی گروہ کاٹا کے قیام کی بنیادی وجہ یہی ہے۔

ملی گروہ معنی ایک تعلیمی ادارہ نہ تھا، بلکہ ایک تحریک تھی۔ میں ۱۹۳۹ء سے ۱۹۵۱ء تک ملی گروہ میں رہا ہوں اور میں نے محسوس کیا ہے کہ ملی گروہ ایک تربیت گاہ ہے، میری اپنی ذہنی تربیت میں اس ادارہ کا بڑا ہاتھ ہے، بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ وہاں کے ماحول کا۔ ملی گروہ کا ماحول صرف ایک تعلیمی ادارے کی ضرورتوں تک محدود نہ تھا بلکہ ایک سیاسی تربیت گاہ بھی تھا۔ سرسید کے اپنے ذہن میں یہ خیال تھا کہ وہ معنی ایک تعلیمی ادارے کی بنیاد نہیں رکھ رہے بلکہ ایک تحریک کا آغاز کر رہے ہیں۔ ملی گروہ کے اساتذہ اور طلباء دونوں وقت کی ضرورتوں کو سمجھتے تھے اور وقت کی سیاست پر ان کی گہری نظر تھی، وہ ہمیشہ مسلمانوں اور اسلام کے تحفظ اور سر بلندی کے حوالے سے سوچتے اور عمل کرتے تھے۔ سرسید سمجھتے تھے کہ وہ ایک ایسے پرومٹے کی آبیاری کر رہے ہیں جو ایک تناور درخت بنے گا اور یہ حقیقت ہے کہ ۱۹۰۰ء کے بعد برصغیر میں جتنی بڑی مسلم تحریکیں شروع ہوئیں ان میں ملی گروہ کا کردار ہمیشہ نمایاں رہا۔ ۱۹۴۰ء کے بعد میں نے محسوس کیا کہ ملی گروہ کے ماحول میں ایک سمت کا تعین ہو گیا ہے۔ قائد اعظمؒ کو میں نے ۱۹۳۹ء میں پہلی بار دہلی دیکھا وہ وہاں نشر و نفاذ کے لئے تھے اور انہوں نے اردو میں تقریر کی تھی۔ ان کے جلسے کے بعد پاکستان ریزولیشن کی صدائیں گونجنے لگیں اور ان میں شدت آگئی، جیسے بھٹی بارش آہستہ آہستہ تیز اور

سلسل ہوتی چلی جاتی ہے، پھر پانی ہی پانی ہو جاتا ہے اور یہ پانی دھیرے دھیرے ایک بڑے سیلاب کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ پاکستان کا تصور شعور کا حصہ بننا چلا گیا اور ہر شخص یہ سوچنے لگا کہ اس کی منزل پاکستان ہے، اس زمانے میں علی گڑھ میں ہر طرف ہی گفتگو تھی، یہی فصنا، یہی فصنا یعنی پاکستان، پاکستان، پاکستان کے قیام کے پس منظر میں صرف سیاسی حالات ہی کارفرما نہ تھے بلکہ ثقافتی محرکات بھی تھے۔ مسلمان سمجھتے تھے کہ ہندوؤں کی اکثریت میں وہ اپنا ثقافتی تحفظ نہیں کر سکتے، انہیں ایک علیحدہ وطن کی ضرورت ہے جہاں ان کو معاشی اور ثقافتی آزادی حاصل ہو، اور ثقافتی آزادی میں زبان کو بھی ایک خاص اہمیت حاصل ہے۔ زبان محض بول چال ہی کا ایک ذریعہ نہیں ہے بلکہ ثقافت کے اظہار کا ایک مؤثر طریقہ بھی ہے۔ آپ جب کوئی زبان سیکھتے ہیں تو اس کے تمدنی اثرات سے بھی شائریہ پرتے ہیں۔ میں اپنی مثال دیتا ہوں، میرے گھر کا ماحول خالصتاً مذہبی تھا، علی گڑھ کے ماحول میں بھی اسلامی رنگ تھا۔ ہر ہوٹل میں ایک بڑا کمرہ ناز کے لئے ہوتا تھا۔ کھیلنے ہوئے جب مغرب کی غزلیں آواز کا نون میں پڑتی تو سب بھاگ کر اندر آتے، کوئی نماز پڑھے یا نہ پڑھے مگر احترام کے معاملہ میں سب کا رویہ یکساں تھا۔ مگر انگریزی ادب کے مطالعہ سے ذہنی طور پر کچھ نرم روی پیدا ہو گئی تھی، زبان کے ساتھ اس زبان کا تمدن اور ادب بھی اثر انداز ہوتی ہیں۔ علی گڑھ میں بھی ایسے کئی دور آئے، خصوصاً لباس کے سلسلے میں، انگریزوں کی تقلید یا انگریزی ہجو، تلفظ وغیرہ کی نقل، مگر ہر حال یہ کہیں نہ ہوا کہ اپنے تمدن سے مکمل دوری ہو گئی ہو۔ من حیث القوم علی گڑھ نے ہمیشہ انگریزوں سے نفرت کی۔ تمدن محض ہمارا رہنا سہنا ہی نہیں بلکہ ہمارے خیالات، افکار اور عقیدوں کا اظہار بھی ہے، میں سمجھتا ہوں کہ کلچر کی کھڑکی نہیں دیکھ سکتی، یہ ایک قدرتی عمل ہے جو وقت کے ساتھ ساتھ جاری رہتا اور اپنی صورتیں بدلتا ہے۔ کلچر کو شعوری طور پر نہ تو بنایا جاسکتا ہے نہ تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ پاکستانی کلچر کی جڑیں علاقائی زبانوں اور رہن سہن میں ہیں۔ بلوچ، سندھی، پنجابی اور پشتو ثقافتیں مل کر ہی کرپاکستانی کلچر کی تشکیل کرتی ہیں، یہ وہ چھوٹے چھوٹے دریا ہیں جو مل کر ایک بڑے سمندر کی شکل اختیار کرتے ہیں۔ پاکستانی ثقافت کی ہر حال ایک بنیادی اکائی ہے۔ یہ اکائی ہماری قومی زبان اور قومی لباس سے وجود میں آتی ہے۔ ہمارا لباس ہر صوبے میں تقریباً یکساں ہے، اسی طرح اردو قومی رابطہ کا ایک اہم ذریعہ ہے، اس وقت ہمارا سب سے بڑا مسئلہ پاکستانی قومیت

کے تصور کو مضبوط کرنا ہے۔ بھارت میں مختلف زبانیں اور مختلف ثقافتی رویے موجود ہیں، مگر وہاں
نیشنلزم کا تصور بہت مضبوط ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ بہت سے مسائل اقتصادی گڑبڑ کی وجہ سے
جمن جلتے ہیں۔ ایک صوبے کا دوسرے صوبے کو شک کی نظر سے دیکھنا اپنے پیچھے اقتصادی
بد حالی کے اثرات لئے ہوئے ہے۔ میں ساری علاقائی ثقافتوں کو احترام کا نظر سے دیکھتا ہوں اور یہ
محسوس کرتا ہوں کہ علاقائی زبانوں کے تعاون ہی سے اردو اپنی زندگی برقرار رکھ سکتی ہے۔ صحیح زبان
وہ ہے جسے لوگ بولتے ہیں۔ ایک زمانے میں دہلی اور بھونو زبان کے مرکز تھے۔ یہ دونوں دبستان
ایک دوسرے پر اعتراضات کرتے تھے، پاکستان بنا تو اردو کام کر لیا اور منتقل ہو گیا، اور ظاہر ہے
کہ یہاں کے علاقائی اثرات نے زبان کے مجموعی ڈھانچہ کو متاثر کیا، اس کے تلفظ، لہجہ اور دوسرے
روایتوں پر اثر پڑا، چنانچہ زبان کی داخلی اور خارجی دونوں صورتوں میں ہلکی سی تبدیلی ہوئی۔ میں اس تبدیلی
کو خوش گوار خیال کرتا ہوں اور سمجھتا ہوں کہ اردو کی جو شکل، تلفظ اور آواز بنی ہے وہی صحیح ہے
اب مجھے جانا ہے، کی بجائے میں نے جانا ہے، ہی درست ہے۔ اگر ہم اردو کی کسی خاص صورت
کو برقرار رکھنے پر اصرار کریں تو یہ ایک غلط قدم ہوگا۔ میری رائے میں زبان وہی زندہ رہتی ہے جسے
عوام زندہ رکھیں، خاص طبقتوں یا فرقوں کی کوششوں سے زبان کا رنگ تبدیل نہیں ہو سکتا۔ اردو کی بقا
اسی میں ہے کہ وہ اپنی علاقائی زبانوں سے تال میل کرے اور اپنی علاقائی ثقافتوں کو ساتھ لے کر چلے
کیونکہ زبان کلچر کے شخص کے اظہار کا ایک بڑا وسیلہ بھی ہے اور ادب اس کا نفیس ترین اظہار
ہے۔ پاکستانی اردو کا اپنا رنگ اور ہماری اپنی ثقافتی شکلیں ہی پاکستانی ادب کو بھارتی ادب
سے جدا کرتی ہیں، اردو تو بھارت میں بھی بولی، لکھی اور پڑھی جاتی ہے، لیکن پاکستان میں اردو کا
ماحول وہاں کے ماحول سے بالکل جدا ہے، یہ فرق دونوں کی صورتوں میں الگ الگ رنگ پیدا کرتا ہے۔
مسلمان دو حالتوں میں رہ رہا ہوتا ہے، ایک اپنی علاقائی ثقافت میں، دوسرے ملت اسلامیہ
کے اجتماعی تصور میں، جہاں تک پاکستانی ثقافت کا تعلق ہے اس کا اپنا علیحدہ تشخص ہے اور میں
اسے اپنا ناچا چاہئے، عربوں کا اپنا رہن سہن ہے، ہم بہت ساری باتوں میں ان سے مشابہت نہیں
رکھتے۔ اپنے اپنے جغرافیائی حالات، موسم اور کیفیات اپنی اپنی قوموں کے مزاج متعین کرتے ہیں،
عربوں کا اپنا ایک جغرافیائی ماحول ہے، ہمارا اپنا، ظاہر ہے کہ دونوں کی خارجی ضرورتیں الگ الگ

ہیں، اس سوال سے میں سمجھتا ہوں کہ ہم پاکستانی ہیں اور پاکستانی ثقافت ہی میں زندہ رہ سکتے ہیں، ہاں البتہ جہاں تک ملتِ اسلامیہ کے اجتماعی تصور کا معاملہ ہے تو اس کے لئے میں اپنی قومی زبان کے ساتھ ساتھ عربی زبان سے واقفیت کو ضروری خیال کرتا ہوں وجہ یہ کہ قرآن پاک تک ہماری براہِ راست رسائی کے لئے اس کا جانا ضروری ہے اور اس کے ساتھ ہی ایسا ہے ملتِ اسلامیہ میں ایک اجتماعی رابطے کا کام بھی لیا جاسکتا ہے، یہ اجتماعی رابطہ ہمارے داخلی تشخص کے ساتھ ساتھ ہماری اجتماعی پہچان کی علامت بھی ہے اور یہی بنیادی حکمت ہمارے شعور کی سمت کا تعین کرتا ہے۔

سرسید کی تحریک کا ثقافتی پس منظر

غلام عباس

سرسید کی تحریک اگرچہ گوناگوں مقامات کی حامل تھی مگر اس تحریک کی روح و اہل علم ہندوستان میں مسلم ثقافت کی حفاظت کا اساس تھا۔ قوموں کی حیات ثقافت سے وابستہ ہوتی ہے جس قوم کی ثقافت زندہ ہوگئی نہیں مر سکتی۔ جس طرح کسی زبان کی زندگی بولنے والوں کی موجودگی سے وابستہ ہے اسی طرح قوموں کی زندگی ثقافت سے وابستہ ہے۔

ثقافت دراصل قوم کی شناخت کا باعث ہے۔ یہی شناخت کسی انسانی گروہ کو قوم ہونے کا احساس دلاتی ہے۔ اگر ثقافت ہے تو قوم بھی ہے اگر قوم کی شناخت ختم ہو جائے تو قوم کا وجود مٹ جتا ہے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ قومیں ثقافت کی زندگی کا باعث بنتی ہیں مگر ثقافت کی ترویج قوموں کے عروج کا باعث بنتی ہے۔ مثلاً انگریز قوم اپنی ثقافت ہی کی بدولت ساری دنیا پر چھا گئی ہے۔ جس قوم کو اپنی ثقافت کا احساس زبان نہ رہے تو وہ قوم اپنا مقام کھو دیتی ہے۔ یہ دونوں لازم و ملزوم ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کی زندگی کا باعث ہیں۔

ہندوستان میں جب تک مسلمان برسرِ اقتدار رہے ان کی ثقافت دوسری ثقافتوں پر عادی رہی۔ محمد بن قاسم کے ساتھ لگتی کے چند مسلمان سندھ میں آئے اور یہیں آباد ہو گئے محمود غزنوی کے پے درپے حملوں نے بتدریج ہند میں چراغِ توہید روشن کیا۔ شہاب الدین غوری نے اس چراغ میں مزید روشن ڈالا جس سے اس کی روشنی میں اور اضافہ ہوا دیکھتے ہی دیکھتے بے شمار ہندو معلقہ گوشِ اسلام ہونے لگے۔ ہندو دھرم کے بارے میں مشہور ہے کہ یہ خود کسی دھرم میں ختم نہیں ہوتا باقی دھرم اس میں ختم ہو جاتے ہیں۔ یہ بات ایک حقیقت ہے کہ ہندو معاشرہ آکاس ہیل کی طرح دوسرے معاشروں کو اپنے دام میں اس طرح جکڑ لیتا ہے جیسے جیت، دھمت، شائع دھرم، آریہ سماج، دیوساج سب دھرم ہندو دھرم کی جھونٹ چڑھ گئے مگر ایک دھرم مٹا سنے آیا ہے ہندو دھمت اپنے اندر ختم نہ کر سکا ہندو دھرم نے اگرچہ گمراہی سے نکلنے کی کوشش

کی مگر یہ ترنوالہ نہیں تھا یہ تو لالہ کادین تھا تو جیسے کہ لفظ تھا بھلا ہندو دھرم اسے نکلنے میں کامیاب کیسے ہوتا جتنی کوشش اسے ختم کرنے میں صرف کرتا اتنے ہی اس کے اچھا افراد دھرم سے برگشتہ ہو کر حلقہ باسلام ہو جاتے۔ دیکھتے ہی دیکھتے کروڑوں ہندو مسلمان بن گئے۔

قدرت نے ہندوستان کی سیاسی باگ ڈور بھی مسلمانوں کے ہاتھ میں دے دی۔ اگر ہندو بزرگ و سرکار کو ختم کرنے پر آمادہ ہوا بھی تو سیاسی قوت نے اس کی ہر سازش کو ناکام بنا کر رکھ دیا۔ اس میں کوئی شبہ کہ ہندو نے ایک دن بھی ایسا نہیں گزارا جب اس نے اسلام اور اہل اسلام کو ملک سے نکال دینے ہندو بتیلینے کی کوشش نہ کی ہو۔ آریہ سماج، برہمن سماج، دیو سماج، جیسی کٹر ہندو تحریکوں سے۔ شرمی بنگھٹن اور بال دھرم گنگا تک ہندوؤں نے ہر حربہ استعمال کر کے دیکھ لیا مگر اسلام بچ چلا گیا۔

جب ہندوؤں نے عسویں کیا کہ مسلمان سیاسی قوت سے اپنی ثقافت کا دفاع کرنے میں کامیاب ہیں تو انہوں نے وفاداروں کا بھییں بدل کر غداروں کا کردار انجام دیا۔ راجہ داہر سے لے کر راج پال تک راج پال سے لے کر پریتوی راج تک۔ رانا سانگا سے لے کر باجی راؤ مرہٹے تک ہر ہندو نے اسلام سے خارج کرنے کی کوشش کی مگر یہ اس کے بس کا روگ نہیں تھا۔

جب ہندو فوجی قوت میں بھی مسلمانوں سے شکست کھا گیا تو اب منافقانہ چالوں پر اتر آیا۔ ایسا آپس میں لڑاؤ کی کوشش شروع کر دی۔ یہ کوشش بابر اور ابراہیم لودھی کی جنگ پر منتج ہوئی۔ فتح یاب ہوا تو ہندوؤں نے سکھ کا سانس لیا کہ اب ہندوستان کی باگ ڈور ان کے ہاتھ آ جائیگی مگر ہندوستان کو اپنی راجدھانی بنانے کا ارادہ کر لیا۔ رانا سانگانے اسی وقت بغاوت کر دی جسے بڑی مشکل کیا گیا۔ رانا سانگا دکن کی طرف بھاگنے میں کامیاب ہو گیا۔ مرہٹے اسی کی اولاد سے تھے جو بعد میں نئے مذاب جان بن کر ابھرے۔

بابر بکا مسلمان اور طاقت ور حکمران ثابت ہوا۔ ہندوؤں نے چپ سادھ لی۔ جب ہمایوں تو ہندوؤں نے اس کے جہانپوں کو آپس میں لڑا دیا۔ بڑی مشکل سے ہمایوں نے ان پر قابو پایا۔ ہمایوں نے اس قدر کمزور ہو گیا کہ شیر خان سے شکست کھا کر ایران میں پناہ حاصل کی۔

ہمایوں نے ایرانیوں کی مدد سے سوریوں کو شکست دی اور کھولی ہوئی سلطنت دوبارہ حا

ہی عرصہ گزرا تھا کہ ہمایوں راہی ملک عدم ہوا اب اس کا کس بیٹا جلال الدین اکبر تخت نشین ہوا چونکہ کس تھا اس لئے ہندوؤں نے اس پر دوسے ڈالنے شروع کر دیئے۔ اس کا خیال تھا کہ حکمران ہندو بن گیا تو اسلام سے نجات مل جائے گی مگر وہ ہر کوشش کو چمکے اکبر ہندو نہ ہو سکا البتہ وہ اسلام سے دلد ہو گیا اس نے ہندوؤں کے زیر اثر دین الہی راہ کیا جو دونوں مذاہب کا ملغوبہ تھا۔ اس تبدیلی سے ہندو دھرم کا تو کچھ نہ بگڑا کیونکہ وہ پہلے ہی چند رسوم پر مشتمل تھا مگر اسلام میں ذرا بھر تبدیلی بھی ناقابل برداشت ہوتی ہے اس سے اسلام کی اصل روح ختم ہو جاتی ہے۔ جیلا اللہ کے دین میں تبدیلی کی گنجائش کہاں۔

اکبر کو ہندو بنانے کی کوشش پوری طرح کامیاب نہ ہو سکی مگر کافی اثرات مرتب ہوئے اکبر نے بہت سی ہندو عورتوں سے شادیاں کیں اور ان سے اولاد بھی پیدا ہوئی۔ اکبر کا جیتا بیٹا جہانگیر بھی ہندو ماں سے تھا۔ ہندوؤں نے اسے ہندو بنانے کی پوری کوشش کی جہانگیر کی شادی بھی راجہ مان سنگھ کے بہن سے کر دی گئی جس کے بطن سے ایک لڑکا بھی پیدا ہوا جس نے اکبر کے خلات بغاوت کی اور ناکام رہا۔ جہانگیر کے متعلق ہندوؤں کو یقین تھا کہ یہ مکمل ہندو ہو گا مگر قدرت نے شیخ احمد سرہندی جیسی شخصیت کو اس کام پر مامور کیا جنہوں نے قید ہونا گوارا کر لیا مگر جہانگیر کی قیمت بدل کر رکھ دی۔ جہانگیر آہستہ آہستہ اسلام کی طرف راغب ہوتا چلا گیا اور ہندو مالکس سے یارو تر ہوتے چلے گئے۔ اتفاق سے جہانگیر کا بڑا بیٹا شاہ جہاں بھی ہندو ماں سے تھا۔ ہندوؤں نے جہانگیر کے بعد اسے ہندو بنانے کی کوششیں تیز کر دیں شاہ جہاں ہندو تو نہ ہوا مگر پکا مسلمان بھی نہ رہا۔

اورنگزیب کی وفات مسلمانوں کے لئے بہت بڑا نقصان ثابت ہوئی اس کے بیٹوں میں سے کوئی بھی اعلیٰ پائے کا حکمران نہ نکلا۔ ادھر مرہٹوں اور جاٹوں نے زور پکڑا قریب تھا کہ مغلیہ سلطنت کا پورا رخ گ ہو جاتا کہ شاہ ولی اللہ کے کہنے پر احمد شاہ ابدالی نے مرہٹوں کو زبردست شکست دے کر ضیافاندار کو بھجایا۔ چونکہ مغل کمزور ہو چکے تھے اب وہ ہندو ثقافت اور طاقت کی بھینس بنیں روک سکتے تھے اس لئے یہ خطرہ پیدا ہوا کہ مسلمانوں کے ساتھ ہندو میں وہی کیمیل کھیلا جائے گا جو اندلس میں کھیلا گیا تھا۔

قدتِ خداوندی نے مسلمانوں کو دہر زوال میں ہندو کے ظلم سے بچانے کے لئے ایک تیسری قوم کو ہندوستان کی باگ ڈور سونپ دی۔ انگریز جہانگیر کے زمانے میں تاجربن کر آئے تھے مگر انہوں نے ہندوستان پر حکمرانی حاصل کرنے کی جدوجہد شروع کر دی۔ آغا میں مسلمانوں نے مزاحمت کی مگر ان کی پیش نہ گئی آخر کار

سلطان ٹیپو شہید والی میسور کی شہادت نے انگریزوں کا میدان صاف کر دیا اب صرف دہلی پر قبضہ باقی تھا جس کا خواب ۱۸۵۷ء میں پورا ہو گیا۔ اب ہندوستان پر نہ ہندو کو سیاسی برتری حاصل رہی نہ مسلمان کو دونوں قوموں نے انگریز کو ملک بدر کرنے کی کوشش کی مگر دونوں ناکام رہے۔

ہندوؤں کا اصل مقصد ایک ہی تھا کہ کسی طرح ہندوستان میں رام راج قائم ہو تو وہ مسلم ثقافت کو بڑے اکھاڑ پیچکنے سے یہ مقصد حاصل کرنا انا آسان نہیں تھا کیونکہ ہندوؤں کا واسطہ اب مسلمانوں کی جگہ انگریزوں سے تھا۔ انگریزوں کی حکمرانی قائم ہونے سے ہندوؤں کی پوزیشن میں تو صرف اس قدر فرق آیا کہ وہ پہلے مسلمانوں کے محکوم تھے اب انگریزوں کے محکوم بن گئے مگر مسلمانوں کی پوزیشن میں زمین و آسمان کا فرق آ گیا۔ وہ ہندوستان کے بلا شرکت غیر سے صدیوں سے حکمران تھے اب وہ انگریزوں کے غلام بن گئے۔ اس تبدیلی نے انہیں کمتری کے احساس میں مبتلا کر دیا تھا۔

ہندو خوش تھے کہ غلامی قائم نہ ہو مگر پرانے حکمران تو گئے۔ انگریزوں نے مسلمانوں کو شکست دے کر ہندوؤں کا مقصد پورا کر دیا تھا۔ ہندو نے انگریزوں کی خوشامد کر کے قربت حاصل کی اور اس قربت کی بنا پر مسلمانوں کے خلاف وعدہ معات گواہ بن گئے مگر مسلمانوں کو وہ سزا ایسی دلائی کہ الامان والہ فیض۔ ہندو ہر میدان میں سلطان سے آگے نظر آنے لگے مسلمان بہت آہستہ آہستہ پس ماندہ ہوتے چلے گئے۔ ہندو تعلیم حاصل کر کے ترقی یافتہ بنتے چلے گئے۔ انگریزوں نے بھی مسلمانوں کو دشمن غیر قرار دیا اور ہندوؤں کو اقتدار کے قابل قرار دیا۔ ہندو نے ایک طرف مسلمانوں کے خلاف سازشیں شروع کر دیں اور دوسری طرف انگریزوں کو بغاوت دار کا یقین دلایا کہ فوائد حاصل کئے مگر درپردہ انہیں کمزور کرنے کی جدوجہد شروع کر دی۔

ہندو نے بجانب یاکہ مسلمان کی طرح انگریز ہمیشہ کے لئے ہندوستان کو اپنا مسکن نہیں بنا سکتے۔ سرد ملک کے باشندے گرم آب و ہوا میں زیادہ عرصہ نہیں رہ سکتے اس لئے ہندو جانا تھا کہ جلد یا بدیر انگریز یہاں سے چلا جائے گا اس کے بعد ہندوستان کے تخت پر صرف ہندو راج کرے گا اور مسلمانوں سے گن گن کر بدے لے گا۔

مسلمان اس قدر پس ماندہ ہو چکے تھے کہ ہر شرط سے بے پردا کبوتر کی طرح بلی کو دیکھ کر آنکھیں بند کئے وقت گزار رہے تھے۔ ان کے خلاف ہر قسم کا بندوبست کیا جا رہا تھا مگر وہ بے خبر تھے۔ جنگ آزادی کے بعد مسلمان ہر شعبہ زندگی میں پس ماندگی کی انتہا کو پہنچ گئے۔ ہندو نے انگریز پر ایسے ڈور سے

ڈالے کر وہ ان کے ہاتھ میں کٹھ پتلی بن کر رہ گیا۔ انڈین نیشنل کانگرس کی تشکیل نے ہندو کو سیاسی اتحاد میں سر کیا۔ وہ مسلمانوں کی نمائندگی کا بھی دعویٰ کرنے لگے یعنی بھارتوں کا رکھو لالا بھارتیا بن میٹھا۔ ہندو نے سیاست کا رخ اس طرح بدلا کہ انگریزوں سے تقویٰ سب کے لئے مگر دو سب کچھ ہندو کو۔ برطانوی طرز جمہوریت سے اکثریت ہی کو فائدہ پہنچا تھا اس لئے اسی کے گن گانے لگے۔ انگریزوں نے کچھ آئینی اصلاحات نافذ کیں جن سے ہندو ہی کو فائدہ پہنچا۔ ۱۸۹۲ء کے بلدیاتی انتخاب میں بیشتر نشستوں پر ہندو قابض ہو گئے۔ ہندوؤں نے اس نظام کی بہت تعریف کی۔ کیونکہ اس سے وہ حکمران بن سکتے تھے۔ معاشی سیاسی اور تعلیمی طور پر پسندہ مسلمان ہر بات سے بے خبر اپنے ہی ہاتھوں سے اپنی قبریں کھودنے پر مجبور تھے ان کا مرکز ختم ہو چکا تھا انہیں اس قدر تباہ کیا گیا کہ وہ وقت کا کھانا تو کھا بیٹھتا تھا مگر پر مجبور تھے۔ انگریزی زبان تعلیم بن گئی جسے طاؤں نے کفر قرار دے دیا مسلمانوں نے اس سے منہ موڑ لیا۔ تمام اعلیٰ محاذوں پر ہندو فائز تھے۔ چیراسی مالی اور چوکیارک اسیاں مسلمان پڑھ کر لے تھے۔ غرض تاریخ اپنا رخ بدل چکی تھی۔ آسمان کی بلندیوں پر آفتاب بن کر چمکنے والی قوم پشتوں کے تحت انڈیا میں گر چکی تھی۔

اس کراہتی تڑپتی قوم نے بالآخر سرسید کے ردپ میں ایک گروٹ بدلہ اس مرد مجاہد نے جب قوم کی یہ حالت دیکھی تو اس کا دل تڑپ اٹھا۔ اس نے دیکھا کہ مسلمان ایک ایسی معصیت میں گھر چکے ہیں جس کا تدارک نہ کیا گیا تو ان کا شہر اندلس کے مسلمانوں سے مختلف نہ ہوگا اس مرد مجاہد نے تنہا کمر ہمت باندھ لیا اور تہیہ کر لیا کہ وہ سینہ سپر ہو کر قوم کو اس جھنڈے سے نکلے گا۔

سرسید نے سب سے پہلے انگریزی طرز جمہوریت پر تنقید کی کہ یہ برطانیہ کے لئے تو درست ہے کیونکہ تمام آبادی عیسائی ہے۔ ہر طبقہ انتخاب سے جتنے بھی نمائندے انتخاب میں لگے لازماً عیسائی ہوں گے اور جو بھی جیتے گا عیسائی ہو گا مگر ہندوستان میں بے شمار مذاہب اور فرقے ہیں آج کل اگر مخلوط انتخابات سے نشستیں پر کی جائیں گی تو لازماً اکثریت کا میلب ہو گا۔ ہندی اکثریت ہندو کو حاصل تھی۔ اس طرح مسلمان مؤثر اقلیت ہوتے ہوئے بھی نمائندگی سے محروم ہو جاتے تھے۔ سرسید نے غور سے غور کیا کہ جب انگریز ہندوستان سے چلے جائیں گے تو وہ قومیں ایک وقت حکمران نہیں بن سکیں گی ایک حکم ہوگی دوسری حکومت برطانوی طرز جمہوریت اکثریت کو حکمرانی کا حق دیتی ہے اس میں مسلمانوں کو سوائے ابدی غلامی کے اور کیا ملے گا۔ انہوں نے کانگریسی لیڈروں سے بات چیت کی مگر ایسے ہو کر کہنا پڑا کہ کانگریس کا مکمل پروگرام اپنانا ہندوستان میں مسلمانوں کی سیاسی

موت ہے۔

سر سید نے مسلمانوں کو متحضر، مہذب، متمدن اور علوم فنون کا ماہر بنانے کے لئے ایک تحریک چلائی جس کا نام تحریک ملی گردہ ہے۔ اس تحریک کا اصل مقصد یہی تھا کہ مسلمانوں کو ہندوؤں کے ثقافتی غلبے سے بچایا جائے تاکہ ان کی ثقافت محفوظ رہے۔

مسلم ثقافت کو بچانے کے لئے انہوں نے مندرجہ ذیل اقدامات کئے۔

تعلیم کا بندوبست

سر سید نے مسلمانوں کو زبرد تعلیم سے آراستہ کرنے کے لئے بے شمار تعلیمی ادارے کھولے بشمار سوسائٹیاں اور انجمنیں بنائیں بے شمار مضامین اور تقاریر لکھیں۔ آئین بریلی گڑھ کے مقام پر ۱۸۵۰ء بانی سکول قائم کیا جہاں دینی، دسی اور یورپی علوم پر یکساں توجہ دی گئی۔ اسی کاغذ کے پرٹھے ہوئے نوجوان محمد علی جوہر اور شوکت علی کے روپ میں میدانِ عمل میں آئے اور انہوں نے ہندوؤں سے سیاسی جنگ کر کے آنکھوں کی بنیاد ڈالی۔

فرہیب

سر سید نے اسلام کو بحیثیت ایک دین کے روشناس کرایا۔ ہر مدرسہ میں دینی تعلیم لازمی تھی۔ اسلامی تہوار شان و شوکت سے منائے جاتے تھے۔ نماز روزہ اور دیگر ارکان دین کی پیروی کو ان جلات تھی۔ سر سید نے ولیم میور کی کتاب *LIFE OF MUHAMMAD* کا مدلل جواب خطبات احمدیہ کی صورت میں دیا۔ عربی سر سید نے مسلمانوں کے دلوں میں اسلام سے شدید محبت پیدا کی تاکہ وہ ہندو مت سے متاثر نہ ہوں۔

معاشرت

سر سید چاہتے تھے کہ مسلمان ایک مہذب قوم بن جائیں۔ انہوں نے برہمنی رسوم کے خلاف قلم زبانی اور رغبت سے جہر لکھا۔ رسالہ تہذیب الاخلاق میں مسلمانوں کی عادات و رسومات کو بہتر بنانے پر زور دیا۔ و

بنیادی طور پر معاشرتی مسئلے تھے انہیں بڑی رسموں سے نفرت تھی انہیں شوق تھا کہ مسلمان جذبہ ہوں۔

علوم و فنون سے آگاہی

اسلام نے علوم و فنون کے میدان میں بنی نوع انسان کی بوجہ خدمت کی ہے وہ کوئی اور دین نہیں کر سکا۔ نئی نئی ایجادات اور نئے نئے فارمولے مسلمانوں نے ایجاد کئے۔ گھڑی، جنگی آلات اور کئی خیمیں بھی مسلمانوں کی ایجاد ہیں۔ سرسید نے مسلمانوں کو اپنے اسلاف کے نقش قدم پر چلنے کی تاکید کی وہ چاہتے تھے کہ مسلمانوں میں بہترین سائنس دان، ڈاکٹر، انجینئر، پروفیسر اور سکالر پیدا ہوں۔ اس مقصد کے لئے انہوں نے ملی لکھ کا طریقہ پورا پورا بندوبست کیا تھا۔

زبان

سرسید کو احساس تھا کہ ہر قوم کی شناخت کے لئے ایک زبان کا ہونا ضروری ہے۔ تو ملی زبان بننے کے قابل انہیں صرف اردو نظر آئی جس کی حالت اس زمانے میں بہتر نہ تھی وہ صرف گری پڑی بولی تھی اس میں علم و فنون کی اصطلاحات نام کو نہیں تھیں۔ رسم الخط کوئی خاص دھندا اس کی اپنی گرامر تھی۔ ذخیرہ الفاظ بہت کم تھا۔ شاعری کے میدان میں کسی حد تک امیر تھی مگر ایک قوی زبان بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تھی سرسید نے اسے سلیس سادہ اور عام فہم بنانے کی باقاعدہ تحریک شروع کی خود بھی محنت کی اور دوسروں کو بھی جدید اردو کے لئے محنت کرنے کی ترغیب دی یہ اچھی کاوش کا نتیجہ ہے کہ آج اردو زبان بہترین زبان بن چکی ہے۔

ادب

اردو زبان ادب سے بھی خالی تھی۔ بے دے کے چند غزلوں اور قصیدوں کے دیوان اس کی کل کثافت

تھے سرسید نے نہ صرف خود بلکہ اپنے رفقا کو اس طرف مائل کیا۔ جلد ہی حالی، شبلی، چراغ علی، عن الہک وقار الہک، ذکا الدین، حبیب اللہ اور دیگر ادیبوں نے اردو زبان اور ادب کا نام مرتب سے بھر دیا۔ آج اس کا ذخیرہ ادب اس قدر وسیع ہے کہ دنیا کی ہر تہی بڑی زبان بن چکی ہے۔

اخلاق

سرید نے مسلمانوں کو خالص اسلامی آداب و اخلاق سکھانے کی کوشش کی مگر وہ تنگ نظر نہیں تھے جہاں بھی انہیں کوئی بات پسند آئی اسے اپنی قوم میں دیکھنے کی آرزو کی۔ انہوں نے تحریر و تقریر کے ذریعے اپنی قوم میں اعلیٰ اخلاقی تدریس پیدا کرنے کی کوشش کی۔

معیشت

سرید نے خالص اسلامی معیشت کا تصور دیا۔ رزقِ حلال کی رغبت، دلائل، حربوں کی مرد، اپنی مرد آپ کے سخت معاشی ضروریات کا پورا کرنا، نادار افراد کی امداد، یتیموں اور بیواؤں کو سہارا دینا، بے روزگاروں کو روزگار دیا کرنا، غرض سرید نے اہل مغرب کی طرح معیشت پرستی سے منع کیا ہے۔ محنت کی عظمت بیان کی ہے اور بے جا اسراف سے منع کیا ہے۔

اعلیٰ کردار

سرید نے انفرادی اور قومی کردار سازی پر بہت زور دیا ہے وہ نظم و ضبط، جرأت، بے ہمتی، کوشش، ایثار اور تعاون کی صفات کے شیدائی تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلمانوں کے کردار میں قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں کے کردار کی جھلک پائی جائے۔ کردار سازی پر انہوں نے اپنے ادارے میں پوری پوری توجہ دی ہے۔

سیاست

سرید صاف ستھری سیاست کے قائل تھے جس پر اسلام کی چھاپ ہو۔ سرید نے مسلمانوں کو ایک قوم قرار دیا اور احساسِ دلایا کہ سیاسی برتری حاصل کئے بغیر کوئی قوم اپنا وجود برقرار نہیں رکھ سکتی کیونکہ سیاسی برتری بہت بڑی قوت ہوتی ہے محکوم قومیں اپنے جوہر سے محروم ہو جاتی ہیں۔ انہوں نے مسلمانوں کو بروقت سیاسی بصیرت دے کر ایک آزاد وطن کا مالک بنا دیا تاکہ ہم آزاد ہیں۔ آزاد فضائل میں

اہلہاتے پھروں کی ہک سے غنوں کی چٹک اور کیوں کی ہک سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ یاد ہے
 اگر سر سید بروقت تاریخ کا رخ نہ موڑتے تو آج ہم ہندوستان کے نیم وحشی قبائل کی طرح جنگلوں میں
 زندگی گزارنے پر مجبور ہوتے۔ سر سید کی بعیرت بے پایاں نے اپنی دور بین نگاہوں سے آنے والے
 وقت کے بارے میں پہلے ہی سے راستہ تیار کر لیا تھا۔ خدا اس مردِ جلیل کو اپنے جوارِ رحمت میں
 جگہ دے۔

قیام پاکستان کے ثقافتی محرکات

غلام سرور

آر۔ سی۔ جو جعفر دار کے کہنے کے مطابق قدیم ہندوستانی تہذیب میں ادغامی صفت اس قدر گہری تھی کہ اس ملک پر ابتدائی حملہ آور اقوام میں سے یونانی، ساسکا اور انہیں رفتہ رفتہ آبادی میں جذب ہو کر اپنا تشخص پوری طرح کھو بیٹھیں لیکن یہ بات حرک افغان حملہ آوروں کے ساتھ نہ ہوئی۔ مسلمانوں کے حملہ کے ساتھ محسوس معاشرتی اور مذہبی تصورات بھی تھے جو کہ ہندوستان کے افکار سے اصولی طور پر مختلف تھے اس ملک میں آئے اور ان کا مقامی آبادی کے ساتھ ادغام ممکن نہ ہو سکا۔ مسلمانوں کی ہی انفرادیت ان کے ملی وقوفی تشخص کا سبیل بنی۔ حالانکہ ہندو قوم کیوں کے علاوہ خود مسلمانوں میں کئی ایسے عناصر پیدا ہوئے جو ہندو تصورات سے متاثر تھے لیکن اجتماعی طور پر مسلمانوں کی انفرادیت نے انہیں ہندو تہذیب و تمدن میں دغم ہونے سے بچایا۔ مسلمانوں کا یہی ملی وقوفی تشخص مطالبہ پاکستان کا باعث بن گیا۔ ۱۹۴۷ء کی جنگ آزادی کا ایک اثر یہ بھی ہوا کہ مسلمانوں کے ثقافتی مراکز بری طرح تباہ ہوئے۔ دہلی جو مسلم تہذیب و تمدن اور علم و ادب کا مرکز تھا اس کو اس طرح لوٹا گیا کہ انگریزوں نے خزانوں اور دینیوں کے لاپٹ میں گھروں کے فرش تک کھروا ڈالے۔ دہلی کی شاہی جامع مسجد سکھوں کے سپرد کر دی گئی جہاں کدہ سو رہے۔ ۵ سال کی بڑی سخت اور اذیت آمیز شرائط کے ساتھ یہ مسجد مسلمانوں کو واکزار ہوئی۔ ایسا ہی حال دوسری بڑی مساجد کے ساتھ ہوا۔ انگریز تو مسلمانوں کی عظمت کے نشان شاہی قلعہ دہلی کو بھی سار کرنا چاہتے تھے مگر اس پر خرچ بہت آتا تھا اس لئے اس پر عمل درآمد نہ ہو سکا۔

عظیم شاہی کتب خانوں کی تباہی۔ نایاب کتابوں، خطاطی اور مصوری کے نادر شاہ پاروں کی لوٹ کھسوٹ اور ان کی لندن کے عجائب گھر اور آرٹ گیلریز میں منتقل ایک دوسرا بڑا صدمہ تھا جس سے کہ ملاحظہ دوچار ہوئے۔ مرزا غالب۔ نواب ضیاء الدین خان کے کتب خانے کے متعلق رقمطراز ہیں ۲۰ ہزار نادر کتابوں کا ایک ورق بھی ملا۔ ایسا ہی حال مولانا صدر الدین کے کتب خانے کا ہوا۔

مسلم ثقافت کے دیگر مرکز فیض آباد - بریلی اور لاہور کے ساتھ بھی کچھ ایسا ہی حال ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے ثقافتی ورثے کا زیادہ تر حصہ لندن - پیرس - برلن کے عجائب گھروں اور آرٹ گیلریز میں محفوظ ہے۔

ایک قوم کو دوسری قوم میں مدغم کرنے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ اس کی زبان اور رسم الخط کو بدل دیا جائے۔ اس ہم کا آغاز ۱۸۶۷ء میں بنارس کے ہندوؤں نے اردو زبان اور فارسی رسم الخط کے خلاف ایک تحریک سے کیا۔ یہ مطالبہ ہوا کہ سرکاری دفاتر میں اردو کی بجائے ہندی زبان اور دیوناگری رسم الخط کو رائج کیا جائے۔ سنسکرت سے بھرپور یہ زبان خود ہندوؤں کی سمجھ سے بالاتر تھی لیکن چونکہ اردو فارسی مسلمانوں کی ملی و قومی تشخص کے اظہار کا ذریعہ تھیں۔ اس لئے گاندھی جی ہندی کو قومی زبان قرار دیتے رہے مقصد یہ تھا کہ اردو زبان کو ختم کر کے مسلم تہذیب و ثقافت کے اس ذریعہ اظہار کو بھی ختم کیا جائے ہندوؤں کی اس تحریک سے سرسید احمد خان جیسے لوگ جو ہندو مسلم اتحاد کے داعی تھے اس قدر دل بڑا ہٹے ہوئے کہ انہوں نے مسلمانوں کو ہندوؤں کے آئندہ اثر سے نہ صرف متنبہ کیا بلکہ اپنے مفادات کے تحفظ کے لئے ایک تنظیم کے قیام کی ضرورت پر زور دیا۔

مسلم کردار کشی کی ایک واضح مثال بنیم چند پیراجی کے ناول آئندہ ماٹھ میں ملتی ہے۔ اس ناول کا موضوع ہی مسلمان دشمنی تھا اور اس کا دل آزار ترانہ بندے ماترم، جس کے بارے میں پنڈت نہرو نے خود اعتراف کیا کہ اس کے بعض حصے واقعی مسلم آزار ہیں کو کانگریسی دور حکومت (۱۹۳۷ء - ۱۹۴۷ء) میں قومی ترانے کا مرتبہ دینے کی بھرپور کوشش ہوئی یہ کس طرح متحدہ ہندوستان (جس میں مسلمان ہندوؤں کے بعد سب سے بڑی قوم تھے) کا قومی ترانہ ہو سکتا تھا۔ جب مسلمانوں نے اس پر احتجاج کیا تو ہندوؤں نے کہا کہ یہ گیت عرصہ سے ہماری قومی جدوجہد سے وابستہ چلا آ رہا ہے اس کے ساتھ بہت سی یادیں۔ جذبات اور قربانیاں وابستہ ہیں۔ مقبول نغمے فراموش سے تخلیق نہیں ہوتے یہ تو خود بخود جذبات کی دنیا میں جنم لیتے ہیں۔ ہندو ادب میں اور انگریز مالگیر اور شہر برنیل افضل خان کو غاصب اور شیوا جی کو قومی ہیرو کے طور پر پیش کیا گیا ساسی جذبہ کے تحت مسلم قوم کو ایسی ہیما نگ شکل میں پیش کیا گیا کہ جرائم پندہ حضرات بھی معصوم نظر آتے۔

ہندو فرقہ پرست جماعتوں نے ہندوؤں میں ایسا تعصب - تنگ نظری اور مسلم دشمنی کا جذبہ پیدا

کیا کہ وہ برصغیر میں مسلم تہذیب و ثقافت کے جملہ نقوش کو یکسر ختم کرنے پر تلی گئے کہ مسلمانوں کو ہندوستان میں رہنے کی اجازت ہوگی بشرطیکہ وہ ہندووانہ نام رکھیں۔ ہندو تہوار منائیں۔ ہندو شاہیر کا احرام لہم کریں۔ ہندو وادلباس استعمال کریں۔ ہندو رسم و رواج اپنائیں اور اپنے کو مسلمان کی بجائے محمدی ہندو کہلوائیں۔ جمہوریت اور دوسرے مغربی نظریات کے زیر اثر ہندوؤں نے اپنی عدوی برتری کی بنا پر مذہب پر اثر انداز ہونے کی کوشش کی۔ نماز کے اوقات میں مسجدوں کے سامنے باجہ بجانا۔ عبادت گاہوں کی بے حرشتی۔ نمازیوں پر حملے۔ عید میلاد النبی اور محرم کے جلوسوں پر پشت باری اور سب سے بڑھ کر گائے کے ذبیحہ کا مسئلہ اور اس پر فساد عام معمول ہی گئے۔ سکولوں میں مسلمان بچوں کو مورتی کے آگے سر جھکانے اور ہاتھ جوڑنے پر مجبور کیا گیا۔ واردہ حاکم کے تحت ایسی تصانیف کتب کی تیاری کی گئی جس میں قدیم مہاجرت کی عظمت کو اجاگر کیا گیا۔ ویدیا مند کی یکم مسلمانوں بچوں میں قوی شعور و عزت و قدار کے تمام جذبات اور اساسات کو ختم کرنے کی کوشش تھی۔ کانگریسی لیڈر سوامی سید دیو کا یہ اعلان کہ ہندوستان میں ہندو تہذیب کے ذریعہ ہی سول راج قائم ہو سکتا ہے دھرم کی رو سے یہ مین ضروری ہے کہ قرآن کی تعلیم کو نابود کیا جائے اور اس کی جگہ راشٹرو دھرم کی تعلیم مسلمانوں کو دی جائے؟

مسلم قوم کے تمدنی تشخص کو دامنغ کرنے کے لئے امیر دینی کی کتاب الہند کی یہ تحریر ہی کافی ہے۔ ”یہ (ہندو) غیروں (مسلمانوں) کو ملچھ یعنی ناپاک کہتے ہیں۔ اس وجہ سے ان سے ملنا جلنا۔ شادی بیاہ کرنا۔ ان کے قریب جانا۔ ساتھ بیٹھنا اور کھانا جائز نہیں سمجھتے۔ یہ لوگ رسم و عادت میں بھی ہم سے اختلاف رکھتے ہیں اور اپنے بچوں کو ہماری ہیبت ولباس سے ڈراتے ہیں۔ یہ تو برا اگرچہ تو تحریک پاکستان سے ایک ہزار سال پہلے کی تھی لیکن تحریک پاکستان کے دور میں بھی اس میں اتنی ہی صداقت تھی۔ قائد اعظم کا یہ اعلان ہمارے قومی و ملی تشخص کی ایک مکمل تصویر پیش کرتا ہے ”ہماری تہذیب جدا۔ تمدن مختلف۔ زبان علیحدہ۔ فنون وادب۔ طرز تعمیر۔ نام اور نام رکھنے کے اصول جدا گانہ۔ قدریں اور قدروں کا شعور الگ۔ احساس تناسب جدا۔ رسم و رواج جدا۔ تعلیم مختلف۔ روایات مخصوص۔ رجحانات اور دعوے الگ میں فرق۔ غرض زندگی کے ہر شعبے میں ہمارا ناویہ نگاہ جدا اور حاصل نگاہ بھی جدا۔ ہم خود ایک قوم ہیں۔ یہی وہ عظیم ثقافتی اعتبارات ہیں جن کے تحفظ اور بقا کے لئے برصغیر کے مسلمانوں نے ایک علیحدہ وطن کا مطالبہ کیا۔

ہندو اور مسلم ثقافت کے احیاء سے دونوں قوموں کے درمیان ایک ایسی فطری پیدا ہوئی جس کا پائنا ممکن نہ تھا اور اس سیاق و سباق میں یہ سوچنا بھی ممکن نہ تھا کہ دونوں قومیں کسی مشترک مقصد کے حصول کے لئے ساتھ ساتھ رہنے کو تیار ہوں گی۔ تاریخ کا طالب علم یہ بات اچھی طرح جانتا ہے کہ ہندوستان میں آٹھ نو سو سال تک ایک ہی جغرافیائی خطہ اور آب و ہوا میں رہنے کے باوجود دونوں قوموں میں واضح حد امتیاز موجود رہا۔ دراصل تاریخ نے دونوں قوموں کے لئے الگ الگ راستے پہلے سے ہی معین کر دیئے تھے کیونکہ جب کوئی غیر مسلم دائرہ اسلام میں داخل ہوا تو وہ ایک ایسے معاشرے کا رکن بن گیا جو مخصوص تہذیب - شعائر - معاشرت - قوانین اور امتیازات کا علمبردار تھا۔

مسلم کلچر کی اساس صرف اور صرف قرآن ہے۔ وہ اپنے قوی آداب - معاشرت - اتحادی و سیاسی نظام اور اپنی تعلیمات و راہ نمائی کے لئے کسی قوم کا محتاج نہیں۔ وہ خواہ فوری اعتبار سے کتنے ہی فرقوں میں منقسم ہو مگر اصولاً ایک خدائے ایک قرآن، ایک رسول، ایک کلمہ پر متفق ضرور ہیں۔ وہ کسی دوسری قوم میں جذب نہیں ہو سکتا اُس کی یہی انفرادیت ہے جو کہ ہر دور میں قائم رہی ہے اور رہے گی۔ کانگریس اور ہندو قوم کے رہیے سے مسلمانوں پر یہ بات واضح ہو گئی کہ اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ وہ اپنے مذہب، ثقافت اور انفرادیت کو برقرار رکھنے کے لئے ایک علیحدہ وطن کا مطالبہ کریں جہاں وہ ایک ایسے معاشرے کی تشکیل تکمیل کر سکیں جہاں ان کی اپنی اقدار و روایات کا سکہ رواں دواں ہو اور اس طرح وہ اپنے ملک کو مسلم ثقافت کا صحیح امین بنا سکیں۔ برصغیر کے مسلمان اس لحاظ سے خوش نصیب تھے کہ اُن میں ایک ایسی جاندار اور محرک قوت اسلام کی صورت میں موجود تھی جس نے کہ اُن کے اس لائحہ عمل کو تیز کر دیا اور وہ اپنے لئے ایک الگ وطن بنانے میں کامیاب و کامران ہوئے۔

برصغیر میں ایک جدا گانہ ثقافتی وجود کی حیثیت سے مسلمانوں کا کیا مرتبہ تھا اور دونوں قوموں کے درمیان کیسے تعلقات تھے اس ضمن میں سر والٹر لارنس اپنی کتاب *INDIA WE SERVED* میں لکھتے ہیں: ”سرپرہاٹ (مہاراجہ ایدر) انڈین وائسرائے لارڈ کرزن کے اُس ڈنر میں شریک تھے جو کہ وائسرائے نے سر اور لیڈی والٹر لارنس کے اعزاز میں دیا تھا۔ کھانے کے بعد ہندوستان کے موجودہ حالات کے متعلق گفتگو کے دوران مہاراجہ نے کہا کہ میری خواہش ہے کہ ہندوستان میں جو مسلمان ہیں انہیں فنا کر دیا جائے میں (والٹر) نے اس تعصب کی خدمت کی اور اُن مسلمان دونوں

کا نام لیا جو میرے اور اُن کے درمیان مشترک تھے انہوں نے کہا ہاں وہ مجھے بھی پسند ہیں لیکن مجھ
 یہ زیادہ پسند ہے کہ وہ مردہ ہوں۔“

بہی وہ سماجی و ثقافتی اختلافات تھے جنہوں نے مطالبہ پاکستان کی تحریک کو متحرک کیا اور یہی و
 سماجی و ثقافتی پہلو بھی ہیں جو پاکستانی ثقافت کو ہندو ثقافت سے علیحدہ کرتے ہیں۔

پاکستان میں کلچر کا مستقبل

ڈاکٹر مٹاشیر

فنی سرگرمیاں پاکستان میں قریب قریب رک کر رہ گئی ہیں۔ سماج کے تضاد اور ان کی پیچیدگیوں نے نئے اور پرانے ادیبوں، شاعروں، اور فن کاروں کو الجھن میں مبتلا کر رکھا ہے بہت سے نئے سوال ذہن میں پیدا ہو رہے ہیں، اور بہت سے پرانے سوالوں کے نئے حل تلاش کرنے کی ضرورت محسوس ہو رہی ہے۔

برونی اقتدار ختم ہو چکنے کے بعد ”فن برائے فن“ کا نظریہ ایک نئے معنی خیز بن کر رہ گیا ہے۔ فن کار آخراً اب کس چیز سے فرار چاہتے ہیں؟ فن در دکا ملا دیا ہے۔ لیکن جب سارے درد مٹ چکے تو اب ملاو کی مزدورت کیوں؟ شاید اس لئے کہ ہم دوا کے عادی بن چکے ہیں یا کچھ نئے درد پیدا ہو گئے ہیں جن سے فن کار پناہ چاہتا ہے؟ اس سوال کے جواب میں نئی سماجی اور سیاسی قدروں کی بحث چھڑ جاتی ہے۔ اور یہ قدریں فن کے سارے منطقی جواز کو ختم کر دیتی ہیں۔ اور اس لئے ہمارے پاس اس سوال کا صرف ایک جواب رہ جاتا ہے۔ اور وہ یہ کہ فن کار ایک خلا میں کام کرتا ہے۔ اور اپنے فن میں صرف ذاتی تاثر کا اظہار کرتا ہے اور اسی لئے جائز طور پر یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ جتنا نادر تجربہ ہو گا اسی نسبت سے فن کار کی قدرت اور عظمت متعین ہو گی۔ اس طرح اگر تنہا فن کار ہی اپنے فن کی نزاکت کو سمجھتا ہے تو فن کا صحیح معیار تجربہ کی ترسیل کو نہیں بلکہ محض اس کے اظہار کو سمجھا جائے گا۔ فن حجب اس طرح سماجی قدروں سے محروم ہو جائے تو فن کار کی دنیا اس کے ذاتی تخیل کی سنسان اور ویران دنیا بن کر رہ جاتی ہے۔ لیکن اس وقت اس طرح کے فن کار ہمارا موضوع نہیں ہیں۔ ہم تو صرف معمولی فنی سرگرمیوں کے متعلق گفتگو کرنا چاہتے ہیں اور اس لئے اگر فن کے مختلف شعبوں کا ذکر الگ الگ کریں تو شاید زیادہ مفید نتیجے نکال سکیں۔

سب سے پہلے موسیقی کو لیجیے۔ جب اسلام نے سماجی حیثیت سے ہندوستان میں جڑیں بکڑیں تو موسیقی کی یہ حالت تھی کہ ایک طرف تو اسے محض قواعد و ضوابط کی پابندیوں نے جکڑ رکھا تھا۔ اور دوسری طرف وہ دلویو داسیوں اور ارباب نشاٹا کی کینز تک بن کر رہ گئی تھی۔ مسلمان دولیتوں اور مونیوں نے اسے سہارا دے کر اٹھایا اور اسے مذہبی اور روحانی تجربہ کے انھماکے کا وسیلہ بنایا۔ شوقین مزاج سرپرستوں نے اسے دنیاوی رنگ دیا اور زندگی سے قریب لائے۔ امیر خسرو کی تخلیقی فطرت نے ان دونوں چیزوں میں بہترین امتزاج پیدا کیا۔ لیکن مسلمانوں کی تمدنی زندگی کے زوال کے ساتھ موسیقی میں بھی زوال آیا۔ انگریزوں کے لئے راگوں کی موسیقی بالکل اجنبی تھی۔ اور اس لئے موسیقی ان کی سرپرستی حاصل نہ کر سکی۔ ہندو اخیار کی تحریک سے موسیقی پھر ہندو سماج میں کھوئی اور گو اس فن کے ممتاز ماحمسہ مسلمان ہی تھے۔ لیکن مسلمانوں نے سماجی حیثیت سے اسے قبول نہیں کیا۔ اور پھر غلوں کا زمانہ آگیا۔ اب موسیقی کی سرپرستی کا ذکر کامیروں کے ہاتھ میں نہیں بلکہ عوام کے ہاتھ میں آگئی تھی۔ لیکن سرپرستی اتنی براہ راست نہیں تھی کہ اس سے فوری نتیجے برآمد ہو سکتے۔ اب متمدن لیکن زوال پذیر شہزادوں کے بجائے موسیقی کے سفید سیاہ کا مالک مارواڑی بن گیا۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ موسیقی جیسا کہ اللہ اس پہلے نے کسی اور موقع پر اسی سلسلہ میں کہا ہے۔ یہ محض بوالہوس کی تسکین کا آلہ کار بن کر رہ گئی۔ اس میں صرف سنی جذبات کا اظہار ہوتا ہے۔ اور حالات کا جو انداز اس وقت ہے اسے دیکھتے ہوئے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ اس انداز میں جلدی کوئی انقلاب پیدا ہو سکے گا۔ ایسے موقع پر حکومت کچھ مدد کر سکتی تھی۔ لیکن جن کے ہاتھوں میں حکومت کی باگ ڈور ہے وہ دوسرے کاموں میں لگے ہوئے ہیں۔ پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ آرٹ کے مقابلہ میں ان کا ہر فیصلہ صحیح ہو۔ اس لئے اگر ہم موسیقی کو نئی زندگی دینا یا اسے قائم رکھنا چاہتے ہیں۔ تو ضروری ہے کہ موسیقی کے کالج اور اکاڈمیاں قائم کی جائیں۔ یہی طریقہ رقص کے فن کو زندہ رکھنے کے لئے بھی ضروری ہے۔ لیکن شاید اس معاملہ میں ارباب علم و عقد کو بعض گروہوں کی طرف سے مخالفت کا اندیشہ ہو۔ اس لئے رقص کا فن چند برسوں تک یونہی ایسی کی طرف بڑھتا رہے گا۔ حالانکہ ہم شاید یہ نہیں سوچتے کہ پاکستان کے بعض جیٹی قبیلوں اور دیہاتی کسانوں میں لوگ رقص کو زندگی کی ایک بامعنی اور توانا ضرورت سمجھتے رہے ہیں۔ کیا رسول مقبولؐ نے مدینہ کی مسجد اقدس میں بیٹھ کر آم المومنین عائشہؓ کے ساتھ تلوار کا رقص نہیں دیکھا تھا؟ بیشک دنیا میں رقص

دوسروں کی بیسیوں قسمیں ہیں۔ لیکن ہم پاکستانیوں کو اپنی فنی روایات کی تشکیل جوأت اور دور بینی سے کرنی چاہیئے۔ ہم اپنے فن کو پستی سے بچانا چاہیئے۔ اور اسے اس طرح نئی زندگی دینی چاہیئے۔ کہ وہ ہماری سماجی ترقی میں مدد ثابت ہو۔ فن اور اسلام میں کوئی تضاد نہیں۔ فن کے تقریباً ہر شعبہ میں ہماری روایات بے حد شاندار ہیں۔ پاکستان ماضی کی عظمتوں کا وارث اور امین ہے۔ اگر ہم اپنے فنی ورثہ کو نئی زندگی نہ دے سکیں یا اسے ترقی کی راہیں نہ دکھا سکیں تو ہمیں پاکستانی ہونے کا کوئی حق نہیں۔ پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ رقص اور موسیقی ہمارے لئے ممنوعات نہیں ہیں۔

رقص اور موسیقی کے بعد ڈرامے کا سب سے آتا ہے۔ مسلمانوں نے ڈرامہ میں کبھی بھی پسند نہ کیا ہے۔ ہندوستان کے اسلامی عہد میں بلکہ پنج پورچھے تو پوری اسلامی تاریخ میں کوئی قابل ذکر ڈرامہ نہیں لکھا گیا۔ ہندوؤں میں بھی ڈرامائی تخلیق کا صرف ایک دور گزرا ہے۔ ہم لوگوں کو ڈرامہ سے متورٹی بہت دلچسپی مغرب سے تعلق پیدا ہونے کے بعد پیدا ہوئی۔ اور اس لئے ہمارے لئے ڈرامہ کا فن بالکل اچھوتی چیز ہے۔ اس میں ترقی کی بڑی گنجائش ہے۔ مغربی ناٹک کمیتیاں ہمارے یہاں خامی کا عیب رہی گی۔ اب تک سینما نے ایک حریف کی حیثیت سے ڈرامہ کو بہت نقصان پہنچایا ہے۔ لیکن پاکستان میں فلم سازی کی شدید کمی ممکن ہے ڈرامہ کی لبا اور تحفظ کا ایک ذریعہ بن جائے۔

سبائے خود فلم سازی کے فن کا۔ میں مخالفت نہیں ہوں لیکن اردو کے فلموں کے متعلق میری رائے کچھ اچھی نہیں۔ وہ شروع سے آخر تک بالکل نیکے ہوتے ہیں۔ اردو فلم سازی کا سارا نظام ہی گندہ ہے پروڈیوسر اور ڈسٹری بیوٹر کی زبردست گرفت نے اس میدان میں فن کے سب سے امکانات کا گھونٹ دیے۔ یہاں تک فنی نزاکت کا تعلق ہے۔ وہ ڈرامہ میں بھی کم ہوتی ہے۔ جیسا کہ آئی اے رچرڈس نے کہا ہے: ”ڈرامہ کو ناول کے مقابلہ میں زیادہ تیزی سے افسانہ بنایا اور پورا پانا اثر قائم کرنا پڑتا ہے۔ یہ کی سیٹھیاں اس سے بھی زیادہ ہیں“ اس میں ہمیشہ اس بات کا اندیشہ ہوتا ہے۔ کہ وہ خیالات کو ایک پس منظر پر رکھ کر پیش کرے۔ اس سے کوئی ایسا نہیں کر سکتا کہ فلموں کا اثر عوام پر بہت گہرا ہے۔ اور اسی لئے اگر اے میج آڈیٹوریل کی رہنمائی حاصل نہ ہو تو اتنی زبردست قوت غفلت نتیجہ پیدا کر سکتی ہے۔ اور ہمارے فلم اگر کسی اور لحاظ سے نہ سہی تو کم سے کم پر مذاقی کی اشاعت کا ایک خطرناک وسیلہ ضرور ہیں۔ پاکستان میں خصوصاً فلموں کی حالت بہت ناگوار ہے۔ پورے ملک

میں صرف ایک اسٹوڈیو ہے۔ بڑی لاگت پر بنے ہوئے فلموں کے لئے صرف پاکستان کا بازار کافی نہیں اور کرایہ کے اسٹوڈیو میں فلم بنیں گے تو لاگت کا زیادہ ہونا لازمی ہے۔ ہمارے ڈائریکٹر عموماً بے حد خرچہ ہیں اور اس لئے پروڈیوسر کو فلم خواتین وقت ہندوستانی بازار کو بھی ذہن میں رکھنا پڑے گا۔ موجودہ حالات میں کسی خالص پاکستانی فلم کی تخلیق ممکن نہیں نظر آتی ایسے ہی موقع پر لوگوں کی نظر حکومت کی طرف اٹتی ہے۔ اور حکومت نے اس سلسلہ میں اب تک کوئی قدم نہیں اٹھایا ہے۔

معصومی کی مثال میں فلم سازی کی سی ہے۔ معصومی نے ہمارے علاقوں میں ایک باقاعدہ فنی تحریک کی حیثیت کبھی بھی حاصل نہیں کی۔ صرف عبدالرحمن چغتائی کو اس سلسلہ میں بین الاقوامی شہرت حاصل ہوئی ہے۔ لیکن اکیلا چٹا سہاڑ نہیں چھوڑ سکتا۔ ہمیں معصومی اور دوسرے صورت پذیر فنون کے بہت سے باقاعدہ مددگاروں کی ضرورت ہے۔ ہمارے پورے ملک میں فنون لطیفہ اور صنعتی فنون کے مشکل سے دو ٹیک استاد ہو گئے۔ صنعتی فن تقریباً مردہ ہو چکا اور معصومی کا فن لطیفہ آخری سانس لے رہا ہے۔ اگر جلد ہی توجہ نہ کی گئی تو ہماری حالت اس میدان میں وحشیوں کی سی ہو جائے گی۔ ہمارے پاس ایسے آدمی بھی بس گنتی کے ہیں جو کتابوں کے سرورق، کتابوں کی تصویریں اور پوسٹر تیار کر سکیں۔ اچھے خطاط بھی ہمارے یہاں کچھ بہت زیادہ نہیں ہیں۔ اور فنون لطیفہ میں اچھے اترے اور اوسط درجہ کے فن کاروں کی تعداد ایک ہاتھ کی انگلیوں پر گنی جاسکتی ہے۔ حال ہی میں بک پنجاب آرٹ کونسل نے پاکستان اور بیرون پاکستان میں اشاعت کی غرض سے آرٹ کا ایک سہ ماہی رسالہ نکالنے کا ارادہ کیا تھا۔ لیکن محض اس خیال سے کہ ہمارے ملک میں اس طرح کے فنی وسائل کی شدید کمی ہے۔ اس ارادے کو ترک کر دیا گیا۔ یہ صورت حال کسی بڑی قوم کے نمایاں شان ہرگز نہیں۔ ہم جن میسوں نوجوان طالب علموں کو یورپ میں خصوصی تعلیم حاصل کرنے کے لئے بھیج رہے ہیں۔ کاشان میں سے کوئی آرٹ کی تعلیم کے لئے بھی ہو۔ معصومی کے لئے نہ ہی۔ صنعتی آرٹ ہی سہی۔ غالباً سب سے زیادہ افسوس ناک حالت فن تعمیر کی ہے۔ ماضی میں ہمارے جتنے فنی کارنامے ہیں ان میں سب سے زیادہ قابلِ فخر اور متم با نشان کارنامے اس فن میں ہیں۔ اور آج اسی میں ہم سب سے پیچھے ہیں تعمیر کا فن ایک ایسا فن ہے جس کی زندگی صرف سرپرستی پر منحصر ہے۔ اور چونکہ رعایا کے پاس اس وقت صحیح مذاق اور افراد دولت و دھن چیزوں کی کمی ہے اس لئے صرف حکومت ہی اس فن کے ابڑوں

کی سرپرستی کر سکتی ہے۔

دوسرے فردی فنون کی حالت بھی کچھ اچھی نہیں۔ جلد سازی جو کسی زمانہ میں ہمارے محبوب فن تھا اب فن کی حیثیت سے ختم ہو چکا ہے۔ نقاشی، دھات اور چڑے کا کام بھی اسی طرح ختم ہوتا جا رہا ہے جیسے سفالگری اور لکڑی کی نقاشی کا۔ ہوشیار پور وغیرہ کے کاریگروں کو فسلوات کی آمد میں نے دھڑ دھڑا کر ہٹا دیا۔ اس لئے خطرہ یہ ہے کہ اس طرح کی فنی روایات اگر ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل ہونی بند ہو جائیں گی۔ توان کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ ہو جائے گا۔ ان کا دوبارہ زندہ کرنا بہت دشوار ہوگا خاص کر اجتماعی پیمانے پر۔

مجھے اندیشہ ہے کہ ہماری ساری فنی زندگی دشت کی تندر ہو جائے گی۔ غیر قلم یا قلم اور خاص کر قلم نہیں۔ قلم یا قلم اور قلم کو ہمیشہ رشید کی فکر سے دیکھتے رہے ہیں۔ لیکن ہمدے ملک میں تو جیسے ان لوگوں کے خلاف ایک باقاعدہ سازش ہے ایسے لوگوں کو لازم بدیعت اور سیاسی بد اعتمادی کے الزامات کا نشانہ بنایا جاتا ہے۔ جماعت اور حیلہ سازی کے یہ معجزہ ادب و فن کو تہہ آب کر دینے پر تے ہیں۔ یہی وقت ہے کہ پاکستان کے ارباب علم صورت حال کا جائزہ لیں۔ انہیں بریریت کے اس حمل کا مقابلہ کرنے کے لئے ایک متحدہ محاذ بنانا چاہیے۔ پروفیسر جیٹے کی ایک جماعت بنالیا اور منشور شائع کر دینا ہی کافی نہیں۔ پاکستان میں انجمن ترقی پسند مصنفین کا جو حشر ہوا اسے ہم دیکھ چکے ہیں۔ وہ کچھ سیاسی دیوانوں کی سازش کا نشیروں آلہ کار بن کر رہ گئی ہے۔ آرٹسٹ اور مصنف صرف تخلیقی تحریکوں کے وسیلہ سے کوئی مفید کام کر سکتے ہیں۔ کسی نے بنائے اصول کے مطابق لکھ کر نہیں بلکہ اپنی ذات کے ساتھ غموں برت کر۔ پاکستان کے اکثر کھنڈے اس وقت اندھیرے میں ہیں۔ نئے حالات نے انہیں مکمل بولکھا دیا ہے۔

پاکستانی ادبیات کی تشکیل نے اردو اور غلامی کے کھنڈے والوں کو دو دھڑوں میں بانٹ دیا۔ اکثر اشتعالی اتحاد پسند سارے سکھ اور ہندو اور کچھ مسلمان لکھنے والے ہندوستان میں رہ گئے۔ دونوں ملکیتوں کو خاداری کے دعوے انہماک کی طالب تھیں۔ کشمیر کے مسئلے نے اس بات کو اور بھی اہم بنا دیا۔ چنانچہ دونوں ملکیتوں کے اشتعالیوں اور لیاریوں نے کشمیر کے معاملہ میں ہندوستان کی طرف داری کہ سجاد ظہیر نے دہلی میں لکھا۔ ”ہر ایماندار آدمی کو کشمیر اور انڈیا کے اتحاد پر خوش ہونا چاہیے۔ اور اس کے لئے کام کرنا چاہیے

”ہندو اور سکھ تو غیر ہندوستان سے اس لئے محبت کرتے تھے کہ وہ ان کا وطن تھا۔ ان یساریوں اور مہاجن وطن نے کشمیر کے پردے میں پاکستان کے خلاف سخت پروپیگنڈا کرنا شروع کر دیا۔ اور جب پاکستان کے آزاد خیال مصنفوں میں سے قیوم نگر، وحید عظیم، ضیا، فیض، بخاری، اختر رائے پوری، حسن حسکی، بارتھی اور حنیف نے اس روش کے خلاف ایک منشور جاری کیا تو پاکستان کے یساریوں نے کیونسٹ پارٹی کے نکتے وطلوں کا ساتھ چھین دیا۔ اس وقت سے پاکستان کے اردو نکتے والوں کے خیالات میں ایک طرح کا انتشار ہے۔ انجن ترقی پسند مصنفین (جس پر کیونسٹوں کا قبضہ ہے) نے اب نئے داؤں چلنے شروع کئے ہیں۔ ان کا مقصد صرف یہ ہے کہ وہ پاکستانی مصنفوں کے اتحاد اور استحکام کو ختم کر دیں۔ ادبی کام کرنے والوں کی ایک اور منظم جماعت حلقہ ارباب ذوق ہے۔ یہ لوگ خالص فن کے پرستار ہیں اور گوڈو بنی طور پر وہ وطن کی محبت سے سرشار ہیں لیکن ان کے تخلیقی کارناموں میں سماجی ماحول کا پرتو نہیں اس کے علاوہ ان گنت نکتے والے ہیں جو محض غلامی لکھ رہے ہیں۔ ان کا ذہن سرمایہ ختم ہو چکا ہے ادب وہ صرف اپنے ماضی کے کارناموں کو دہرا رہا ہے۔

افسانوی ادب کی حالت خاص کر مایوس کن ہے۔ اس صنف کے اچھے سے اچھے نکتے والے اب تک فرسودہ فرایڈیٹ کے فرضی مسائل کا مل تلاش کرنے میں لگے ہوئے ہیں۔ ان کی کہانیاں وقت اور مقام کی قیدوں سے آزاد ہیں۔ اور اس لئے قلمی بے جان، متاعروں میں زندگی کا ہر لہجہ زیادہ ہے اس لئے کہ ہنگامی انتشار جتنا ناول نگار کو مطلوب کرتا ہے شاعر کو نہیں کرتا وہ اپنے فن کو زیادہ نقصان پہنچائے بغیر بھی اپنے حال سے فرار کر کے ادبی تخلیق کر سکتا ہے۔ مجموعی حیثیت سے عقیدہ اور اعتماد کی کمی نے ادب کو سپاٹ بنا دیا ہے۔ نکتے والے پڑھنے والوں میں کوئی باہمی تعلق باقی نہیں رہا۔ اور حکومت کے بعض محکموں (ریڈیو اور پبلیشنگ کی مطبوعات) سے لکھے والوں کو جو معمولی سہارا ملتا ہے۔ اس سے سوائے اس کے ادب کچھ نہیں ہوتا کہ ان کا تخلیقی جوش کم ہو جاتا ہے۔ ہمارے ادیب انتشار کی اس دلیل سے صرف اسی صورت میں باہر نکل سکتے ہیں کہ ان کے عقائد میں دوبارہ پختگی پیدا ہو اور ان کے سامنے ایک واضح ادبی نصب العین ہو۔ میں کسی کے لئے بھی قانون بنانے کا دعویدار نہیں اور خاص کو تخلیقی فن کا وہاں کے لئے۔ لیکن میرے ذہن میں کچھ سوال پیدا ہوئے ہیں جو ممکن ہے اس ذہنی انتشار کو دور کرنے اور راستہ کو صاف کرنے

میں مدد دیں۔

۱۔ کیا آپ کو اپنے پاکستانی ہونے پر فخر ہے۔ اور کیا آپ کو پاکستان کی آئندہ غلٹ پر پورا مجروحہ ہے؟

۲۔ آپ پاکستان کے لئے کس انداز کا جمہوری آئین پسند کرتے ہیں؟ ترکی، امریکا، برطانیہ، یا روس میں سے کہاں کا سا؟

۳۔ آپ کے نزدیک آئین میں صولوں کو زیادہ آزادی ہونی چاہیئے یا مرکز کو زیادہ اختیارات ملنے چاہئیں۔

۴۔ کشمیر، حیدرآباد، ہندوستان، روس، اینگلو امریکی اور اسلامی ممالک کے متعلق پاکستان کی پالیسی کیا ہونی چاہیئے؟

۵۔ آپ کس چیز کے حامی ہیں — سرمایہ داری، مکمل اشتراکیت یا برطانوی مزدور جماعت کی تدریجیت کے؟۔

ان سوالوں کے جواب لکھنے والوں کو عصری مسائل سے متعلق اپنا صحیح نقطہ نظر متعین کرنے میں مدد دیں گے۔ ان کے جواب ان کے نزدیک خواہ کچھ بھی ہیں لیکن اس صورت میں ملک کی سماجی زندگی کے متعلق ان کے نقطہ نظر میں الجھن کم ہو جائے گی۔ اور انہیں اس نقطہ نظر پر اعتماد ہوگا کہ سب لکھنے والوں پر ایک ہی سیاسی مسلک کی پابندی لازمی نہیں۔ لیکن ان کا ادبی انداز اور نصب العین یقینی طور پر واضح ہونا چاہیئے۔

ہمارے افسانوی ادب میں صحیح مقامی فضا کا احساس بالکل نہیں۔ ہمیں اس پر پوری توجہ کرنے کی ضرورت ہے۔ اپنے ملک سے ہمیں جو محبت ہے۔ اس کا اظہار مقامی فضا کے گہرے مشاہدہ اور مطالعہ کی صورت میں ہونا چاہیئے۔ مقامی خصوصیات سے محبت اور لگاؤ پیدا ہوگا۔ تو ہم روزانہ زندگی کے صحیح مسائل سے قریب ہونگے۔ ہمارے آئندے کے سماجی مسائل پیدا کر دیئے ہیں۔ اور ان مسائل کی تہ میں ہمیں بے شمار ایسے تجربات مل سکتے ہیں جنہیں ہم جذباتی طور پر بے حد اثر انگیز بنا سکتے ہیں۔ جس صنعت اور تجارت پر اب تک غور مٹوں کا پورا پورا قبضہ تھا۔ وہ اب مسلمانوں کے ہاتھ میں آگئی ہے۔ اور اس واقعہ میں تخلیقی ادب

کے لئے بڑے امکانات پوشیدہ ہیں، ایسے امکانات جن میں مزاج کا لطف بھی ہے، اور المیہ کی سنجیدگی بھی۔ فسادات اور اس کے بعد پیدا ہونے والی بد اطواریاں ہمارے سماجی جسم کو گھن لگا رہی ہیں، ان پر ہمیں پوری توجہ صرف کرنی چاہیے۔ سیاسی حیلہ سازی، ملایانہ، حرص اور سماجی شکاری نئی نئی شکلیں بدل کر ہمارے سامنے آرہی ہے۔ اس کی تحلیل کی ضرورت ہے آزادی نے ان عیوب کو اور بھی ابھار دیا ہے اور طنز کو اب پہلے سے بھی زیادہ قوت سے خمیر قلم سے کام لینا پڑے گا۔ انسانی وحشت اور بربریت انسان کو اس آزادی سے اپنا شکار بنا رہی ہے کہ کہانی لکھنے والے کے سامنے اُن گنت موضوع آگئے ہیں۔ اسے ماضی کے پیش پا افتادہ راستہ کو چھوڑ کر دوسری راہوں پر چلنا پڑے گا۔ لیکن جہاں ایک طرف اس کے لئے نئے موضوعوں کا وسیع میدان کھلا ہے۔ دوسری طرف عشق و محبت کے میدان میں تنگی پیدا ہو گئی ہے۔ شہری قانون اب ہمیں عشق و محبت کے اضافوں میں بہت کم نظر آتی ہے۔ اور یہ کوئی عجیب بات نہیں کہ جس طرح لکھنے والے شہریت کی آزادی بڑھانے اور صحافت کی قانونی پابندیاں کم کرنے کے لئے آواز اٹھاتے تھے۔ اب حوروں کے حقوق کی باسبانی کے علم بردار بن رہے ہیں۔ ان کی ادبی تخلیقات اب انہیں خیالی شیش محلوں سے باہر لارہی ہیں۔ لیکن انہیں اس بات سے بچنا چاہیے کہ وہ سیاست کے میدان میں بہت دور تک آگے نہ بڑھ جائیں۔ اس میں اپنی خودی کے گم کر دینے کا اندیشہ ہے۔ اور اس سے شاید کوئی انکار نہیں کر سکا کہ فن کار کی سب سے قیمتی ملکیت اس کی خودی ہے۔ ہم اگر ذیل کے انداز پر ایک منشور بنائیں تو وہ شاید اکثر تخلیقی فن کاروں کے لئے قابل قبول ہوگا۔

ہم پاکستان کا خیر مقدم کرتے ہیں۔ اس لئے کہ اس نے ہمیں ہماری ”خودی“ عطا کی ہے۔ جتنی قوتیں پاکستان کے خلاف ہیں۔ وہ ہماری دشمن ہیں۔ ہمارے فن کی دشمن ہیں۔ ہمارے ہاتھوں میں جتنے موثر حربے ہیں۔ ہم ان سے ان دشمنوں کا مقابلہ کریں گے اور رحمت پسند قوتوں کا بھی جو ہماری آزادی کا گلا گھونٹتا چاہتی ہیں۔ اور ہماری خودی کے ارتقا کے راستہ میں رکاوٹ ڈالتی ہیں ہم یہ لڑائی محض شورش یا ہنگامہ آرائی کے انداز پر نہیں بلکہ اپنے تخلیقی حربوں کی مدد سے لڑیں گے سیاست کے افق پر بربریت کا ایک مسلک سر اٹھاتا نظر آ رہا ہے وہ ہر طرح کی فنی اور تمدنی سرگرمی کو فنا کر

دنیا چاہتا ہے۔ وہ اس مقصد کے لئے اسلام کے مقدس نام سے فائدہ اٹھانے میں بھی نہیں چوکے گا۔ ہم بربریت کے ان حامیوں پر ملامت کرتے ہیں کہ انہوں نے ہمارے اس دین کو جس نے ایسی تہذیب کی بنا ڈالی جو علم و فن میں ہمیشہ ممتاز و سرفراز رہی ہے۔ غلط مفہوم لے دیا ہے۔ ہم اسلامی تہذیب کے ان دشمنوں کو شکست دینے کا تہیہ کرتے ہیں۔

بربریت اور تمدن کی یہ جنگ میں خاتمہ تک لڑتی ہے۔ اب تک صرف بربریت ہنڈ بان کھولی ہے۔ اب وقت آگیا ہے کہ مصنف، ادا آرٹسٹ جو حقیقت میں تمدنی قدروں کے خالق ہیں میدان میں نکل آئیں۔ ضروری نہیں کہ ان کا کوئی سیاسی مسلک ہو۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ ان کا کوئی مستحکم عقیدہ ہو۔ اس مستحکم عقیدہ کی حیثیت محض ایک رائے کی نہیں بلکہ رجحان کی ہوگی بے شک آرٹسٹ کی اپنی ذاتی رائے ہو سکتی ہیں۔ لیکن ان رایوں کا اس کے فن کے موضوع سے براہ راست کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ ایک فن کار کی حیثیت ہے وہ ایک شخصی تجربہ کو درجہ بجائے خود قابل بیان نہیں ہوتا۔ دوسروں تک پہنچانا ہے۔ منطقی طور پر رجحان بھی اس طرح کے شخصی تجربہ کا لازمی نتیجہ نہیں۔ لیکن سیاسی صورت حال ایسی ہے اور عام حالات میں اتنا انتشار اور اتنی الجھن ہے کہ فن کار کے لئے بغیر کسی مستحکم عقیدہ یا رجحان کے یہ ممکن نہیں کہ وہ حقیقت کی فن کارانہ مصوری کر سکے۔ اس طرح کا عقیدہ پیدا کرنے کے لئے لازمی ہے کہ وہ بنیادی طور پر اس نصب العین کے حامی ہوں جس سے یہ عقیدہ پیدا ہوتا ہے۔ اس نصب العین کی زندگی خطرہ میں ہے خود فن کی زندگی خطرہ میں ہے۔ آرٹ کے وجود کو بھی جائز تسلیم نہیں کیا جاتا۔

مختار آنکھ مضمون کے آخر میں میراجی چاہتا ہے کہ اسی سلسلہ میں وفاداری کے مفہوم کی وضاحت کر دوں۔ ہماری وفاداری تین چیزوں کے ساتھ ہو سکتی ہے۔

۱۔ ریاست کے ساتھ۔ جو معاشی یا مذہبی جماعت کے ساتھ۔ ۲۔ اپنی ذات خاص یا ایک مخصوص طبقہ کے ساتھ۔ ریاست فرد اور جماعت دونوں کو آزادی، تحفظ اور بقا کا سرمایہ دیتی ہے۔ لیکن بنیاد کے جواز میں بعض اخلاص، عقیدہ کی پختگی اور استحکام ہی اس کی جانچ کے صحیح پیمانے ہیں۔ لیکن پاکستان جیسی نئی ریاست کے معاملہ میں اس طرح کے اکثر پیمانوں کی حیثیت محض خیالی ہے۔ اور اس لئے پاکستان کا بنیادی اس بات کا مطالبہ ہے کہ ہماری وفاداری اس

کے ساتھ غیر مشروط ہو۔ جہاں تک ادیبوں اور فن کاروں کا تعلق ہے میں خیالی ہے کہ بیرونی اقتدار سے رہا ہو کر ان کے دلوں پر ایک اتھڑاؤ کی کیفیت طاری ہے۔ ان کے دلوں میں بغاوت کا خیاا صرف اسی صورت میں پیدا ہو سکتا ہے کہ ان کی تخلیقی سرگرمیوں پر کوئی سخت زد پڑے اور ان کی آوا نہ سنی جائے۔ لیکن بے فحائی کا اخلاقی حق حاصل کرنے کے لئے انہیں پہلے وفادار ہونا پڑے گا۔ ۲۱

وقت حکومت اور فن کار دونوں کا امتحان ہے دونوں کو اس سخت امتحان کا مقابلہ ہے۔

پاکستانی تہذیب کے اجزائے ترکیبی

فیض؟ اے فیض؟

ہر قوم کی تہذیب یا کلچر کے تین پہلو ہوتے ہیں۔ ایک اس قوم کے اقدار اور احساسات اور عقائد جن میں وہ یقینی رکھتی ہے۔ دوسرے اس کے رہن سہن کے طریقے اس کے آداب اور اس کے اخلاق ظاہری اور میرے اس کے فنون۔ یہ تینوں ایک دوسرے سے منسلک ہوتے ہیں جنہیں ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا اور ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں۔ مثال کے طور پر جس معاشرے میں لوگ اپنی زندگی بسر کرتے ہیں وہ معاشرہ جن چیزوں کو حریر رکھتا ہے یا جن کو مقدس یا مستحق سمجھتا ہے اس کے مطابق وہ اپنی زندگی ڈھالنے کی کوشش کرتا ہے اور پھر جب اس معاشرے کی صورت اور اس کے حالات بدلتے ہیں۔ تو یہ اقدار بھی اس کے ساتھ بدل جاتی ہیں اور پھر انہی عقائد اور احساسات کا منہ مختلف فنون کرتا ہے ان فنون سے بھی لوگوں کے جذبات اور احساسات میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ ان میں ترمیم ہوتی رہتی ہے چنانچہ یہ تینوں عوامل ایسے ہیں جو ایک دوسرے پر اثر انداز بھی ہوتے ہیں۔ اور آپس میں منسلک بھی رہتے ہیں جب آپ قومی تہذیب کا ذکر کرتے ہیں۔ تو پھر آپ کلچر یا تہذیب کے خالصتاً پر بعض عمومی چیزوں کا اضافہ کرتے ہیں۔ یہ کہ اس قوم کی تاریخ اور جغرافیہ کیا ہے اور اس قوم کی معاشرت کا انداز کیا ہے۔ ایک قوم کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ اس کی تہذیب دوسری قوموں کی تہذیب سے جدا ہوتی ہے جس طریقے سے کلچر یا قومیت اور تہذیب بھی لازم و ملزوم ہیں۔ اس لئے کہ آپ کسی ایسی قوم کا تصور نہیں کر سکتے جس کی کوئی تہذیب نہ ہو اور نہ ہی آپ کسی تہذیب کا تصور کر سکتے ہیں جو کسی قوم یا گروہ سے وابستہ نہ ہو۔ اب یہ ساری باتیں ذہن میں رکھ کر اور فیصلہ کرنے کی کوشش کیجئے کہ پاکستان کی قومی تہذیب کی ماہیت اس کی موجودہ صورت اور اس کے اجزاء کیا ہیں؟۔

ایک بات واضح ہے کہ پاکستان کی قومی تہذیب پاکستان کی تہذیب ہے۔ یعنی اس قوم کے امتیازی

تفہات کیا ہیں جو اس کو دوسری قوموں سے مجیز کرتے ہیں۔ ایک تیز تو اس کے نام سے ہی ظاہر ہے پاکستان کی دو ملتیناری خصوصیات ہیں۔ ایک یہ کہ وہ پاکستانی ہے۔ دوسری یہ کہ اس کی اکثریت مسلمان ہے۔^{۱۸} ترکیبی عناصر ہوئے آپ کی قومیت کے۔ جس میں سے ایک کو تو پاکستانیت کہیے اور دوسرے کو عسلیت۔ اب سوال یہ ہے کہ قوموں کی تہذیب کے جوہرین پہلوہم نے متین کئے تھے یعنی تاریخ، جغرافیہ، سائنس، لغت، ان کی کیفیت پاکستانی قوم میں کیا ہے؟

یہاں سے ہماری شکلات شروع ہوتی ہیں اس لئے کہ سیاسی اعتبار سے اس گروہ کی عمر صرف ۱۹ ہے۔ جس کو قوم کہتے ہیں آج سے ۲۹ برس پہلے جب کوئی پاکستان ہی نہ تھا تو ظاہر ہے کوئی پاکستانی قوم نہ تھی۔ لیکن ۱۹۵۷ء خطہ جسے ہم پاکستان کہتے ہیں اس کی تاریخی عمر پانچ سو سالہ ہے جو کہ ہم میں خود آرو سے نشہ کرتے ہیں۔ اب پہلا مسئلہ یہ ہے کہ ان دونوں چیزوں کو یعنی دس بیس برس کی عمر کو ہم ایک دوسرے سے ملا لیں اور اس میں کسی قسم کی مطابقت پیدا کرنی چاہیے۔ سب سے پہلے ہم یہی پوچھ سکتے ہیں کہ ۱۹ پہلے جب پاکستانی قوم نہیں تھی، تو ہم کیا تھے؟ اس کے پہلے بھی تو آخر کوئی ہماری تعریف ہوگی۔ کوئی ہمارا جوا تو دیکھا تھا؟ اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ اس سے پہلے ہمارے نام کو دربار کے تھے

اور دو طرح سے، جس پہ پہچانا جاتا تھا۔ تہذیبی اعتبار سے ہمارے۔

مختلف طاقتوں کے نام تھے، یعنی ہم پنجابی، سندھی، بلوچی، چھان اور گجالی تھے، لیکن ہم پاکستانی نہیں تھے۔ سیاسی اعتبار سے ہم ہندوستانی مسلمان تھے تو اس طرح بھی پاکستانی مسلمان نہیں تھے۔ ویسے جو ہمارے علاقائی اس سے پہلے جو تعریف تھی اس کا حلقہ پاکستان سے چھوٹا تھا اور جو دوسری تعریف تھی یہی ہندوستانی مسلمان اعتبار سے تو اس کا حلقہ پاکستان کی موجودہ قوم سے زیادہ وسیع تھا۔ چنانچہ پہلی شکل جو ہمیں درپیش ہے بہت سی قوموں کو درپیش نہیں ہے یعنی ۲۹ برس میں ایک مخصوص تہذیب کے حدود حال کو بیان کرنا دور ملکوں کو یہ مشکل اس لئے درپیش نہیں ہے کہ دنیا کی بیشتر قومیں جیسے جیسے پروان چڑھتی گئیں، ان کا نشہ و ہوا گید ویسے ہی ان کی تہذیب بھی ترقی کرتی گئی اور پروان چڑھتی گئی۔ حتیٰ کہ ایک خاص وقفے کے بعد اس قومیت اور تہذیب کی شخصیت اور انفرادیت مخصوص ہو گئی۔ چنانچہ ایرانی، مصری، سوڈانی یا عراقی لوگوں جاری صیسی شکل درپیش نہیں۔

جس یہ شکل کیوں درپیش آئی؟ اس لئے کہ قوم کا تصور دنیا میں نسبتاً نیا ہے اور یہ تصور اس وقت

پیدا ہوا جبکہ پہلی دفعہ جمہوریت کا تصور پیدا ہوا۔ یہ دونوں تصورات قریب قریب دو سو برس پرانے ہیں۔ اس سے پہلے ساری دنیا میں جاگیر داری Feudal یا فوڈل نظام رائج تھا۔ اس وقت قوموں کا تصور نہیں ہوتا تھا اس وقت یا تو حسب و نسب کا تصور تھا یا نسل کا تصور تھا یا قبیلے کا تصور تھا۔ لیکن کلی طور پر کسی ایک قوم کی نسبت کا تصور نہیں تھا اور قوم کا تصور اس لئے نہیں تھا کہ اس وقت معاشرہ اس کے عوام، خواہ، امرا اور ان کی عایا میں بنا ہوا تھا اور ان دونوں طبقوں کی تہذیبیں الگ الگ تھیں۔ ان کے معاشرتی آداب بھی الگ الگ تھے ان کا آپس میں ربط سیاسی نوعیت کا تھا۔ سماجی ربط بہت کم تھا۔ چنانچہ اس زمانے میں جتنے بھی ملک اور ان میں جتنی بھی تہذیبیں تھیں وہ یا نسل کے نام پر تھیں یا نسلوں یا بلوٹا ہوں کے نام پر تھیں پہلی دفعہ کسی معاشرے کے مجموعی طور پر ایک قوم کہنے کا تصور اس وقت پیدا ہوا جب کہ مجموعی طور پر یہ سب لوگ نظر ثانی اعتبار سے برابر ہوئے اور ان کے حقوق ایک طریقے سے مساوی کئے جانے لگے، یہ اس وقت ہوا جب کہ جاگیر دارانہ نظام ختم اور اس کی بجائے جمہوری نظام یا صنفی نظام رائج ہوا۔

ہمارے ہاں یہ اس لئے نہ ہو سکا کہ پیش تر اس کے کہ ہمارے ہاں جاگیر داری یا بادشاہی نظام ترقی یافتہ صورت اختیار کرتا ہم غلام ہو گئے اور غیر ملکی حکمران یعنی انگریز ہم پر قابض ہو گئے اور انہوں نے اپنے معاشرے کی سیاسی تصور کے مطابق ہم پر محرانی شریعہ کر دی یہ عمل کوئی ایسی سے نہیں ہوا بلکہ سولہویں صدی کے بعد جبکہ یورپی ممالک طاقتور ہوئے اور انہوں نے امپیریلزم یا سامراجیت کی بنا ڈالی اور جہاں جہاں بھی وہ پہنچے انہوں نے یہ کوشش کی کہ وہ ملک معاشرتی ترقی کی جس سطح پر پہنچا ہے اس سے آگے نہ بڑھنے پائے اور اس کا نظام، جو بھی اس وقت کا نظام ہے وہ وہیں کا وہیں منجمد ہو جائے اور اس میں آگے حرکت نہ ہو سکے۔ چنانچہ اگر وہ کسی قبائلی علاقے میں پہنچے جہاں بہت ہی پرانا قبائلی نظام رائج تھا تو وہاں وہی نظام منجمد ہو کر رہ گیا اور وہ نظام وہاں پر قائم ہے اگر وہ کسی ایسے علاقے میں جا پہنچے۔ جہاں پر جاگیر داری یا فوڈل نظام رائج تھا تو انہوں نے کوشش کی کہ اس نظام کو وہیں منجمد کر دیا جائے اور اس کی معاشرتی اور سیاسی ترقی یافتہ صورتیں پیدا نہ ہوں یہی نہیں بلکہ وہ ایک قدم بھی آگے نہ بڑھے اور جس نظام پر انہوں نے قبضہ جایا۔ اس کی جو بری باتیں تھیں، جو پیچھے لے جانے والی باتیں تھیں جو پس ماندہ رکھنے والی باتیں تھیں ان کو قائم رکھا اور اس کی جو خوبیاں تھیں۔ اس میں جو محاسن تھے ان کو زائل کر دیا۔ چنانچہ ہمارے ہاں بھی یہی ہو گا کہ جب انگریز یہاں آئے تو اس وقت جو ہمارا کافی ترقی یافتہ جاگیر داری نظام یہاں لٹکا تھا۔ اس کی خوبیاں مثال کے طور پر آپس میں وضع داری، ترکہ

رکھا، مروت، انصاف پسندی، علم پروری، ہنر دوستی، سالکے خاصاں اس نظام کے انہوں نے ختم کر دیئے اور اس کی بری باتیں مثلاً دیاداری، خوشامد پسندی، تمکنت، تقدیر پسندی تو ہم پرستی، تکبر دوسروں میں ایک خاص طرح کا بیج مغلری کا جذبہ۔ ان سب برائیوں کو مستقل کر دیا۔ ان کو جاری رکھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہماری قوم ترقی کر کے اس مقام تک نہ پہنچ سکی جس کے بعد قومیت اور قومی تہذیب کے مداخل جمع طریقے سے واضح ہوتے ہیں۔ یہ تو ایک شکل تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جب انگریز یہاں سے رخصت ہوئے تو جو ہم کو ورثے میں ملا وہ پوری طرح تشکیل شدہ اور ترائیدہ اور باغ قومیت نہیں تھی۔ پوری طرح سے پختہ اور مخصوص تہذیب نہیں تھی، بلکہ اس کی بجائے جو ہم کو ملا وہ قومیت کے لئے RAW MATERIAL تھا۔ خام سالہ تھا اور اسی طرح قومی تہذیب کے بھی بکھرے ہوئے اجزائے تھے اور اس کا بھی خاں مسئلہ تھا اور اس کو تشکیل کرنے کا کام اور اس کی ذمہ داری ہم پر ڈال دی گئی جو کہ اس وقت بھی

ہماری ذمہ داری ہے جسے ہمیں کسی نہ کسی طریقے سے سرانجام دینا ہے اب یہ مشکل آپ ذہن میں رکھیے اور پھر یہ فیصلہ کرنے کی کوشش کیجیے کہ ہم ان خصائص کا جو میں نے قومی تہذیب کے بیان کئے ہیں، اپنے آپ پر کیسے اطلاق کرتے ہیں۔

پہلی بات تاریخ کی ہے کہ ہم اپنی تاریخ کہاں سے شروع کریں۔ سیاسی اعتبار سے تو ہماری عمر ۲۹ برس ہے اور تاریخی اعتبار سے ہماری سرزمین کی عمر پانچ ہزار برس ہے اب یا تو اپنی تاریخ ۵۰۰۰ برس سے شروع کریں یعنی موہنجودادو سے۔ اب تک بتنا زمانہ گزر رہا ہے، وہ ہماری تاریخ کا حصہ ہے۔ اس لئے کہ ہمارے خطے کی تاریخ دیں سے شروع ہوتی ہے اس سے چند قبا حیاتیں پیدا ہوتی ہیں، ایک تو یہ کہ اگر آپ موہنجودادو کو پالتے ہیں تو موہنجودادو کے بعد جتنے دور گزرے ہیں وہ سب آپ کو اپنی تاریخ کا حصہ ملنے پڑیں گے ان ادوار میں برہن تہذیب کا دور بھی ہے، بدھ تہذیب کا دور بھی ہے یعنی تہذیب کا دور بھی ہے۔ اگر ان تمام تاریخی ادوار کو آپ اپنی تاریخ اور اپنی تہذیب کا جزو مانتے ہیں، تو پھر آپ کو اس زمانے کے جو بڑے بڑے ہیرو ہو گزرے ہیں، منگو گزرے ہیں، فنکار ہوئے ہیں، ان کو بھی اپنے تہذیبی مورثوں میں شمار کرنا پڑے گا۔ مثلاً اشوک، چندر گپت، سکندر اعظم پورس، راجہ رسالود وغیرہ۔ اگر آپ ہیرو مانتے ہیں۔ تو پھر آپ کو اپنے سیاسی نظریات میں متورٹی بہت ترمیم بھی کرنا پڑے گی۔ کیونکہ تاریخ کا یہ جزو آپ کا ہندوستان کے ساتھ اور موجودہ بھارت کے ساتھ

مشترک ہے اور پھر یہ غلط فہمی پیدا ہونے کی گنجائش ہے کہ اصل میں تاریخ کا تھوڑا سا حصہ ہی مختلف ہے۔ باقی تاریخ وہی ہے۔ جو ان کی ہے۔ فرض کیجیے کہ آپ یہ نہیں کرتے۔ آپ اس قباحۃ سے بچنے کے لئے دوسری صورت اختیار کرتے ہیں اور اپنی تاریخ و دود اسلام سے شروع کرتے ہیں۔ محمد بن قاسم سے یعنی بجلے پانچ ہزار سال قبل سے شروع کرنے کے آٹھ سو سال بعد مسیح اپنی تاریخ شروع کرتے ہیں۔ اس میں بھی مختلف قسم کی الجھنیں ہیں۔ بڑی الجھن تو یہ ہے کہ ہمارے ہاں جو مسلمان باہر سے اس خطے میں آئے، وہ ایک تہذیب سے تعلق نہیں رکھتے تھے، بلکہ ان کا تعلق مختلف تہذیبوں سے تھا۔ پہلے عرب آئے۔ پھر محمود غزنوی کے ساتھ غزنہ اور ہرات کے ترک غلام آئے اور تغلق، خلجی، غوری پٹھان آئے اور مغل آئے۔ بیچ میں ایرانی بھی آئے۔

اب یہ جتنی تہذیبی ہیں، ان کی اپنی اپنی تاریخ ہے یعنی اگر آپ عربوں سے اپنا رشتہ ملائے ہیں، تو ان کی تاریخ امرا القیس اور متینی تک پہنچتی ہے۔ اگر آپ غوریوں سے، تغلقوں اور خلجیوں سے اپنا رشتہ ملائے ہیں، تو ان کی تاریخ چنگیز خان وغیرہ سے ملتی ہے تو سوال یہ ہے کہ ہم ان تہذیبوں میں سے جو کہ ایک تہذیب نہیں تھی (اگرچہ دین ان سب کا ایک تھا) کس قومی تہذیب کے ساتھ اپنا رشتہ جوڑیں تو ظاہر ہے کہ ہم ان میں سے کسی ایک کو فوقیت نہیں دے سکتے۔ اس لئے کہ مسلمان کی حیثیت سے تو وہ سب برابر ہیں اور ان کی تہذیبیں اپنی اپنی جگہ بڑی تہذیبیں ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی قوم ایسی نہیں ہے جو اپنی تاریخ اسلام سے شروع کرتی ہے۔ ان میں جتنی بھی مسلمان قومیں ہیں، جن میں وہ قومیں بھی شامل ہیں جو ہندوستان میں وارد ہوئیں۔ ان میں سب ہی اپنی تہذیب کو تاریخ اسلام سے پہلے سے شروع کرتے ہیں جو زیادہ Orthodox اور زیادہ جیندار لوگ ہیں۔ وہ تو حضرت آدمؑ سے شروع کرتے ہیں۔ ان میں سے جس کی نظر جہاں تک بعض کی یقینان اور قسطنطنیہ تک پہنچی۔ کسی کی ملکہ سبا تک پہنچی۔ بہر صورت وہ جسے اپنی تاریخ کا عمدہ دور سمجھتے ہیں وہ دور سیستان اور حیلہ کی بادشاہتوں کا امرا القیس اور متینی کی شاعری کا زمانہ ہے جو کہ اسلام سے پہلے کا زمانہ ہے۔ اسی طرح ایرانی ہیں جو کہ اپنی تاریخ درفش کاویانی سے شروع کرتے ہیں۔ عراقی ہیں تو بابل کی تہذیب سے اپنا سلسلہ ملائے ہیں۔ کوئی اسلامی ملک ایسا نہیں ہے جو کہ اپنی تہذیبی تاریخ و دود اسلام کی بجائے اپنے تاریخی ماضی اور اپنے ابتدائی زمانہ سے شروع نہ کرے، تو اس لئے اگر

ہم درود اسلام سے شروع کریں۔ تو دینی طور پر تو ہم اس کا جواز پیش کر سکتے ہیں، لیکن تہذیبی طور پر یہ مشکل ہو جاتا ہے۔ ہماری بہت سی چیزیں ہیں جن کا کوئی تعلق عرب سے نہیں ہے نہ کوئی تعلق اسلام سے ہے۔

چنانچہ دو مشکلیں ہیں اگر آپ پاکستانیت پر زور دیں یعنی خطہ زمین کی تاریخ پر زور تو پھر بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو ہندوستان سے مل جاتی ہیں اور اس صورت میں آپ کی تہذیب میں اسلام کا عنصر دب جاتا ہے۔ اگر اسلامیت کو واحد بنیاد قرار دیں تو پھر پاکستانیت کا عنصر دب جاتا ہے اور یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ آپ کی تہذیب اگر محض اسلامی تہذیب ہے، تو پھر ایرانی، تورانی، سوڈانی اور انڈونیشیاء والوں سے کس طرح مختلف ہے اس مشکل کو تو یہاں چھوڑیے اور آگے چلیے۔ دوسرا پہلو لیجیے، جغرافیائی پہلو۔ ہماری تہذیب کی حدود کیا ہیں، کیونکہ یہ مشکل جس کی طرف میں نے پہلے اشارہ کیا ہے، اس کی طرف ہم بعد میں لوٹ آئیں گے۔

جغرافیائی اعتبار سے ہماری تہذیب کا مرکز کیا ہے اور اس کے دائرے کے حدود کیا ہیں؟ یہاں بھی اس قسم کی مشکلات پیش آتی ہیں یعنی اگر آپ شروع سے اپنی تاریخ پر نظر ڈالیں یعنی اس خطے کی تاریخ پر جسے ہم پاکستان کہتے ہیں تو آپ دیکھیں گے کہ یہاں کئی طرح کی تہذیبیں نمودار ہوئیں، کئی طرح کی تہذیبوں نے فروغ پایا۔ سب سے پہلے جسے آپ یہاں کی خالص تہذیب کہہ سکتے ہیں۔ جس کا یہیں پہ لٹو تھا ہوا اور ولادت بھی یہیں ہوئی۔ تو وہ وادی سندھ کی تہذیب ہے یا مو، بخود ارو کی تہذیب ہے۔ جہاں تک ہماری معلومات کا تعلق ہے اس تہذیب کی ولادت یہیں ہوئی۔ لیکن اس کے حدود پاکستان کے حدود نہیں ہیں۔ اتنے لئے کہ یہ تہذیب جنوب میں۔ خلیج کے تک جو کہ ہندوستان کا حصہ ہے اور عرب میں سارے راجپوتانے تک پھیلی ہوئی تھی اور اس کے حدود وہ حد و زمین تھے جو کہ موجودہ پاکستانی سندھ کے حدود میں یہ وہ تہذیب تھی جسے اس خطے کی پہلی تہذیب کہہ سکتے ہیں۔

اس کے کوئی ایک ہزار سال بعد آریہ یہاں وارد ہوئے اور آریائی تہذیب پیدا ہوئی اس آریائی تہذیب کا مرکز یہاں نہیں تھا نہ اس کی ولادت یہاں ہوئی۔ اس کا مرکز وادی گنگا و جمن میں تھا۔ اور وہاں جب راجپوتوں کی بادشاہیاں قائم ہوئیں اور بڑے بڑے تہذیبی مرکز قائم ہوئے تو یہ ادھر سے ادھر آئے اور اپنے چھوٹے مرکز اس علاقے میں قائم کئے جسے ہم پاکستان کہتے ہیں۔ اس تہذیب نے بہت سی

پتھر پیدائیں اور یہ تہذیب اپنی پیش رو تہذیب پر غالب آگئی۔ اس کے بعد تیسری تہذیب یعنی بدھ تہذیب پیدا ہوئی، بلکہ بدھ سے پہلے پانچ سو سال قبل مسیح ایرانی تہذیب یہاں پائی اور دو سو برس تک یہاں مسلط رہی۔ یہ لوگ اپنے ساتھ بہت سی صنعتیں اور فنون لائے۔ رسم المظللے۔ یہاں پہ سکھ بھی لائے اور یہ سب چیزیں یہاں کی مقامی تہذیب میں شامل ہو گئیں۔ اس کے بعد تین سو قبل مسیح یونانی یہاں آئے وہ اپنے ساتھ اپنا لباس، اپنے حکمران اپنی آرائش کا سامان لائے اور یہ بھی یہاں کی تہذیب میں شامل ہو گئے۔ پھر کوئی دو سو سال قبل مسیح بدھ تہذیب کا عروج ہوا۔ اس نڈنے میں چین اور وسط ایشیا کی جانب سے کتنے یہاں پہ آئے اور گندھارا تہذیب پیدا ہوئی۔ اس گندھارا تہذیب کے ساتھ ہی ساتھ اس خطہ زمین نے رومن تہذیب کے ساتھ رشتہ جوڑا اور بہت سے دینی اثرات یہاں پہ پیدا ہوئے۔ پھر ایک مختصر زمانہ ایرانیوں کا آیا۔ پھر سفید ہن آئے جنہوں نے اس تہذیب کو مٹا دیا۔ اس کے بعد بدھ مذہب کا زوال ہوا اور پھر ہندو دیاستیں مثلاً راجپوتانہ کی دیاستیں پیدا ہوئیں۔ اس کے بعد اسلام کا ورود ہوا۔ پھر مختلف ممالک کے مسلمان یہاں پہ آئے رہے اب ان تہذیبوں میں سے کوئی سی ایک تہذیب بھی ایسی نہیں جسے ہم کہہ سکیں کہ پاکستان کی موجودہ حدود کے اندر قید تھی یا جسے ہم کہتے اپنی تہذیب کہہ سکیں۔ اب آخری دور لیجئے۔ جس میں کہ ہماری تہذیب پیدا ہوئی یعنی ہندی مسلمانوں کی، تو اس میں بھی کسی فن کو لے لیجئے۔ ہندوستان کی موسیقی جو مسلمانوں نے ایجاد کی۔ اس کے موجد سلطان حسن شرقی اور امیر خسرو اور تان سین بھی پاکستان سے باہر ہیں۔ فن قیمرے لیجئے۔ ان کے بڑے مراکز مثلاً تاج محل، لال قلعہ وغیرہ بھی پاکستان سے باہر ہیں۔

کیا ہم اس فن کو پاکستانی کہیں جو پاکستان میں پیدا ہوا ہو؟ ہم یوں کریں تو پھر تاج محل، لال قلعہ اور قلعہ میر ایر خسرو تان سین ان سب کو اپنی تہذیب سے خارج کر پا رہے ہیں کہہ سکتے۔ اگر ہم ان سب کو اپنی تہذیب میں شامل کرتے ہیں تو پھر ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ ہماری تہذیب پاکستان کی حدود میں محدود نہیں ہے یا نہیں تھی یعنی اس کی حدود موجودہ سے متجاوز ہیں، یہ دوسری مشکل ہے۔ اس مشکل کو بھی یہاں چھوڑیے۔

تیسری طرف چلئے جسے میں نے گہرائی کہا تھا۔ کسی کچھ یا تہذیب کی کسی معاشرہ یا کسی سماج میں سائی کہاں تک ہے اور کن طبقوں تک وہ پہنچتی ہے؟ اگر اس نقطہ نظر سے دیکھئے، تو پھر بھی کافی عجیب گیاں

نظراتی ہیں۔ سب سے بڑی بے پیدگی تو یہ ہے کہ زمانہ قدیم میں موجود ڈارو کو چھوڑ کر یہاں ہمیشہ دو تہذیبیں ہر دور میں ساتھ ساتھ چلتی رہی ہیں۔ ایک وہ تہذیب جس کو کہ آپ کلاسیک تہذیب کہہ لیجئے یا درباری تہذیب یا امریکی تہذیب یا انگریزی زبان میں جس کو METROPOLITAN یا مرکزی تہذیب کہتے ہیں۔ یعنی جو بھی بادشاہتیں یہاں پر قائم ہوئیں۔ ان میں جو امرارتھے، جو درباری تھے اور جو ان بلکلوں کا طبقہ تھا، ان سب کی ایک تہذیب ہوتی تھی۔ ان کی ایک زبان ہوتی تھی۔ ان کا خاص قسم کا لباس ہوتا تھا، خاص اخلاق ہوتے تھے، آداب ہوتے تھے، ان کی ایک خاص تہذیب تھی جو کہ اوپر کے طبقے کی تہذیب تھی۔ اب اس تہذیب کے ساتھ ہی ساتھ دوسری تہذیبیں تھیں جو کہ عوامی یا ۶۵۱۲ تہذیبیں تھیں وہ مقامی تھیں۔ بلوچ الگ۔ سندھی الگ۔ پنجابی الگ، پٹان الگ اور نگالی الگ، چنانچہ ایک اختلاف درباری اور عوامی تہذیب میں تھا۔ دوسرے اختلاف بھی تھے۔ مختلف مقامی۔ عوامی تہذیبوں میں، یعنی جو پنجابیوں کی تہذیب تھی اس کی اپنی تاریخ تھی، اپنے خاندان تھے جو کہ سندھیوں، پٹانوں اور نگالیوں سے مختلف تھے۔ چنانچہ ہماری تہذیبی روایت میں دو طرح کی تفریقات تھیں ایک درباری اور عوامی تہذیب کی تفریق اور دوسرے عوامی، مقامی یا علاقائی تفریق چنانچہ اس میں سے کسی ایک تہذیب کو ہم پاکستانی تہذیب نہیں کہہ سکتے نہ پنجابی، نہ بلوچی، نہ پشتو نہ بلوچالی کو کیونکہ یہ مقامی ہیں اور دوسری جو درباری تہذیبیں تھیں۔ ان میں سے بھی کسی ایک کو ہم اپنی پاکستانی تہذیب نہیں کہہ سکتے، اس لئے کہ یہ تہذیب ہر دور میں مختلف ہوتی رہی ہے اور اب ان سب پر مستزاد ایک نئی تہذیب پیدا ہوئی جو کہ انگریز یہاں لائے۔ جب انگریز یہاں پہنچے۔ تو انہوں نے اپنے انتظامی امور کے لئے اپنی حکومت چلانے کے لئے یہاں کے نظام میں ترمیم کی اور انالیک انٹر شاہی یا نوکر شاہی نظام پیدا کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہاں ایک سفید طبقہ پیدا ہوا ان طبقوں کے علاوہ جو یہاں پہلے موجود تھے۔ ایک امر کا طبقہ تھا۔ جس کی تہذیب موجود تھی۔ دیہاتی عوام کی مختلف تہذیبیں موجود تھیں۔ اب اس پر ایک نئے طبقے کا اضافہ ہوا۔ جو ہم لوگ ہیں یعنی شہر کا سفید پوش طبقہ جو کہ پہلے موجود نہیں تھا۔ اب اس طبقے کے ساتھ کیا ہوا۔ کیونکہ یہ امر میں شامل نہیں تھے۔ اس تہذیب کا حصہ نہیں تھے نہ یہ دیہات کے عوام میں شامل تھے کیونکہ اس کی تہذیب سے بھی کٹ گئے تھے۔ چنانچہ یہ جو ہمارا طبقہ پیدا ہوا۔ اس کو نہ اس تہذیب سے تعلق تھا نہ اس تہذیب سے اور ان پچاروں

کو لازماً مغربی تہذیب کا سہارا لینا پڑا اور انہوں نے کوشش کی کہ جہاں تک ممکن ہو اس تہذیب کی نقالی کریں۔ اسی طرح کالباس پہنیں۔ اسی طرح کے گھر بنائیں اور اسی طرح کے رسم و رواج اور آداب و اخلاق پیدا کرنے کی کوشش کریں۔ چنانچہ یہ ایک تیسری چیز پیدا ہوئی۔ اس وقت جو ہمارے معاشرے کا تہذیبی ڈھانچہ ہے اس میں یہ سب چیزیں شامل ہیں، اس میں آپ کی پرانی درباری تہذیب بھی شامل ہے۔ اس میں مختلف عوامی تہذیبیں بھی شامل ہیں اور اس میں ایک سفید پوش طبقہ کی نیم مغربی نیم مشرقی تہذیب بھی شامل ہے۔ اب یہ صورت حال ہے اور یہ مسائل ہیں اب سوال یہ ہے کہ ان سے چننا کیسے جائے؟۔

پہلا سوال تو یہ ہے کہ آپ پاکستانی تہذیب کو ایک طرف ہندوستان سے اور دوسری طرف باقی اسلامی ممالک سے عیز کیسے کریں؟ یعنی اس تہذیب کو جس کو آپ پاکستانی تہذیب کہتے ہیں۔ اس کی شخصیت IDENTITY اور اس کی انفرادیت کا کیسے تعین کریں؟ اس پر ذاتی رائے تو دی جاسکتی ہے لیکن اس کا کوئی قطعی جواب نہیں دیا جاسکتا۔ ذاتی طور پر میں یہ سمجھتا ہوں کہ چونکہ ہماری تہذیب میں یہ دونوں عناصر شامل ہیں یعنی ایک طرف ہماری وطنیت اور دوسری طرف ہمارا دین۔ اس لئے ہماری تاریخ ۵ ہزار سال پرانی پھڑے گی۔ ہر چند کہ اس میں تین یا چار ہزار سال کی تہذیب ہندوستان کے ساتھ مشترک ہے اور اس کی تہذیبی روایات ہندوستان کے ساتھ منسلک ہیں۔ لیکن اس میں ایک حصہ ایسا ہے جو کہ ہندوستان کے ساتھ مشترک نہیں ہے یا ہندوستان کے غیر مسلموں کے ساتھ مشترک نہیں ہے۔ وہ ایک ہزار سال کا حصہ ہے جو کہ اسلامی دور کا حصہ ہے اور اس دور کی جو تہذیبی روایات ہیں اس کا فن، اس کے عقائد، اس کے رہنے پھرنے کے طریقے۔ اس کے رسم و رواج وہ غیر مسلموں کے اور ہندوستان کی تہذیبی روایتوں سے قطعی مختلف ہیں۔ چنانچہ یہ چیز ہم کو ہندوستان سے عیز کرتی ہے۔ دوسری طرف ہماری پہلی چار ہزار سال کی تاریخ ہے۔ یہ ہم میں اور باقی اسلامی ممالک میں مشترک نہیں ہے۔ ایک ہزار سال کی اسلامی روایات دوسرے اسلامی ممالک سے مشترک نہیں ہے ایک ہزار سال کی اسلامی روایات دوسرے اسلامی ممالک سے مشترک ہیں۔ لیکن چار ہزار سال کی ہماری مقامی روایات ہیں اور پاکستانی روایات ہیں یعنی وطنی روایات جو کسی دوسرے اسلامی ملک کے ساتھ مشترک نہیں ہیں۔ چنانچہ ہمارا وطن ہم کو باقی اسلامی ممالک سے الگ کرتا ہے اور ہمارے دین کی روایات

ہم کو غیر مسلم مسابیوں سے الگ کرتی ہیں اور یہ دونوں چیزیں مل کے ایک خصوصی چیز پیدا ہوتی ہے۔ ایک انفرادی چیز پیدا ہوتی ہے۔ جس کو ہم پاکستان کی تہذیبی شخصیت کہتے ہیں۔ یہ تو رہی پہلی بات دوسری بات مدد دے۔ اس کا بھی میرا مختصر جواب یہ ہے کہ ہر وہ چیز اور ابھی چیز جو کہ ہمارے اس چار ہزار سال کی پیداوار ہے، وہ بھی ہماری تہذیب کا حصہ ہے چنانچہ حافظہ اور رراتوں کا نتیجہ ہے، خواہ اس کا جزائیاتی مرکز کہیں ہے وہ بھی ہماری تہذیب کا حصہ ہے چنانچہ حافظہ اور خیام بھی ہماری تہذیب کا حصہ ہیں۔ اس لئے کہ وہ اسلامی روایات سے تعلق رکھتے ہیں، اس وجہ سے غزناط ہماری تہذیب کا حصہ ہے، کیونکہ وہ اسلامی تہذیب سے متعلق ہیں۔ اس وجہ سے کاشی کاری اور وسط ایشیا کے دوسرے فنون بھی ہماری تہذیب سے متعلق ہیں۔ اس لئے کہ ان کا تعلق بھی براہ راست اسلام کی تہذیبی روایت سے ہے۔ اسی وجہ سے تاج محل، لال قلعہ، غالب، میرتان میں خسرو اور شری وسدائنگ یہ سب ہماری تہذیبی روایات کا حصہ ہیں اگرچہ جزائیاتی طور پر ان کو پاکستانی مدد میں مقید نہیں کر سکتے اور یہی ایک صورت ہے جس میں کہ آپ اپنی تہذیب کو ایک طرف بہت بعد دھونے سے بچا سکتے ہیں اور دوسری طرف بہت ہی CONFUSED اور پرانگندہ ہونے سے بچا سکتے ہیں۔

تیسرا سوال رہا آپ کے معاشرتی مسائل کا کہ ہمارے ہاں جو مختلف علاقائی تہذیبیں رائج ہیں پنجابی، سندھی، بلوچی، پشتو اور بنگالی۔ ان کو یکجا کر کے ہم قومی تہذیب کیسے بنا سکتے ہیں۔ ایک مسئلہ۔ دوسرا مسئلہ یہ کہ دوسرے ہم نے جو غلامی میں گزارے ہیں جس کی وجہ سے ہماری تہذیبی سطح دنیا کے ترقی یافتہ ممالک کی نسبت بہت نیچے رہ گئی ہے اس کمی کو کیسے پورا کرنا ہے اور اپنی تہذیب کو اس سطح تک کیسے پہنچانا ہے کہ ہم دنیا کے سب سے ہند ملکوں کے دوش بدوش کھڑے ہو سکیں۔ یہ رہا دوسرا مسئلہ، تیسرا مسئلہ یہ کہ ہم اپنے معاشرتی نظام کو کس طریقے سے تشکیل دیں یا کس طریقے سے تشکیل دینا چاہیے۔ تاکہ پرانے فرقہ وارانہ اور عوام کی تہذیبوں میں تمنا۔ وہ دور کیا جائے اور یہاں پر جو بھی تہذیب ہم تشکیل کریں۔ اس میں سب عوام کو یکساں حصہ ملے چنانچہ یہ تین طرح کی ذمہ داریاں تین طرح کے کام اور تین طرح کے مسائل ہیں جن سے ہمیں بچنا ہے۔

پہلا مسئلہ ارتقاء کا ہے یعنی ہمارے ہاں جو مختلف علاقے ہیں یا مختلف تہذیبیں ہیں ان

کا ارتباط کیسے کرنا ہے اور ان میں اتحاد کیسے پیدا کریں۔ یہ رہا پہلا مسئلہ جو مستقبل میں ہمیں حل کرنا ہے۔

دوسرا مسئلہ ارتفاع کا ہے کہ ہم اپنی تہذیب کی سطح کو بلند کیسے کریں؛ اور اس کی پسماندگی کو دور کیسے کریں؟

تیسرا مسئلہ انضباط کا ہے کہ ہم اپنے معاشرے کی تشکیل کس طرح کرنی ہے۔ تاکہ ہمارے معاشرتی انضباط کے ساتھ ہماری تہذیبی زندگی میں ایک وسعت اور ملک گیری پیدا ہو۔ یہ وہ مسائل ہیں جن کے بارے میں کل بات کریں گے۔

سوال : غالباً سوال کیا گیا تھا کیا یہ ممکن نہیں کہ ہم اپنی تہذیب کو اسلامی تہذیب کہیں؟
جواب : جس ملک میں اسلام پہنچا اسلام کی وجہ سے وہاں چند ایک باتیں، چند ایک خوبیاں یا اوصاف پیدا ہوئے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ وہاں مقامی تہذیب تباہ نہیں ہوئی، بلکہ اس کی ترمیم ہوئی نتیجہ اس کا یہ ہے کہ جتنے اسلامی ممالک ہیں، ان کی اپنی اپنی تہذیب الگ ہے، اگرچہ ان میں اسلامی خصائص مشترک ہیں چنانچہ ہم اپنی تہذیب کو ایرانی تہذیب اس لئے نہیں کہہ سکتے کہ ہماری زبان ایرانیوں کی سی نہیں ہے۔ ہماری مصوری، ہمارے ادب کا ایرانیوں سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ صرف چند ایک چیزیں مشترک ہیں۔ چنانچہ ہم کلی طور پر کسی ایک قوم کی تہذیب کو کسی دوسری قوم کی تہذیب کے ساتھ منطبق نہیں کر سکتے۔ خواہ ان کا دین اور بہت سی خصائص مشترک ہوں۔ اس وجہ سے یا تو ہم پاکستانی کو پاکستانی نہ کہیں اور اگر پاکستانی کو پاکستانی کہتے ہیں اور اگر ہم پاکستانی قومیت کو تسلیم کرتے ہیں تو پھر ظاہر ہے کہ اس قومیت کے لئے آپ کو ایک الگ تہذیب بھی وضع کرنی پڑے گی وہ اگر موجود نہیں ہے۔ اور اگر موجود ہے تو اس کو اپنا نا پڑے گا۔

پاکستان تو جغرافیہ ہے، ملک کا نام ہے، اگر آپ اپنے کو پاکستانی نہ کہیں اور دینی قومیت سے انکار کر دیں تو پھر یہ ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر آپ قومیت پر مصر ہیں تو پھر آپ قومی تہذیب کو کسی دوسری قومی تہذیب کا حصہ نہیں سمجھ سکتے۔

سوال :- غالباً یہ سوال کیا گیا تھا کہ اگر ہم اپنی تہذیب کو پاکستانی تہذیب کہیں، تو کیا یہ اسلام سے ٹکد کا باعث نہ ہوگا؟۔

جواب :- کوئی وجہ نہیں ہے کہ اسلام کے ساتھ کوئی قومی تہذیب مطابقت نہ رکھے جیسے میں نے پہلے عرض کیا تھا کہ دین یا مذہب آپ کے عقائد اور اخلاق اور ایک حد تک آپ کے آداب کی شکل کرتا ہے۔ دین آپ کی زبان، لباس، خوراک اور رہن سہن کے طریقے متعین نہیں کرتا اور خاص طور پر دین اسلام سوائے حلال و حرام کے کسی خوراک کی وضاحت نہیں کرتا کہ چاول کھائیں یا روٹی کھائیں یا کس قسم کے ظروف استعمال کریں یا آپ کے ادب کی کیا صورت ہوگی؟ یا یہ کہ آپ کی تیسر کی کیا صورت ہوگی تو میں نے جو تہذیب کی تعریف کی تھی۔ اس میں عرض کیا تھا کہ باطنی قدروں کے علاوہ اور علاوہ ان اخلاق کے جو براہ راست دین سے متعلق ہیں، زندگی کا جملہ روزمرہ نہیں ہوتا بلکہ روزمرہ ہمیشہ حالات سے متعین ہوتا ہے جو مقامی تاریخی اور جغرافیائی حالات کے علاوہ کسی اور طریقے سے متعین نہیں ہوتا اسی وجہ سے یہ عام مغالطہ ہے کہ اسلامی تہذیب کو قومی تہذیب بتایا جا سکتا ہے یا اس میں بند کیا جا سکتا۔

سوالات :- (۱) تہذیبی بھٹ کی گونا گونی سے بچنے کے لئے اسلامی تہذیب کو اپنانے کی کوشش کی تھی اور اسی پر پاکستان کی بنیاد رکھی تھی۔ کیا اس بات میں حقیقت نہیں ہے؟ یا پاکستانی تہذیب ناقابل عمل ہے۔

(۲) تیز رنگ و بلبور ما حرام است

کہ ما پروردہ یک شاخسار ایم

تہذیب کو اس رنگ میں پیش کریں جس میں علامہ اقبال نے پیش کیا ہے؟

جواب :- میں یہ بات واضح کرنے کی کوشش کر رہا ہوں کہ اسلام، اسلامی تہذیب اور قومی تہذیب میں کوئی فرق یا تضاد نہیں ہے۔ ہر قومی تہذیب اسلامی تہذیب ہے۔ بشرطیکہ اس کے اخلاق و عقائد وہی ہوں جن کی کہ مذہب اسلام ملحقین کرتا ہے۔ چنانچہ جب سے اسلام پیدا ہوا ہے، بیسیویں اسلامی ملک، ایران، توران، سوڈان اور مصر وغیرہ سارے ملکوں کی تہذیب اسلامی ہے لیکن اسلامی تہذیب کے علاوہ ہر ملک کی اپنی تہذیب بھی ہے ان کی قومی اور اسلامی تہذیب سے مل کے جو تہذیب پیدا ہوئی ہے۔ اس کو ہم مجموعی طور پر ان کی تہذیبی خصوصیت گردانتے ہیں۔ چنانچہ اسی طرح پاکستانی تہذیب

اپنے مقامی فنون، رسوم، رہن سہن، اپنے لاد زبان اور مقامی اجزا کو اپناتی ہے۔ اس کے باوجود اگر آپ اپنے عقائد اور اپنے اخلاق اسلامی رکھیں، تو کوئی وجہ نہیں کہ ان باقی اجزا کو آپ قومی کیوں نہ سمجھیں یا ان کو قومی کیوں نہ قرار دیں اور اس طریقے سے جو پاکستانی تہذیب بنے گی یا موجودہ ہے۔ وہ پاکستانی بھی ہے اور اسلامی بھی ہے۔ اگر ہم اپنی قومیت کو مانتے ہیں (اور اگر اس سے انکار ہے۔ ہے، تو دوسری بات ہے) تو لازماً ہماری تہذیب کے دو عناصر ہوں گے، ایک اسلام اور ایک پاکستانیت میں جس چیز کی وضاحت کر رہا تھا وہ پاکستانیت کا معنی تھا، اس لئے کہ اسلام کے بارے میں نہ کسی بحث کی ضرورت ہی ہے اور نہ ہی وضاحت کی۔ وضاحت جس چیز کے کرنے کی تھی وہ قومی اور مقامی خصوصیات ہیں کہ پاکستانیت سے کیا مراد ہے۔ جب علامہ اقبال نے یہ کہا تھا کہ نہ

ما پروردہ یک شاخسار ایم

اور اس لئے رنگ و بو کی ہمیں تمیز نہیں کرنی چاہیئے۔ ان کی مراد یہ نہیں تھی کہ دنیا کے اسلامی ممالک اپنی تہذیب سے روکش ہو جائیں یا اپنی تہذیب کو بھول جائیں یا سب کے سب ایک دوسرے میں مدغم ہو جائیں۔ ان کی مراد بھی یہی تھی کہ جو ہمارے عقائد، اخلاق اور روایتیں یکساں ہیں ان میں ایک دوسرے میں تمیز نہ کریں اور ان کی بنیاد پر عالم اسلام میں اتحاد پیدا کرنے کی کوشش کریں۔ لیکن اقبال کی مراد یہ نہیں تھی کہ ایرانی عرب ہو جائیں یا ترک ہو جائیں یہ اتحاد تو دینی و ملی اتحاد تھا۔ یہ میرے نزدیک قومی تہذیبوں کی نفی نہیں کرتا۔ کیونکہ اگر آپ اس کی نفی کریں گے تو لازماً اس کی قسم کے جھگڑے پیدا ہوں گے جیسے کہ پرانے زمانے میں عربوں اور ترکوں میں پیدا ہوئے۔ جب تک عربوں میں اسلامی جذبہ قائم رہا اس وقت تک عالم اسلام نے انہیں ملانہ لیکن اس کے بعد جیسے کہ آپ جانتے ہیں ترکوں نے بغاوت کی۔ کبھی ایرانیوں نے بغاوت کی۔ کیونکہ کوئی قوم بھی اپنے قومی خصائص کو فراموش نہیں کر سکتی۔ اگر آپ کسی قوم کو دوسری قوم پر غالب کریں گے یا مسلط کریں گے۔ تو بجائے اس کے کہ اس سے اتحاد پیدا ہو۔ اس سے لازماً افتراق پیدا ہوگا۔ اتحاد اسی طرح پیدا ہو سکتا ہے کہ ہر قوم کو داخلی طور پر اپنی زندگی۔ اپنے مزاج اور روایتوں کے مطابق بسر کرنے کی آزادی ہو۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ جو چیزیں اور رشتے دین اسلام کی وجہ سے دوسرے ممالک کے ساتھ ہیں، ان رشتوں کو استوار کر کے آپس میں اتحاد کریں۔

سوال :- اگر زبان کا تعلق تہذیب سے ہے تو اردو زبان کا تعلق پاکستان سے کب

ہے۔ جب یہ دکن سے چلی اور دلی آئی؟

جواب :- یہ سوال اس لئے ضروری ہے کہ زبان کا مسئلہ ہمارے ہاں بہت اہم ہے چنانچہ اس کے بارے میں چند باتیں ذہن میں رکھئے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ اردو زبان کے بارے میں یہ فیصلہ نہیں ہوا کہ یہ پیدا کہاں ہوئی لیکن قیاس ہی کہتا ہے کہ یہ زبان پہلے وہیں پیدا ہوگئی جہاں مسلمان پہلے وارد ہوئے ہوں گے اور جہاں پہلے ترکی، فارسی اور عربی زبانوں کا مقامی زبانوں سے اختلاط ہوا ہوگا اور وہ علاقہ تو یہی علاقہ ہے جو پاکستان کہے۔ چنانچہ آپ نے ملاحظہ فرمادیں کہ تحقیق کے بارے میں سنا ہوگا جنہوں نے اپنی کتاب ”پنجاب میں اردو“ میں یہ کہا کہ ”اردو پنجاب میں پیدا ہوئی اور دکن میں بعد میں پہنچی“ اس لئے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اردو زبان ہماری تہذیب کا حصہ نہیں ہے۔ اگر یہ نکتہ قابل قبول ہو، تو یہ ظاہر ہے کہ اگر درباری زبان فارسی تھی۔ خاص طور پر مغلیہ زمانے میں تو ہرا اور عام بولی پال کی زبان اردو تھی یا اردو کی ایک صورت تھی اور اس منلیہ تہذیب اور سلطنت میں اس علاقہ کو جسے ہم پاکستان کہتے ہیں، بہت اہمیت حاصل تھی۔ یہاں دو سو برس پہلے اردو کے بہت صحابہ پیدا ہوئے۔ جن کی تحریریں کچھ دستیاب ہوتی ہیں اور کچھ دستیاب نہیں ہوتی۔ یہ درست ہے کہ چونکہ وہ بار دلی میں تھا اس لئے زیادہ نامور نویس اور شعرا دلی میں پیدا ہوئے۔ لیکن درباری شعرا اور ادیبوں کے علاوہ صوفیا، علمائے مورخوں، فقیہوں اور مبلغوں نے جو دینی اور دنیوی کتابیں لکھی ہیں وہ کبھی نہ اردو میں تھیں اور یہ سب لوگ اسی خطے میں پیدا ہوئے اور اسی خطے میں انہوں نے زبان کو فروغ دیا۔ اس کے بعد جب انگریز آئے، تو اردو کو اس کے اپنے وطن میں زوال ہوا اور وہیں کا مسیح فروغ اور ترقی اسی علاقہ میں ہوئی جس کو ہم آج پاکستان کہتے ہیں اس لئے اردو زبان ہماری تہذیب کا روایت سے الگ چیز نہیں ہے، بلکہ اس کا اہم جزو ہے۔

اگرچہ اس زبان کے ساتھ ساتھ ہماری مقامی زبانیں بھی ہیں اور ان زبانوں کی اپنی تاریخ ہے ان کا اپنا ادب ہے اور ان کی اپنی تہذیب اہمیت ہے۔ اس لئے لازم ہے کہ اردو اور مقامی زبانوں میں اس قسم کا ارتباط پیدا کریں اور ایسا رشتہ کریں کہ یہ زبانیں بھی اور اردو بھی ہمارے

ہاں فروغ پائیکس۔

سوال : غالباً یہ سوال پوچھا گیا تھا کہ کیا مختلف ثقافتی نمائندیں جو آج کل دنیا فوٹو کی جا رہی ہیں۔

ہماری اسلامی تہذیب کا حصہ ہیں؟

جواب : میں سمجھتا ہوں کہ فن اچھا بھی، برے اور بُرا بھی۔ اور اگر کوئی فن پاکیزہ ہے تو اسلام سے متصادم نہیں ہے۔ ہمارے ہاں اچھے فن کار بھی ہیں جو کہ اسلامی تہذیب یا ہماری تہذیب کے مطابق ہیں۔ کچھ برسے۔ لوچ پوچ اور پھر خنکار بھی ہیں جن کا عمل اسلام سے مرعہ متصادم ہے مثلاً موسیقی کو لیے لیے، اسلامی تاریخ کے پروردگار میں چاہے وہ امید یا عبادی ہوں ہیں موسیقی کے سر پرست ملتے ہیں اسحاق موسیٰ اور خلیفہ معتقی باللہ اور ایسے کئی بڑے بڑے نام ہیں جو اسلامی روایت کا حصہ ہیں، لیکن اس زمانے میں گھٹیا اور فحش موسیقار بھی ہوں گے جن کا نام آج ہم نہیں جانتے چنانچہ وہ ہماری تہذیب کا حصہ نہیں ہیں۔ میں سمجھتا ہوں جو فن پاکیزہ، شائستہ اور بلند اخلاق کی طرف ترغیب دینے والا ہے۔ وہ اسلامی ہے جو فن فحش ہے اور جس سے لوگوں کا اخلاق بُرا ہوتا ہے وہ اسلامی تہذیب کے خلاف ہے۔

پاکستانی تہذیب کی صوت پذیری

اِحْسَنُ دِیْنَمَ قَاسِمِی

یہ بات ایک لحاظ سے اچھی سمجھی ہے اور بری بھی، کہ ہم لوگ ایک پاکستانی تہذیب اور کلچر کے نقوش کو کاغذ واضح نہیں کر پائے۔ یہ بات بری تو اس لئے ہے کہ کوئی بھی قوم تہذیبی اہمیاں کی کیفیت میں تہذیبی طور پر نگہ نہیں ڈال سکتی، اور اچھی اس لئے ہے کہ ہم اس مسئلے پر مسلسل بحث کر رہے ہیں اور اس بحث کے پس منظر میں ہم سب کا یہ عزم نمایاں ہے کہ ہم اپنے تہذیبی خطوط طے کر لینے چاہئیں اور ایک بنیاد پر متفق ہونے کے بعد اس پر ایک عالیشان عمارت تعمیر کرنی چاہیے۔ کسی کا کہنا ہے کہ جب بہت سے لوگ کسی مسئلے پر بحث کئے بغیر متفق ہو جاتے ہیں تو وہ سب سادہ لوح ہوتے ہیں بھولاندہ ہم نے اس سادہ لوحی کا کوئی مظاہرہ نہیں کیا بلکہ پاکستان کے ذی شعور اور ذمہ دار شہریوں کی حیثیت میں ہم نے پاکستانی تہذیب سے متعلق مختلف نظریات کا جائزہ لیا ہے۔ انہیں تو لاؤپر دکھا ہے اور اگرچہ اس دوران بعض ذہن غلط فہمیوں کے شکار بھی ہوئے ہیں مگر بحیثیت مجموعی ہم نایک مثبت بحث میں اپنا اپنا حصہ ادا کیا ہے۔ کچھ سمجھا ہے کچھ سمجھایا ہے اور اب ہم نے اس منزل میں قدم رکھا ہے جب ہم سب کو نہیں تو ہماری اکثریت کو پاکستانی تہذیب کے خدوخال واضح طور پر دکھائی دینے لگے ہیں۔ وہ دن کچھ ایسا دور نہیں جب ہم پاکستانی تہذیب اور کلچر کے بارے میں کچھ کہنے یا لکھنے بیٹھیں گے تو ممکن ہے اس کی جزئیات و تفصیل کے معاملے میں ہم ایک دوسرے سے اختلاف کریں مگر پاکستانی تہذیب کا خاکہ ہم سب کے ذہنوں میں طے ہو گا۔

جب تحریک پاکستان نے زور پکڑا تھا تو اگرچہ قیام پاکستان کے متعدد جوازوں میں سے ہم ایک یہ جواز بھی پیش کرتے تھے کہ ہم ایک مختلف تہذیب کے حامل ہیں اور ہم اپنی مملکت میں اپنی تہذیبی روایات کے مطابق زندگی بسر کرنا بلکہ زندگی کو زیادہ پر آسائش اور خوبصورت بنانا چاہتے ہیں۔

مگر ہم میں سے کسی نے بھی اس تہذیب کے نقوس کو واضح نہ کیا۔ دراصل پاکستان کے مخالفین کا سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ یہ مملکت معاشی اور اقتصادی لحاظ سے پیپ نہیں سکے گی۔ بشریہ بیان اسی موضوع پر جاری ہوئے اور بشیر کتابیں اسی شے کے ثبوت ہیا کرنے کے لئے لکھی گئیں۔ نتیجہ ہم نے بھی اپنا پورا زور اسی اعتراض کو غلط ثابت کرنے پر صرف کیا اور مقررین کو بتایا کہ پاکستان ہر لحاظ سے خود کفیل ملک ہوگا۔ خود کفالت کے اس دعوے کو عملًا ثابت کیا جا چکا ہے۔ اور اگر اس کے جواب میں پاکستانی درآمدات کی فہرست پیش کی جلتے تو عرض کی جا سکتا ہے کہ اگر وہ کون سا ملک ہے جس کی نہ کسی معاملے میں کسی دوسرے ملک سے کچھ نہ کچھ درآمد کرنے پر مجبور نہیں ہے۔ ہمیشہ مجموعی ہم نے اپنی بہت سی کیاں پونڈ نکالی ہیں اور ہماری درآمدات کی فہرست تیرسی سے مختصر ہوتی جا رہی ہے۔ بہر حال ہمارے دانشوروں نے جو زور پاکستان کے اقتصادی جواز پر صرف کیا اس سے آدھا بھی اگر وہ پاکستانی تہذیب کی انفرادیت کو واضح کرنے پر صرف کرتے، تو ہم اس تہذیبی ابہام سے اتنی مدت تک دوچار نہ رہتے کہ آج بھی ہم میں سے کوئی اپنی تہذیب کو اس اعتماد کے ساتھ دوسروں سے متعارف نہیں کر سکتا، کہ اس کے نقطہ نظر سے پاکستان کے دانشوروں کی اکثریت متفق ہو۔ مثبت انداز کی بحث و تمحیص کی برکت سے ہم نے کسی نتیجے تک پہنچنے کی فضا ضرور قائم کر لی ہے مگر ابھی ہماری راہ میں بعض تعصبات، بعض بے معنی تصورات اور بعض اپنے ہی ذہن کے تعلق کئے ہوئے خوف حائل ہیں۔ روح عصر کا بے رحم لائحہ انہیں آہستہ آہستہ یقیناً ہموار کر دے گا۔ مگر ہم چاہیں تو روح عصر کی رفتار کو تیز کر سکتے ہیں اور اپنی تہذیبی انفرادیت کو اجاگر کرنے میں ہم نصف صدی کا طویل عرصہ ضائع نہیں کر سکتے اس سلسلے کو قیام پاکستان کے میں برس بعد تو بہر حال اور بہر صورت طے ہو جانا چاہیے تاکہ کم سے کم ہماری آئندہ نسل کو تو معلوم ہو کہ اس کی تہذیبی روایات کا نقطہ آغاز کیا ہے اور ہماری تہذیب کی وہ کون سی خصوصیات ہیں جنہیں نمایاں ترک کر کے ہم اپنی تہذیب کو بھی مزید صیقل کر سکیں۔ اور عصر کے ان تقاضوں کو بھی پورا کریں۔ جنہیں پورا کئے بغیر تہذیبیں منہدم ہو کر رہ جاتی ہیں۔ اور اس کا رد ان تقاریر کی گرد کا ایک حصہ بن جاتی ہیں جو کبھی ایک لمحے کو بھی نہیں رکا۔

ابھی پچھلے دنوں پاکستان کے ایک نامور دانشور نے لاہنڈی میں تقریر کرتے ہوئے پاکستانی کلچر کے بارے میں بھی اظہار خیال کیا اور فرمایا کہ ہمارا کلچر امریکی کلچر کی طرح بہت سے کلچروں سے مل کر بننے

اس مضمون میں انہوں نے ہمارے کچھ میں برطانوی کچھ کے اضافوں کا بھی ذکر کیا اور ہماری نئی عمارتوں کے علاوہ ہمارے سی ایس پی افسروں تک کو بھی اسی غیر ملکی کچھ کے وہ مظاہر قرار دیا جواب ہمارے کچھ کا ایک ناگزیر حصہ بن چکے ہیں۔ پھر جب ہم اپنے کچھ میں اس کردار کا اعتراف بڑی فراخ دلی سے کرتے ہیں جو انگریز نے ہم پر مسلط ہو کر ادا کیا تو نہ جانے ہیں اس خطا رخص کی معلومہ تاریخ سے اپنے کچھ کا آغاز کرنے سے کیوں شرم آتی ہے، جو آج پاکستان کہلاتا ہے اور جو پاکستان کہلانے سے پہلے ویرانہ نہ تھا بلکہ یہاں کتنی ہی تہذیبیں اجری، پھیلیں، رکیں اور خاک ہو گئیں، پھر جب تہذیبیں مرقی ہیں تو اپنی بعض نشانیاں ضرور چھوڑ جاتی ہیں۔ انسانوں کی طرح جو مر جاتے ہیں مگر اپنی اولاد کے روپ میں زندہ رہتے ہیں۔ ان تہذیبوں پر نئے عناصر اثر انداز ہوتے ہیں۔ پھر یہ عناصر پرانے ہو کر جدید تر عناصر کی زد میں آ جلتے ہیں یوں بننے بجڑنے کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ آج کسی بھی ملک کی تہذیب کو لے لیجئے اس میں ملک کی قدیم ترین تہذیب کی جھلکیاں ضرور موجود ہوں گی۔ دیا سلاقی ایک چراغ کو ملا کر خود سمجھ جاتی ہے مگر چراغ کی کوئیں وہ اپنے وجود کا اعلان کرتی رہتی ہے۔ گزشتہ سال مجھے موہن دڑو جانے کا اتفاق ہوا جو دہاؤں کے کنڈر دہاؤں اور پیر دہاؤں کے عجائب گھر کو دیکھنے کے بعد جب میں واپس لاڑکانہ کی طرف روانہ ہوا تو میں نے دیکھا کہ وہ ہزاروں سال پہلے کی بیل گاڑی جس کے نمونے دہاؤں محفوظ تھے، آج بھی لاڑکانہ اور موہن دڑو کے علاقوں میں چھیلی ہوئی پختہ سڑکوں پر رہ گئی پھر یہی ہے اس علاقے میں کیسی کیسی تہذیبیں آئیں اور گزر گئیں۔ انہوں نے یقیناً بعض اضلاع کئے، بعض روایتیں بدلیں، بعض تصورات کو مستحکم کیا۔ مگر تہذیب یہاں اپنا کوئی نہ کوئی نقش ثبت کرتی چلی گئی۔ آباد موجودہ دڑو کی بیل گاڑی آج کنڈر دہاؤں جو دڑو کے آس پاس بھی چل رہی ہے اور اسے مسلمان کسان چلاتے ہیں۔ اس نفعی سی مثال کو پیشِ نظر رکھ کر اگر ہم اپنے کچھ کے مختلف مظاہر کا جائزہ لیں تو بہت دلچسپ انکشافات ہوں گے۔ مثال کے طور پر آج ہم شلوار یا پاجامے، کمرے، شیروانی اور قرانی ٹوپی کو اپنا قومی لباس کہتے ہیں اور اسے منفرد پاکستانی تہذیب کا مظہر قرار دیتے ہیں اب اس لباس کی ایک ایک شق کی تاریخ کو کھنگالتے تو بعض صورتوں میں تو ان کا تعلق ہا کوٹاں اور اس کے مشکریوں کے لباس تک سے پیدا ہو جاتے گا۔ تو کیا ہم ان میں سے کسی کو محض اس لئے نوکر دیں کہ ”توان“ کی تہذیب کی نشانیاں ہیں جنہوں نے ہندو کی اینٹ سے اینٹ بجا دی تھی؟ یقیناً یہ نقطہ نظر تہذیبی امتیاز کا

نقطہ نظر ہے۔ چنانچہ ہمیں دیکھنا تو صرف یہ چاہیئے کہ وہ کون سا کچھ اور کون سی تہذیب ہے جسے ہم پاکستانی کہہ سکیں اور جو بعض صورتوں میں منفرد ہو۔ اس کچھ اور تہذیب کی مختلف شقوں کی تاریخ کو اگر ہم نے محض اس لئے رد کرنا شروع کر دیا کہ یہ تو دو تین ہزار سال پہلے کی تہذیبوں سے یہاں تک منتقل ہوئی ہیں۔ تو ہر یاد رکھئے کہ ہمارے لئے اس سے بڑا کوئی تہذیبی حادثہ ہو ہی نہیں سکتا۔

پاکستانی تہذیب کا عنوان یقیناً تہذیب کا اسلامی تصور ہی ہے۔ یہ حقیقت منفرک اور دانشوروں کے ہر مکتب فکر کو قبول کر لینی چاہیئے اور مزید کچھ مدت تک کسی خود فریبی میں مبتلا رہ کر پاکستان کی انفرادی تہذیب کے مسئلے کو ابہام کے پردہ نہیں کئے رہنا چاہیئے۔ البتہ اس حقیقت سے والہ ایک اور حقیقت سے آنکھیں چرانا بھی دانائی اور دور اندیشی نہیں ہے، اور وہ حقیقت یہ ہے کہ ہر تہذیب میں اس مٹی کی لباس فروزا آجاتی ہے۔ جہاں وہ تہذیب پیدا ہوئی۔ پھیلی، اپنی اود بدل رہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جتنے بھی اسلامی ممالک اس وقت کرہ ارض پر موجود ہیں، ان کی تہذیبیں اگر بعض بنیادی امور میں مماثل ہیں تو بعض تفصیل میں مختلف بھی ہیں۔ اسلامی ممالک کی تہذیبی مماثلتیں اگر تہذیب کے اسلامی تصور کی پیدوار ہیں تو ان تہذیبوں کے اختلافات ان ملکوں کی ہزاروں برس کی تاریخ وہاں کے خاص معاشرے، خاص معیشی رشتوں، خاص آب و ہوا اور خاص مٹی کی تخلیق ہیں۔ اگر ہماری شیروانی کو سکھوں نے بھی اپنے قومی لباس میں شامل کر رکھا ہے اور اگر ہم اپنی شیروانی دوسرے اسلامی ملکوں کو نہیں پہنا سکے تو اس میں نہ گھبرانے کی کوئی بات ہے نہ شرمندہ ہونے کی اور نہ طیش میں آنے کی۔ اگر ہندوستانی کچھ کے بعض پہلو ہمارے کچھ کی بعض شقوں سے مماثل ہیں تو اس کی وجہ یہ بھی تو ہو سکتی ہے کہ ہم سب عربوں اور پٹھانوں اور مغلوں اور انگریزوں کے کچھوں سے یکساں طور پر متاثر ہوتے رہے ہیں۔ غور کیئے تو ان دونوں تمدنوں کے مماثل پہلو صرف وہی ہیں جو مسلمانوں کے دو اقتدار میں برصغیر کے عمومی کچھ کا حصہ ہیں۔ ہمیں تو اس پر فخر کرنا چاہیئے۔ چنانچہ جن عناصر کو ہندوستانی دانشوروں کے اس نعرے میں بڑی صداقت نظر آتی ہے کہ ہماری تہذیب تو بنیادی طور پر ایک ہے، انہوں نے دراصل اپنی تہذیبی انفرادیت اور اپنے وجود کے تاریخی جواز کا بغور مطالعہ نہیں فرمایا۔ تہذیبوں کے درمیان بعض مماثلتیں کہاں نہیں ہیں مگر ہندوستانی دانشوروں کی طرف سے یہ جو واحد تہذیب کا نفور مسلسل بلند ہو رہا ہے۔ وہ تو الحقیقت ایک خطرناک سیاسی نعرہ ہے۔ جو اصحاب اس نعرے سے متاثر ہوتے

ہیں، وہ (مجھے یقین ہے) غیر شعوری طور پر متاثر ہوتے ہیں۔ اور لوہی کا مل بے خبری میں ہندوستانی سیاست کے آئہ کار بنتے ہیں۔ عدم وابستگی سے اگر مسئلے کے بارے میں سوچا جائے تو صاف ظاہر ہے کہ برصغیر میں جو شدید تہذیبی اختلاف یہاں کے مسلمانوں اور غیر مسلموں میں رہا ہے اس کی مثال کسی صد تک صرف امریکہ کی گوری اور کالی آبادی کے تہذیبی اختلاف ہی میں مل سکتی ہے، اور نہ مثال کے طور پر عرب ممالک میں جو عیسائی آبادی، وہ کا ملشہ عرب تہذیب کا ایک حصہ ہیں۔ دراصل صدیوں کے یجہا رہن سہن کے باوجود برصغیر کے مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان تہذیبی وحدت پیدا ہی نہیں ہو سکی اور مسلمانوں نے اسی لئے اپنی تہذیبی انفرادیت کو زندہ رکھنے اور تائبندہ کرنے کے لئے، اپنی الگ مملکت قائم کر لی۔ اور یاد رکھیے کہ تہذیبی اختلاف کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ جس ملک کی بھی تہذیب ہماری تہذیب کے ساتھ کامل طور پر ہم آہنگ نہ ہو، وہ ہمارا دشمن ہے۔ ہم ایک منفرد تہذیب کے مالک ہو کہ بھی دوسری قوموں کا احترام اور ان کی تہذیبی انفرادیتوں کا اعتراف کر سکتے ہیں تہذیب تو ایک وسیع باغ میں پھولوں کی مثال ہے کہ ان کے رنگ، ان کی صورتیں، ان کی خوشبو میں الگ الگ ہیں۔ مگر ان سب کے مجموعے کا نام باغ ہے۔ سو جب میں یہ کہتا ہوں کہ پاکستان ایک الگ اور منفرد تہذیب رکھتا ہے تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ وہ دوسری تہذیبوں سے نفرت کرتا ہے۔ تہذیب تو ہیں تہذیبوں سے محبت کرنا سکھاتی ہے۔ میں تو یہ تک کہنے کو تیار ہوں کہ تہذیب کا مفہوم محبت، امن اور خیر سگالی ہے۔ بشرطیکہ دوسری تہذیبوں کے نزدیک بھی تہذیب کا یہی مفہوم ہو۔ میں سمجھتا ہوں کہ اپنی تہذیب کی صورت پذیری کے عمل کو تیز کرنا اس لئے بھی ضروری ہے کہ ہمارے اس تہذیبی گونگو کے عالم سے ہمارے درخواستیوں فائدہ نہ اٹھا سکیں کہ آنکھوں میں آنسو لاکر وہ تہذیبی وحدت کے رنگ رنگ کے غبارے اڑا دیں اور ہم ان غباروں کی بوقلمونی کے قمار سے میں اتنے محبوں کہ یہ تک نہ دیکھیں کہ ہم کس مٹی پر کھڑے ہیں اور ہمارے آپ پاس سے جو لوگ گزر رہے ہیں وہ کیا سوچتے ہیں اور کیا کہتے ہیں اور کیا کچھ کرنا چاہتے ہیں۔ اور کیا آپ نے اس مہر نجوم کے بارے میں نہیں سنا جو ہر وقت آسمان کی طرف دیکھتا رہتا تھا اور ایک بار حسبِ عادت ستاروں کی گردش کا مطالعہ کرتا جا رہا تھا کہ اسے شکر کو گئی تھی اور وہ کنوئی میں گر کر مر گیا تھا۔ ۱۔

نئے معنی کی تلاش

ڈاکٹر جمیل جالبی

فرانکو کیسوری نے کسی جگہ ایک لطیفہ لکھا ہے کہ ایک ان پڑھ افغان کسی مشاعرے میں موجود تھا اور قریب قریب ہر شعر پر جو ہم را تھا لوگوں نے پوچھا، آغا کیا سمجھے؟ اس نے کہا ”خوام سب سمجھ رہا ہے“ کسی نے پھر پوچھا ”اچھا بتاؤ، اس شعر کا کیا مطلب ہے؟“ افغان نے نہایت اعتماد کے ساتھ جواب دیا ”سب وہی بات ہے“ دیکھی حال آجکل لفظ ”کچھ“ کا ہے۔ کوئی اسے زندہ ناپا گانے یا درائی شعر کے مترادف جانتا ہے۔ کوئی اسے نئے فیشن یا آٹا و قدیم کے لئے استعمال کرتا ہے۔ رہے شیخ صاحب، تو وہ اسے مذہب کا دشمن جانتے ہیں۔ جب صورت حال یہ ہو سنجیدگی کا تقاضا یہ ہے کہ میں پہلے سے واضح کردوں کہ میرے لئے کچھ کا مسئلہ زندگی میں نئے معنی تلاش کرنے کا مسئلہ ہے

زندگی میں نئے معنی تلاش کرنے کی ضرورت اس وقت پڑتی ہے جب کسی کچھ کی وحدت اور اس کا نظام خیال زندگی میں منسویت پیدا کرنے سے قاصر ہو جاتا ہے۔ اور تہذیبی رشتے ایک دوسرے سے بے تعلق ہو کر تلوین کی طرح بکھر نہ جاتے ہیں۔ اخلاق و محکمہ کی مروجہ اقدار میں بدلتے زمانے اور اس کے نئے تقاضوں کا ساتھ دینے کی قوت باقی نہیں رہتی۔ معاشرت کی خواہشات اور ضروریات، اپنے قدیم تہذیبی اداروں سے متصادم ہونے لگتی ہیں اس وقت ہمارا معاشرہ اسی صورت حال سے دوچار ہے۔ اس صورت حال نے زندگی کی ہر سطح پر گہرے اثرات مرتب کئے ہیں مثال کے طور پر:-

(۱) زندگی کی ہر سطح پر ہم ایک حکم دینے والے بحران سے گزر رہے ہیں۔ عدم تحفظ کے احساس بے یقینی اور احساس محرومی نے عام فرد کو خود غرضی، لالچ اور نفسانسی کی کچھ میں داخل کر دیا ہے۔

یہ بحران ہمارے مذہب ہمارے فلسفے، ہماری سیاست و معیشت ہمارے اخلاق و معاشرت، ہمارے عادات و اطوار، ہماری انفرادی و اجتماعی زندگی اور ہمارے تہذیبی اداروں میں پھیل رہا ہے اور ہمارے کچھ

وہت کا ڈھانچا ٹوٹ رہا ہے۔

(۳) زندگی میں ہم نے نثر اور مضمونیت کو گم کر دیلے۔ اسی لئے نئی نسل سرگرداں و پریشاں ہے اور سادہ سادہ برسات کے پانی کی طرح، نالیاں نہ ہونے کی وجہ سے، سڑکوں پر مارا مارا پھر رہا ہے اور انہیں کاٹ کا ادھیڑ کو جدھر راستہ ملتا ہے وہیں نکلتا ہے۔

(۴) اسی ٹکڑی بحران اور بے معنویت کے باعث ادب اور فن لطیفہ کی تخلیقی قوتیں بچھ سی گئی ہیں۔ خوش مذاقی اور سنجیدگی جیسی اہم قدروں پر معنی ہو گئی ہیں۔ عام تعلیم یافتہ طبقہ قتل و غارتگری، جاسوسی کے عجبتے سے تھے اور ہلکی چھلکی چیزیں پڑھ کر اپنی بیاسی بھار رہا ہے دیو مالائی داستانیں اور دروہالی قصے اسی لئے انہوں نے اور رسالوں میں نئے نئے ہوئے ہیں کہ وہ پڑھنے والے کو زندگی کے بحران اور تلخ حقائق سے غدار اختیار کرنے میں مدد دیتے ہیں۔

(۵) اسی ٹکڑی بحران کی وجہ سے قاری اور ادیب کا پرانا رشتہ باقی نہیں رہا ہے۔ محو اور سوچ کے راستوں میں اتنے گہرے گڑھے ہو گئے ہیں کہ قاری اور ادیب کے لئے ان پر ایک ساتھ چلنا ممکن نہیں رہا۔ دونوں کی فکر کے دائرے الگ الگ ہو گئے ہیں۔

رہنما کے بغیر کھنے والے کے علم کی روشنائی سوکھ جاتی ہے اور شکر کی سوچ کے راستے مسدود ہو جاتے ہیں۔ دوسری جنگ عظیم کے زمانے میں جب نازیوں نے یورپ پر قبضہ کر کے اپنے مخالف ادیبوں اور دانشوروں اور فنکاروں کو گرفتار کر لیا تو ان کے لئے مزاحیہ تجویز کی گئی کہ سب کو الگ الگ کوٹھڑیوں میں بند کر کے ہر کوٹھڑی میں ایک لادو سپکرونگ دیا گیا جس پر ان کے لئے خاص پروگرام نشر کئے جاتے تھے۔ ایسے پروگرام جن سے انہیں ذہنی اذیت پہنچے۔ وہ سن سکتے تھے۔ جواب نہیں دے سکتے تھے۔ کچھ عرصے تک تو پروگرام نشر ہوتے رہے لیکن جلد ہی ان پروگراموں کے کھنے والے تنگ آ گئے اور انہوں نے اس کی وجہ یہ بتائی کہ سننے والوں کا رد عمل حلوم ہوتے بغیر ان کا علم جواب دے گیا ہے۔ آخر گوشتوں کے لئے کب تک ادیب کے لکھا جاسکتا ہے؟ سوچ تو رد عمل کی فضا میں لگے بڑھتی ہے اور جب یہ رشتہ کمزور پڑ جاتا ہے یا باقی نہ رہے تو سوچ کے دروازے بھی بند ہو جاتے ہیں۔

(۶) اسی بحران اور بے معنویت کے باعث فرد اور معاشرے کا رشتہ بھی انتہائی کمزور پڑ گیا ہے معاشرے کے افراد کی ہماری اکثریت خود غرضی، لاپرواہی اور غرض کے غرضی میں مبتلا ہے۔ اجتماعیت اور وطنیت

یہی بنیادی قدریں اسی لئے جاں کنی کی حالت میں نظر آ رہی ہیں۔ ایک طرف بے رحمی اور تشدد بڑھ گیا ہے اور دوسری طرف فرد میں قوت حاصل کرنے کی خواہش شدید ہو گئی ہے۔ ہر صوبہ اپنے خول میں محصور ہے اور ایک دوسرے سے سوکنوں کی سی لڑائی لڑ رہا ہے۔ صلاحیت، کام، لگن، انہماک اور خلوص جیسی اعلیٰ و عترم قدریں فرد کے لئے بے معنی ہو کر رہ گئی ہیں۔ جنگ کی خواہش اندرونی و بیرونی سطح پر بڑھ گئی ہے۔ عقل و خرد کے بجائے صرف جذبات سے مسائل کا حل تلاش کیا جا رہا ہے۔ ایسی آوازوں کو جاتی ہے۔ جو اس نوع کے جذبات کو آسودہ کرے (۷) وہ افراد بھی عام طور پر قدیم تہذیبی اداروں کو باقی رکھنا چاہتے ہیں، غصے نہیں ہیں بلکہ ان تہذیبی اداروں کو اپنے فائدے کیلئے ڈھال یا پھتری کے طور پر استعمال کر رہے ہیں۔ اور وہ بھی جوتے معاشرے کو جنم دینا چاہتے ہیں اسے طاقت حاصل کرنے کا موثر وسیلہ جان کر بیڑی کے طور پر استعمال کر رہے تھے۔ فرد تضاد کا تسکار ہے وہ جو کہتا ہے کرتا نہیں ہے اور جو کرتا ہے وہ کہتا نہیں ہے۔ ہر ایک کے دل میں جو رہے اسی لئے ”الغاف“ اور ”مداثر“ کا رشتہ بھی ٹوٹ گیا ہے۔ مقررین اور عہدوں کے خول صورت اور اچھے سے اچھے الفاظ بھی اب ہمیں شائبہ نہیں کرتے۔ لفظوں نے اپنے معنی کھو دیئے ہیں۔ خلوص اور ایک دوسرے پر اعتماد کے فقدان نے ایک ایسی فضا پیدا کر دی ہے کہ یقین ہی نہیں آتا کہ واقعی جو بات وہ کہہ رہا ہے اس کا اس سے یہی مطلب ہے۔ اسی لئے سچ اور جھوٹ میں تمیز باقی نہیں رہی جب سچ اور جھوٹ مل جائیں۔ تو لفظوں کی اثر آفرینی باقی نہیں رہتی۔ سارا معاشرہ یہ قاتل کے مرض میں مبتلا ہے۔

(۸) تعلیمی، علمی و تحقیقی ادارے۔ سیاسی اکھاڑے بن گئے اور استاد و اہل علم فتح حاصل کرنے کے لئے جنگلی غول کی طرح ان اکھاڑوں میں اتارے ہوئے ایک دوسرے کو نئے نئے داؤں پہ سبک دینے میں لگے ہوئے ہیں۔ یہاں بھی کلی اقتدار حاصل کرنے کی خواہش یہ سب کھیل کھلا رہی ہے۔ اور یہ لوگ تعلیم و علم کی روشنی پھیلانے کے بجائے ایک دوسرے کو کاٹنے اور رد کرنے میں مصروف ہیں۔

اس صورت حال سے جس کا ایک خاکہ میں نے یہاں پیش کیا ہے، یہ تین باتیں سامنے آتی ہیں:-
 اولاً یہ کہ انفرادی و اجتماعی سطح پر ہم نے اپنی منزل اور مقصد حیات کو گم کر دیا ہے۔ وہ منزل جس کی کوکھ سے حسب الوطنی پیدا ہوتی ہے۔ جس سے فرد میں غیبت، اندازِ نظریہ یا سہما ہے جس سے خلوص، انہماک، یقین اور اجتماعی شعور جنم لیتا ہے۔ کیا ہم میں سے کوئی بھی ایسی منزل کا پتا دے سکتا ہے۔ جس کی تلاش میں وہ اپنی ذات سے اٹھ کر اجتماعی ذات میں شریک ہو گیا ہو اور جس کے لئے عقل و خرد کے ساتھ، جان دینا اس کے

لئے ایک عزم فعلی ہو۔

نہایتاً اس صورت حال سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ ہم نے قدیم تصورات و اخلاقیات کے دائرے کو توڑ دیا ہے لیکن منزل نہ ہونے کے باعث تصورات و اخلاقیات کے نئے دائرے میں داخل نہیں ہو سکے ہیں۔ اس وقت ہم انفرادی سطح پر نو میٹر لنڈ "— (NO MAN'S LAND) میں جھٹک رہے ہیں۔ اور اخلاقیات کے پرانے دائرے کو توڑ کر ہم آرام طلبی، راعوزی، تفریح بازی، کام چوری اور خوش فہمیوں کے جال میں پھنسے پاگل کتوں کی طرح ایک دوسرے کو بھیجوا رہے ہیں۔ دوسرے کی بات ضبط و راداری سے سننا، اس سے سبق سیکھنا اور آئندہ کالائیک مل مقرر کرنا ہمارے لئے بے معنی ہو گیا ہے ایسی تہذیبی فضا میں ہنری اور کیتا فرد و معاشرہ کی منزل حیات بن جاتی ہے۔ پو پسی کے گھنڈرات میں ایک رئیس زادے کی حویلی دیکھنے کا اتفاق ہو۔ اس کی آرام گاہ میں دیواروں پر رنگ برنگی جاذب نظر تصویریں بنی ہوئی تھیں جن میں عورت اور مرد کو مختلف آسنوں سے مباشرت کرتے ہوئے دکھایا گیا تھا، وہاں باہر کے آدمے میں ایک اور تصویر کندہ تھی۔ جس میں ایک شخص ترازو کے ایک پلے میں اشرفیوں سے بھری تھیلی رکھی تھی اور دوسرے پلے میں ایک عضو رکھا ہوا تھا۔ لطف کی بات یہ ہے کہ ترازو کا پلڑا عضو والے حصے کی طرف جھکا ہوا تھا۔ جب کوئی معاشرہ نئی منزل تلاش کئے بغیر پانا دائرہ اخلاق توڑ کر باہر نکل آتا ہے تو وہ انفرادی و اجتماعی سطح پر اشرفیوں کی تھیلی اور عضو کو تولنے میں لگ جاتا ہے اور اسی کے ساتھ منفی قوتوں کا سیلاب اس معاشرے کو بہا لے جاتا ہے اور ڈوبتے ہوئے کھل اُسے پتا نہیں چلتا کہ وہ ڈوب رہا ہے۔

ثبات یہ کہ منزل کا پتا نہ ہونے اور اسی وجہ سے نئے دائرہ اخلاق و حکم میں داخل نہ ہو سکنے کے باعث وہ تبدیلیاں جو دنیا کے سکڑ جانے اور سائنس، ٹیکنالوجی کے اثرات پھیلنے کے ساتھ، ہمارے معاشرے میں آرہی ہیں۔ وہ بھی فرد کی تہذیب کو نئے کے بجائے اسے اور پرانہ کر رہی ہیں۔ یہ تبدیلیاں اگر کسی اجتماعی نظام خیال کی قبولیت کی کوکھ سے جنم لیتیں تو صورت حال دوسری ہوتی تبدیلیاں ہمیشہ سے معاشروں میں آتی رہیں فرق صرف اتنا ہے کہ پہلے یہ سست گام تھیں اور اب یہ برق رفتار ہیں۔ تبدیلی کا فلسفہ، جیسا کہ ایک مفکر نے لکھا ہے۔ یہ ہے کہ تبدیلی کے اثرات سے اگر ہمارے "کچھ" طور طریقے بدل گئے ہیں لیکن ان کے ساتھ ہمارا انداز فکر و عمل نہیں بدلا، جسے ان تبدیلیوں کے ساتھ بدلنا چاہیے تھا، تو تبدیلی کے اثرات فرد و معاشرہ پر تباہ کن ہوتے ہیں۔ یعنی دھو بی کا کتا نہ گھر کا نہ گھاٹ کا۔

لئے اب آگے چلیں۔ چونکہ سارے معاشرے میں تبدیلی کا یہ عمل مغرب کے ذرا اثر آ رہا ہے اس لئے لگے لگاتار یہ بھی دیکھ لیا جائے کہ ہمارا گناہوں کا نظام خیال کس تصویر حقیقت پر قائم ہے اور مغرب کا نظام خیال کس تصویر حقیقت پر تاکہ ہونے اور نہ والی تبدیلیوں کا اندازہ کیا جاسکے۔

ہمارے نظام خیال کی بنیاد خدا اور اس کے تصور وحدت پر قائم ہے یہی تصور ہمارے مذہب، ہمارے فلسفے، ہمارے ادب، ہمارے اخلاق اور معاشرت و معیشت کی بنیاد رہا ہے۔ دنیا ایک سرے فانی ہے۔ یعنی آگے چلیں گے دم کرے۔ خدا ایک ہے جو اس کائنات کا خالق اور قادرِ مطلق ہے۔ اس دنیا سے ملوادی ایک اور دنیا ہے۔ جہاں میں اپنے اعمال کا حساب دینا ہے اس دنیا میں نیک اعمال سے اپنی عاقبت نزاری جاسکتی ہے۔ نیک اعمال کے زمرہ میں انفرادی و اجتماعی اعمال شامل ہیں۔ اس تصویر حقیقت نے پھر کے ایک طاقت ور اور مربوط نظام کو جنم دیا۔ جو مختلف ملکوں اور آب و ہوا میں پھیلا، بڑھا اور باہم عروج پر پہنچا۔ اس تصویر حقیقت کا اثر انہما تھا کہ افراد ادا سے سب اسی تصویر حقیقت سے جڑ گئے اور پورے زندگی اس کے زیر اثر آ گئی۔ ادب، ادب، معاشرت اور دوزمرور کی زندگی کے مولات بھی اسی سے مربوط ہو گئے۔ کھانا کھایا تو بس اللہ کہہ کر، ختم کیا تو اللہ کا شکر بھیج کر۔ چھینک آئی تو الحمد للہ کہہ کر قسم کھائی تو اللہ کی کہ اس سے زیادہ عزیز کوئی نہ تھا۔ دوران گفتگو انشاء اللہ، ماشاء اللہ کہہ کر بات کا دھار بڑھایا۔ کسی نے علم و الفانی کی تو اسے اللہ سے ڈرایا۔ مزاج پوچھا تو اللہ کا شکر، کہا۔ مرنے لگے تو ”یسین“ سنی۔ جنازہ دیکھا تو انا اللہ وانا الیہ راجعون پڑھا۔ وہ تجارت نہیں کی جو اس تصور کے منافی تھی۔ وہ غذا نہیں کھائی جو منوع تھی۔ وہ لباس نہ پہنا جو اس کے تصور حیا کے خلاف تھا۔ اس فن سے دامن نہ چھو لیا جو اس تصویر حقیقت سے جڑا تھا۔ ادب و فن تعمیر میں بھی اسی تصور کو سامنے رکھا۔ زندگی کے چھوٹے بڑے مسائل بھی اس کی روشنی میں حل کئے۔ سارے مادی و اخلاقی نظام کو اسی پر قائم کیا۔ پیدائش سے لے کر تباہی یا یک اور پھر مرنے تک سارے دور و رواج کو اسی تصویر حقیقت کے سلچے میں اتار لیا۔ دولت کی مادی تقسیم، معاشرتی انصاف اور معاشی نظام کو بھی اسی پر قائم کیا۔ جنگ و امن کے زمانے میں بھی اسی کے دامن کو تھا۔ یہ ایک نامیاق و متحرک پھر تھا۔ جو اپنے دائرے میں رہتے ہوئے بھی خود کو بدل رہا تھا۔ اور زندگی کے نئے تقاضوں کو اپنے سلچے میں ڈھال رہا تھا۔ اس پھسر کو ہم آسانی کئے

”میں پھر کا نام دے سکتے ہیں۔“

برخلاف اس کے مغرب کے کچھ کہ تصور حقیقت حیاتی ہے جو کچھ ہم دیکھتے ہیں۔ سنتے ہیں۔ چمک اور بوکھ کر اپنے اعضاء جسمانی کی مدد سے محسوس کرتے ہیں وہی اصل حقیقت ہے اور وہی اہم ہے۔ اس سے آگے جو کچھ ہے وہ نیست ہے۔ عدم ہے۔ اور اگر اس سے آگے کچھ ہے بھی۔ جسے ہم نہ دیکھ سکتے ہیں اور نہ محسوس کر سکتے ہیں تو وہ بھی نیست کے برابر ہے اور اسی لئے غیر حقیقی اور غیر اہم ہے۔ مغرب کا تصور حقیقت ہر سطح پر ”حیاتی اور تجرباتی“ رہتا ہے اور صرف اسی دنیا کو حقیقی اور اہم مانتا ہے۔ اس تصور سے ”انادیت“ اور ”عقلیت“ وغیرہ کی تائید سمجھ کر پوری زندگی پر چا گیش۔ ہر بات کو تجربہ کی کسوٹی پر پرکھنے کا رجحان پیدا ہوا۔ سائنس اور ٹیکنالوجی اس کے پردوں پر اڑنے لگیں۔ عقائد کا نظام متزلزل ہو کر گرنے لگا۔ اور وہ صورت سامنے آئی جو سائنس مغرب میں نظر آتی ہے۔ اس کچھ کو ہم سہولت کے لئے حیاتی کچھ، ”کانام“ دے سکتے ہیں۔

یہ بات ذہن نشین ہے کہ کوئی کچھ تخلیقی امکانات میں لا محدود نہیں ہوتا۔ اس کی ہر دم نئی زندگی کے لئے تبدیلی کا عمل جاری رہنا اور نیا خون اس کی رگوں میں داخل ہوتے رہنا ضروری ہے جب تک کہ کچھ کچھ کے بنیادی ادارے (تہذیبی، اخلاقی، سیاسی وغیرہ) زمانے کے تقاضوں کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں وہ کچھ زندہ و متحرک رہتا ہے لیکن جب وہ ایک شکل پر قائم ہو کر ہمیشہ کے لئے ٹھہر جاتے ہیں۔ تو کچھ کی فعال بڑھنے والی قوت منجمد ہونے لگتی ہے۔ ہمارے کچھ نے ایران، یونان، ہندوستان اور ان تمام کچھوں سے فیض اٹھایا۔ جن سے اس کا حاکم پڑا تھا۔ اسی لئے وہ زمانے سے آنکھ ملتا۔ اس سے بدلتا اور خود اس کو بدلتا اپنے دائرے کو وسیع کرتا بڑھتا اور پھیلتا چلا گیا۔ لیکن جب یہ عمل رک گیا اور نئی نیلیں کھیر کی بغیر بن کر اس پر فخر بھی کرنے لگیں تو کچھ پرستار و درخت سوکھنے لگا۔ اس کی جڑوں میں دیکھ لگ گئی

روایت کے ساتھ خرابی یہ ہے کہ اس کے ساتھ شاعرہ اور اس کے افراد کے جذبات وابستہ ہو جاتے ہیں۔ عام فرد کو اس کی موجودہ انادیت سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ وہ یہ بھی نہیں جانتا اور نہ جانتا چاہتا ہے کہ یہ روایت کیسے اور کن حالات میں پیدا ہوئی تھی اور اس نے کیوں ترقی کی تھی۔ وہ تو اسے جوں کا توں قبول کر کے اپنی بقا اور اپنے زندگی کے لئے غذا کی طرح ضروری سمجھتا ہے۔ جب کہیں وہ اس کی انادیت ابست کی بہت کرتا ہے تو عظیم ماضی کے حوالہ سے اس کی تصدیق کرتا ہے۔ جو کچھ روایت یادوں کی شکل میں ایک نسل سے دوسری نسل کو تہذیبی ماحول کے عمل سے منتقل ہوتی رہتا ہے۔ اس لئے فرد کے لئے یہ بنیادی تہذیبی ادارے بھی دیئے ہی ضروری ہو جاتے ہیں جیسے اپنے باپ دادا کی قبریں۔ ان میں ذرا سی تبدیلی ضرور کے

جذبات کو مستقل کرنے کے لئے کافی ہے۔ اگر انہیں بدلنے کی کوشش کی جاتی ہے تو معاشرہ کی اثریت ایک طرف ہو جاتی ہے اور اپنی روایت سے ادب و شہرت سے چٹ جاتی ہے اور ایسی احمقانہ حرکات ظہور میں آتی ہیں کہ سمجھ میں نہیں آتا کہ ان پر ہنسا جائے یا رویا جائے۔ روایت کے انجماد کے ساتھ ہی معاشرہ اندھا ہو جاتا ہے۔ اسے زوال کا احساس تک نہیں ہوتا۔ معاشرہ کے انتشار، نفسا نفسی، تشدد و ظلم و نا انصافی اور غیر ذمہ داری پر خون کے آنسو رونے کے باوجود خود فرد اسی عمل میں گرفتار رہتا ہے۔ یہی وہ صورت حال ہے۔ جب یا تو انقلاب کی تیز آمد ہی اس کچھ کے درخت کو بڑے اکھاڑ پیچھتی ہے یا کوئی دوسری قوم اسے فتح کر کے محکوم بنا لیتی ہے۔ یہ کوئی مریبہ راز نہیں ہے۔ تاریخ کا مطالعہ تہذیبوں کے عروج و زوال کی یہی داستان سناتا ہے۔ اور ملک و قوم کے زمانے سے لے کر شاہ عالم نانی تک کے دور کی تاریخ پڑھ لیجئے۔ آپ دیکھیں گے کہ تہذیبی اداروں کے منجمد ہونے کے باعث اس دور کے انسان نے خود کو بدلنے اور زمانے کے نئے تقاضوں کی طرف سے کان اور آنکھ بند کر لئے تھے۔ معاشرہ کے سامنے نہ کوئی آدرش تھا اور نہ منزل فرد اپنی ذات کے حصار میں قید تھا۔ خود غرضی، لوٹ کھسوٹ، جبر و استحصال، جذبات پرستی عام تھیں۔ روایت کی بندر یا مردہ بچے کو سینے سے پٹلئے ہر طرف نظر آتی تھی۔ عدم مساوات معاشرتی نا انصافی، دولت کی نامساوی تقسیم کا مغزیت فرد کے اندر غم کے علاوہ انتہائی خود غرضی کو جنم دے رہا تھا۔ حسب الوطنی جیسی اہم تہذیبی قوم کی ظاہر و باہر کا اجتماعی تصور ہوا ہو چکا تھا۔ ”مخلص فرد“ دم سادھے اس تماشے کو دیکھ کر خون کے آنسو رو رہا تھا۔ اس کی حیثیت ایک تیلے سے زیادہ نہ رہی تھی ایسے ہر دور میں مخلص ”سدا“ بے بس ہو جاتا ہے۔ وہ کچھ کرنا بھی چاہتا ہے۔ تو نہیں کر سکتا۔ ہاں سدی کا یہ شر اس کے جذبات کی ترجمانی مزور کرتا ہے۔

سدا یا حبیب وطن گر پر حدیث ست صبح

تو ایں مرد بہ سستی کہ من ایں جبار نام

داغ رہے کہ ایسا کچھ جو عدم مساوات، معاشرتی نا انصافی اور دولت کی غیر مساوی تقسیم پر قائم ہو رہا ہے۔ یا اپنا سفر حیات طے کرتے ہوئے یہاں تک پہنچ جاتا ہے۔ وہ خود اپنی طاقت سے قنا چٹا ہے۔ ہمارے زمانے کی تاریخی قوتیں معاشرتی انصاف، مساوات اور دولت کی مساوی تقسیم کا نام میں گھوم رہی ہیں۔ اگر ہم نے انہیں نظر انداز کر لیا یا اپنے نظام خیال کو ان بنیادی اقدار کی مدد سے پوری

دیانت والفاظ کے ساتھ، تبدیل نہ کیا تو ہمارا اللہ ہی حافظ ہے۔ اس بات پر میں خاص طور سے زور دینا چاہتا ہوں کہ آج کوئی زندہ محرک اور فعال نسلِ اسلام خیال اس دائرے سے باہر رہ کر زندہ نہیں رہ سکتا ہے۔

بہر حال جب ہمارا نظام خیال خود کو بدلنے کی قوت گنوا کر منجمد ہو گیا تو سات سمندر پار سے آنے والی ایک سفید قوم نے ہمیں فتح کر لیا یہ قوم ”حیاتی کلچر“ کی پروردہ تھی اور اسی کے پروں پر اڑ کر یہاں تک پہنچی تھی۔ جب ”حیاتی کلچر“ کا سابقہ ”مٹی کلچر“ سے پڑا جو منجمد ہو کر زوال پذیر ہو چکا تھا تو حیاتی کلچر کا نظام خیال مٹی کلچر والے معاشرے کو سفید زندہ اور قوی معلوم ہوا۔ ہندو قوم بھی اپنے طور پر ”مٹی کلچر“ ہی کی پروردہ تھی۔ اس نے مسلمانوں سے بہت پہلے ”حیاتی کلچر“ کی طاقت، افادیت اور مستقبل کو جان لیا تھا۔

بعیثت کے معنی میں صورتِ حال کو صحیح طور پر سمجھ لینا۔ مسئلہ نے اس صورتِ حال کو سمجھ لیا اور اپنے معاشرے کے تین مردہ میثاقی روح چھوٹنے کے لئے افادیت، عقلیت اور غیر کی تعلیم کو اپنا کر ”مٹی کلچر“ کے تصورات کی تشریح ”حیاتی کلچر“ کے نقطہ فکر سے کرنا شروع کی، مسرید لے کہا مغرب کے سائنسی علوم اور اس کے دوسرے علوم و فنون بنیادی طور پر وہی ہیں جو اقوامِ مغرب نے مسلمانوں سے یکے کے تھے۔ اور مسلمانوں نے جنہیں مجلا دیا ہے، ناب ضرورت ہے کہ مغربی اقوام سے انہیں دوبارہ حاصل کیا جائے۔ مولانا مائی نے انہیں گم شدہ ملک کا نام دیا۔ مسرید نے عقیدہ سے متعلق ہر بات کی عقلی تہلیل کی۔ خدا ان کے نزدیک علتِ اولیٰ ہے۔ حالانکہ انسان اور کائنات کی وہ باطنی قوتیں ہیں۔ جنہیں خدا نے انسان کا تابع بنایا ہے۔ اس کے برعکس شیطان وہ قوت ہے۔ جو انسان کے تابع نہیں ہے اور جسے اپنا تابع بنانا انسان کا فریضہ ہے۔ مغربی فکریں یہ نظریات مارٹن لوتھر کے ذریعہ اثر و داخل ہوئے۔ عقل اور افادہ کے اصول یحییٰ سے لئے گئے۔ عقائد کے بعد بھی اصول اخلاقِ آداب پر غور ہوئے۔ بہترین اخلاق وہ ہے جو عقل کے مطابق ہو اور جس سے نہ صرف عمل کر کے والے کو فائدہ پہنچے بلکہ دوسروں کو بھی فائدہ پہنچے۔ معاشرے کے وہ تمام رسوم و رواج جو اس کو ٹی پر پورے نہ آتیں بلکہ مضر ہیں۔ اور بے عقل یا جمالت کے سبب پیدا ہوئے ہیں۔ اس قسم کی تاویل و توضیح کو سن کر دواقتی معاشرہ چیخاٹا اور سریر احمد خاں کو، کافر، مروجہ اور گون مروڑی مرنے کا کہنے والے کے آداب و تقاب سے نوازنا شروع کیا۔ سریر ہے، ایانہ اور بعض علی انسان تھے۔ انہوں نے جو دیکھا، سوچا، سمجھا اور محسوس کیا اسے عملی جامہ پہنانے

کے لیے اقدام بھی کئے اور زمانے کے تقاضوں کے ساتھ ساتھ ”عینی کلچر“ دھیرے دھیرے اپنے نظام خیال کے دائرے سے نکل کر ”حیاتی کلچر“ کے دائرے میں داخل ہونے لگا۔ نئی تعلیم اور نئی روشنی کے ساتھ ہمارے کلچر کی منتفی قوتوں کی گرد بیٹھنے لگی اور ایک نیا تخلیقی دور شروع کیا۔ لیکن ایک دائرے سے نکل کر دوسرے دائرے میں داخل ہونے کی یہ رفتار اتنی تیز نہیں تھی کہ ہم جلدی سے اپنا چولہا بدلیے۔ غیر قوم کی موجودگی اور تسلط کے ساتھ ہمیں اپنی روایات کے تحفظ کا احساس بھی شدید طور پر رہا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حیاتی دائرے نے، ہمیں کہیں چاہا تو ضرور لیکن ہمارے اپنے یعنی دائرے کی کشش بحیثیت مجموعی قوی تر رہی۔ آزادی کے ساتھ جب انگریز اپنا پوریا باستر باندھ کر رخصت ہوا اور پاکستان وجود میں آیا۔ جہاں غالب اکثریت مسلمانوں کی تھی اور جہاں ہم اپنا لاسٹ عمل مرتب کرنے میں آزاد تھے۔ تو ہم نے دل سے یہ طے کر لیا کہ ہم مغرب کے راستے پر چل کر ہی ترقی کر سکتے ہیں۔ اب صورت حال یہ ہے کہ ایک طرف ہم عینی کلچر کے دائرے سے نکل کر حیاتی کلچر کے دائرے میں داخل ہو کر باہم فوج پر مینینج کے خواہش مند ہیں اور دوسری طرف ہمارا یعنی دائرہ ہمیں اپنی طرف کھینچ رہا ہے۔ ہم ابھی تک نہ یعنی دائرے سے نکلے ہیں اور نہ پورے طور پر حیاتی کلچر کے دائرے میں داخل ہوئے ہیں۔ سارا معاشرہ فکری و تہذیبی سلج پر، اندوہوں دائروں کے درمیان جھٹک رہا ہے، ہمارے بحران معلقیت کشش اور موجودہ صورت حال کی ایک بنیادی وجہ یہ بھی ہے کہ یہ ایک بڑے فیصلے کا وقت ہے۔ ہم جس قدر جلد فیصلے کے اس کرب اور یاس سے گزر جائیں اتنا ہی اچھا ہے۔

پر لطف بات یہ ہے کہ مغرب کے وہ منکر (مثلاً سو روکن اور ٹوٹن وغیرہ) جنہوں نے کلچر اور معاشرہ کا گہرا مطالعہ کیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ خود مغرب اپنی ساری سائنس اور ٹیکنولوجی کے باوجود ایک شدید اور گہرے بحران میں مبتلا ہے۔ اس کی تخلیقی قوتوں میں باوجود پیدائش ہو گیا ہے اور اب وہ بھی آہستہ آہستہ ایک ایسے دائرے میں داخل ہو رہا ہے۔ جسے کسی حد تک عینی کلچر کا دائرہ کہا جاسکتا ہے۔ اس بات کو پھر سے دہرانا مناسب ہوگا کہ کوئی کلچر تخلیقی امکانات میں لا محدود نہیں ہوتا۔ مغرب کے بحران کا ایک بنیادی سبب یہ ہے کہ وہ بھی ایک دائرے کی تلاش میں سرگرداں ہے۔ بحران کے ساتھ ہی کوئی کلچر دم نہیں توڑ دیتا بلکہ تاریخ کا مطالعہ بتاتا ہے کہ کلچر اور تہذیبیں بڑے آرام و اطمینان سے مرنے لگی ہیں۔ پھر مغرب کا کلچر مرنے لگا اتنا تجزیاتی، تجرباتی اور تنقیدی اندازِ نظر کا حامل ہے کہ اس کے لئے نئے تقاضوں کے پیش نظر

خود کو بدنِ بیمار سے روایتی مزاج کے مقابلے میں کہیں زیادہ آسان ہے۔

ان سب باتوں سے میں اس نتیجے پر پہنچا کہ ہم بحران کی اس منزل پر ہیں جہاں ہمیں سرسید کی طرح ایک بار پھر فیصلہ کرنا ہے کہ ہمارا راستہ کیا ہے۔ ہماری منزل کیا ہے۔ آیا ہمیں عینی دائرہ میں رہنا ہے یا حیاتی دائرہ میں داخل ہونا ہے اور صاحبِ اہل اس فیصلے کو جس قدر جلد کر لیا جائے اچھا ہے۔ ابھی یہ بات میں آپ سے کہہ ہی رہا تھا کہ مجھے مردِ بزرگ آرنلڈ ٹوئن کی کا خیال آیا جس نے ایک جگہ لکھا ہے کہ ”اگر ہم بیرونی کچھ قبول ہی کرنا ہے تو یہ بات نسبتاً کم معر ہے کہ اسے ایک دم قبول کر لیا جائے بجائے۔ اس کے اے سطحوں میں رفتہ رفتہ قبول کیا جائے۔“

یہ سب باتیں کہہ کر میں نے آپ کو سوچنے کی دعوت دی ہے۔ جب آپ اپنے طور پر اس مسئلہ پر غور کریں تو یہ چند باتیں پیشِ نظر رکھیں۔

(۱) پاکستان کے موجودہ جغرافیائی حدود ہر اعتبار سے ایک مکمل اکائی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس میں تہذیبی، فکری و سیاسی اکائی بننے کے پورے امکانات موجود ہیں۔ مشرقی پاکستان کے الگ ہو جانے سے جو نقصان ہوا وہ یقیناً ناقابلِ تلافی اور افسوس ناک ہے لیکن ساتھ ساتھ یہ بات بھی اپنی جگہ اہم ہے کہ اب پاکستان کا حجم پہلے سے کہیں زیادہ متناسب ہو گیا ہے اب فوری ضرورت اس امر کی ہے کہ اہل فکر و دانش اسے ایک مکمل قومی اکائی بنانے کے لئے اس کی ”فکری اساس“ متعین کریں۔

(۲) اگر ہم اپنے کچھ کر اس بڑی سوسائٹی کو تلاش کریں جس کا ہم حصہ ہیں تو آرنلڈ ٹوئن کی کانفرنس تاریخِ ہماری مدد کرتا ہے۔ ٹوئن بی نے ۱۲ سوسائٹیوں کی نشاندہی کی ہے۔ مگر اس وقت یہ سب سوسائٹیاں چار بڑی سوسائٹیوں میں مدغم ہو گئی ہیں۔ ایک سوسائٹی ”یوروپین“ ہے جس کا مرکز یونان تھا اور جس میں اب امریکہ، کناڈا، آسٹریلیا اور یورپ وغیرہ شامل ہیں۔ دوسری ”سینک سوسائٹی“ ہے جس میں چین اور اس سے ملحق تمام ممالک شامل ہیں۔ تیسری ”ایڈک سوسائٹی“ ہے جو سامریہ موجودہ ہندوستان کو اپنے دائرے میں لے لیتی ہے اور چوتھی ”مغربی افریقین سوسائٹی“ ہے جو ایشیا و افریقہ کے ان تمام ممالک کو اپنے دائرے میں لے لیتی ہے جنہیں اسلامی کہتے ہیں۔ پاکستان کا تعلق ”مغربی افریقین“ سوسائٹی سے ہے اس کے کچھ پر، اس کی زبانوں پر، شاعری، ادب، فنونِ لطیفہ، علمِ عروض و بدیع پر، اس کے مذہب اور نظامِ اخلاق پر اس سوسائٹی کے اثرات غالب ہیں۔ اس لئے ہماری بقا و آزادی اور ترقی و استحکام کے لئے

مزدی ہے کہ ہم اپنی تہذیبی اکائی کی طرف دیکھیں اور انڈک سوسائٹی سے دامن چھڑائیں۔

(۳) اس ملک کو تہذیبی و سیاسی وحدت بنانے کے لئے مزدی ہے کہ ہمارے اہل دانش، خود بھی اور سارے علاقوں کو بھی، علاقہ پرستی و تعصب کی دلدل سے باہر نکالنے کے مسئلہ پر غور و تدبیر کریں ورنہ نصورت و گجر ہم اپنے زور سے خود ہی ٹوٹ جائیں گے۔

(۴) ملوکیت نے اسلام کو سب سے زیادہ نقصان پہنچایا ہے۔ چند گنتی کے سال چھوڑ کر اسلام کا کٹاں تاریخ ملوکیت کی تاریخ ہے، بادشاہوں نے اسلام کے ان ردیوں کو فروغ دیا۔ جوان کی شخصی حکومت کے استحکام کے لئے مزدی تھے۔ اور نتیجہ یہ ہوا کہ مساوت، معاشرتی انصاف اور دولت کی مساوی تقسیم کے اصول دب کر رہ گئے۔ جہد حاضر کا تاریخی دھارا آج انہی اصولوں کے دریا کے اند بہہ رہا ہے۔

(۵) ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کر لینا ایک پاگل پن ہے۔ جیسے فرد کی دماغی صحت کا راز اس کی یوں میں معر ہے اسی طرح جماعت کی دماغی صحت کا راز روایت کے قسمل میں مفریے قسمل کسی کچر کو توانی کا لڑ سکھاتا ہے۔ ول ڈورانٹ مطالعہ تاریخ کے بعد اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ انقلابات دولت کو از مرز تقسیم نہیں کرتے بلکہ اسے برباد کر دیتے ہیں اور ایک اقلیت کے تباہ ہو جانے سے انقلابیوں ہی میں سے ایک اور اقلیت پیدا ہو جاتی ہے جن میں وہی حیلت موجود ہوتی ہے جو ان میں تھی جنہیں انقلاب کے ذریعہ ہٹا دیا گیا تھا۔ فرانس میں جاگیر دارانہ نظام کو انقلاب کے ذریعے ”ختم کر کے بڑے خون خرابے کے بعد اکی جگ برنس کلاس کو دے دی گئی۔ انیسویں صدی میں یہی انقلاب انگلستان میں آیا اور جاگیر دارانہ نظام ختم کر دیا گیا۔ لیکن اس انقلاب میں نہ امن واقعہ متاثر ہوا اور خون کا ایک قطرہ بہا۔ انقلابوں کی یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ ”کسی چیز کی ایک صحت میں حد سے زیادہ زیادتی بالکل دوسری مخالف صحت میں رد عمل کو جنم دیتی ہے“

آخر میں آنا ضرور عرض کر دوں کہ اگر ہمارے ”ادیب“ صرف افسانہ و شاعری پر مضمون لکھتے رہیں گے۔ اگر ہمارے ”دانشور“ صرف علمی و تحقیقی اداروں کے رکن بننے کو مزاج سمجھتے رہیں گے۔ اور اگر ہمارے ”دھرم“ سرکاری خرچ پر سفر دنیا کرنے پر اکتفا کرتے رہیں گے اور ان گنبدیں مسائل کا کوئی دانشمند نہ حل عقل و خرد کی سطح پر جذبات سے ہٹ کر، جہد حاضر کی روٹ کو سمجھتے ہوئے نہیں نکالیں

گے اور اس فکری بحران سے پیدا ہونے والے مسائل کو خود طے نہیں کریں گے تو یاد رکھئے پھر دوسرے
 ان مسائل کو ہمارے لئے طے کر دیں گے اور یہ عمل یقیناً ہماری پسند اور ضرورت کے مطابق نہیں ہوگا
 ع۔ ادھر خیال نہیں معلوم ان نیشن کا

پاکستانی ثقافت کی بنیادیں

مَدَدِ اللہ مَنَّا طے؟

فن و ثقافت کسی ملک کے عوام کی اجتماعی خوردی کا خارجی اظہار ہوتے ہیں۔ مادی اور ذہنی قوتیں اس اجتماعی خوردی کو جنم دیتی ہیں۔ جس طرح ماحول، انسان پر اثر انداز ہوتا ہے، بالکل اس طرح یہ بھی ایک واضح حقیقت ہے کہ انسان بھی اپنے ماحول کو متاثر کرتا ہے۔ انسان میں یہ صلاحیت پائی جاتی ہے کہ وہ اپنے خارجی ماحول کو اپنی ضروریات کے مطابق ڈھال سکتا ہے اس نے لگاتار خود کو خارجی حالات کے تسلط سے آزاد کرانے کا کام کیا ہے۔ لیکن ان کوششوں کے معیار کا میاں میں اسی تناسب سے اضافہ ہوا۔ جس تناسب سے وہ انسانی مجبوریوں کا شعور حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ فطری قوتوں کی طاقت کا علم اور اس طاقت کے اسباب کا ادراک بھی حاصل کرتا رہا۔ انسانی فطرت کا حاکم ہے مگر یہ حاکمیت اسی صورت حاصل ہو سکتی ہے کہ وہ فطرت کے قوانین کا علم حاصل کرنے کے بعد ان قوانین کے ساتھ اپنا رشتہ جوڑے۔

پاکستان کی ثقافتی تاریخ کا سب سے اہم عنصر یہ ہے کہ جزائیاتی صورت حال نے اسے ”ایک ایسے قلعے میں تبدیل کر دیا ہے جس کے ہزاروں دروازے اور کھڑکیاں ہیں“

ہمارے ملک کے مغربی حصے میں شمال سے جنوب تک، ایک طویل پہاڑی سلسلہ چلا گیا ہے جبکہ مضبوط فصیل کا کام دیتا ہے۔ اس فصیل میں کئی درے اور تنگ راستے ہیں۔ جن میں سے گزر کر خون بہاتے حملہ آور پر امن مہاجرین اور پیرہ روم، مشرق قریب، مشرق وسطیٰ اور وسطی ایشیا کے انتہائی طاقت ور ثقافتی اثرات پاکستان تک آئے۔ ان ثقافتی اثرات ہم سے موجود جیتی جاگتی اور رواں دواں پاکستانی ثقافتی زندگی کا تعین ہوا۔ ہمارے مشرقی حصے میں بھی ایک ناقابل تسخیر دیوار موجود ہے یہ دیوار قراقرم کے پہاڑی سلسلوں، شمال میں موجود کوہ ہمالیہ، جنوب میں پھیلتے رن آف کچھ کے دلدلی علاقے اور راجپوتانہ کے

اس وسیع تر ریگستان، متحرک بدولت قائم ہوئی ہے جو ملتان تک چلا گیا ہے اس مشرقی دیوار کے شمالی حصے میں ایک عظیم راستہ موجود ہے۔ یہ وہی مشہور اور تاریخی راستہ ہے جو رولی کی طرف جاتا ہے بظاہر اس علاقے کی تیز پذیر صورت حال کے باوجود مذکورہ بالا جغرافیائی عناصر کی وجہ سے یہاں کے لوگوں میں مستقبل طور پر آباد رہنے کا رجحان پیدا ہوا۔ مغرب سے آنے والے ہاجرین اور حملہ آوروں کو مشرق میں واہی گنگا کی طرف بڑھنے سے قبل کچھ عرصہ یہیں رکنا پڑتا تھا اور ان کی بڑی تعداد مقامی آبادی میں مدغم ہو جاتی تھی۔ مشرق کی طرف سے آنے والے اثرات مثلاً بدھ مت کے لئے بھی اس علاقے نے ایک مرکز کا کام دیا۔ جہاں سے پاکستان کی مشرقی دیوار کے اس پار سے آنے والے ثقافتی اثرات مزید مغرب کی طرف بڑھتے چلے گئے اور پھر وہاں سے وسطی ایشیا ہوتے ہوئے مشرقی ایشیا تک جا پہنچے۔ ثقافتی اثرات کے اسی بہاؤ کے سبب پاکستانی تاریخ میں واضح تسلسل پایا جاتا ہے۔

پاکستان کا ثقافتی دھارا..... اباستین..... بالو سندھ کی طرح روالہ دوالہ ہے جو پاکستان کے لئے اسی طرح اہم ہے جس طرح مصر کے لئے دریائے نیل۔ دریائے سندھ کو اس کے حوالہ دیرا برابر مالا مال کرتے رہتے ہیں۔ جیسا کہ حال ہی میں ۱۹۷۲ء کو ہوا۔ کبھی کبھی اس دریا میں ہولناک سیلاب بھی آجاتے ہیں لیکن سیلاب اپنے ساتھ ہمیشہ زرغیر مٹی بھی لاتا ہے۔ دریائے سندھ نے کئی بار اپنا راستہ تبدیل کیا ہے۔ جس کی وجہ سے اس کے کنارے پر آباد خوشحال لوگوں کو اپنی زمینوں سے دستبردار بھی ہونا پڑا۔ لیکن اپنے تمام تر تنوع اور تبدیلی کے باوجود یہ دریا ہزاروں سال سے یکساں طور پر بہہ رہا ہے اسی طرح پاکستانی ثقافت کے مرکزی دھارے نے بھی تمام تر اونچ نیچ اور پرہیز واپسوں سے گزرنے کے باوجود رنگ و رنگ ثقافتی صورت حال میں بھی اپنی یکسانیت اور ایک بنیادی مرکز سے جو تسلسل کو برقرار رکھا ہے۔

پس انتخابیت اور ثقافتی امتزاجیت (SYNCRETISM) ہماری ثقافت کی بنیادی خصوصیات ہیں اور یہ دونوں وسیع پاکستان کے جغرافیائی، اقتصادی عوامل کے باہمی رد عمل کا لازمی نتیجہ ہیں۔ انگلستان کے مشہور ماہر عمرانیات، لارنسٹ بارکر انگریزوں کی کرداری حیات کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں ”ہم نے اپنے (ثقافتی) دہشتے میں (دوسرے علاقوں کے) اثرات اور (ثقافتی) خزانے بھی شامل کر لئے ہیں اور ان سب کو ہمارے ذہنوں نے قبول بھی کر لیا ہے۔ پھر بھی اس (ثقافتی) آمیزے کے پیچھے ایک

تقصیر ضرور موجود ہے جس کی وجہ سے اس امتزاج کی تشکیل ممکن ہو پائی۔ سو ہمارا ملک صرف ایسی کشتالہ ہی نہیں جہاں مختلف ثقافتیں آپس میں مل گئی ہوں اور اس عمل کی بدولت کوئی (ثقافتی) آمیزہ تیار ہو گیا ہو بلکہ ہماری ماضی کا یہ لگانا بھی کوئی آسان کام نہیں۔ بار کر کے یہ بات انگریزوں سے زیادہ ہم پر صادق آتی ہے کہ ہمارے (ثقافتی) آمیزے کے پیچھے موجود تشخص "پاکستان کے لوگوں کی امتزاجی افتاد طبع (SYNCRETIC GENIUS) پر مشتمل ہے جس نے انہیں اپنے تاریخی تشخص کی وہ قوت عطا کی ہے جس کے سہارے وہ مسلسل حلوں اور متواتر ہونے والی سیاسی تبدیلیوں کے باوجود منفرد طور پر زندہ رہے۔ یہی امتزاجی افتاد طبع (SYNCRETIC GENIUS) ان کی روایتی درستی کا باعث بھی ہے جو عملہ اور خانہ بدوشوں کے قدیم سماجی نظام کی سلوگی سے مستقل تعلق رکھنے کے سبب پیدا ہوئی ہے۔ اسی امتزاجی افتاد طبع (SYNCRETIC GENIUS) نے یہاں کے فن و ثقافت کو جبراً اور کھر کھلی اقدار کے ناواں اثرات سے بھی محفوظ رکھا۔

جس چیز کو ارنلٹ بارکر انگریزی کردار کی تشکیل کا حقیقی سرمایہ سمجھتا ہے وہی چیز پاکستانیوں کے لئے شکوک کا باعث بن گئی ہے اس کی وجہ سے یہ عمومی غلط فہمی پیدا ہوئی کہ پاکستانیوں نے فن و ثقافت کے میدان میں جو کردار ادا کیا ہے وہ خالص انفعالییت پر مبنی ہے۔ اور ہمارے ہاں کے تمام تر فنون خیالات اور ثقافت بیرونی علمہ آوروں کے ساتھ یہاں آئے گئے

۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کے تاریخی واقعہ سے قبل ہمارے ملک کی قدیم ثقافت کو ہندو ثقافت کی ایک شاخ سمجھا جاتا تھا لیکن آزادی کے بعد ہمارے ہاں بھی کمی یہ کوشش بھی کی گئی کہ ہندوستان کی جس گہرے وسطی ایشیا کو پاکستانی فن و ثقافت کا ماضی قرار دے دیا جائے۔ البتہ باقی دنیا میں ہر جگہ پاکستان کو بہت تو قدیم ہندوستانی ثقافت ہی کا ایک حصہ سمجھا جاتا ہے۔ افسوس تو یہ ہے کہ یہ سب کچھ اس حقیقت کو جاننے کے باوجود کہا جاتا ہے کہ جب خوراک کی تلاش کرنے والے خانہ بدوش قبائل نے وسطی ایشیا اور ہندوستان (ہماری) پر چڑھا لی، اس وقت دنیا کی تین قدیم ترین تہذیبوں میں سے ایک تہذیب، جو ان تینوں میں سے دینی تر اور شغاف ترین تہذیب تھی، پاکستان میں قائم تھی۔

وادی سندھ کی تہذیب نے دنیا کو ہرام اور عمل نہیں دیئے بلکہ بہتر نقشوں کی مدد سے بنائے ہوئے صاف سحرے خبر دیئے ہیں۔ جہاں نکاسی کا بہترین انتظام تھا۔ جہاں کے شہریوں کے عزیز تر طبقے کے مکان میں پرائسٹس تھے اور جن میں اناج کا ذخیرہ بڑے اعلیٰ طریقے سے کیا جاتا تھا۔ سمیرا طرح ایسی اس کے

آثار قدیر کی باقاعدہ لائبریری قائم نہیں ہو سکی اور نہ ہی اس تہذیب میں رائج رسم الخط کو پڑھا جاسکا ہے جو بہر حال مصر کے تصویری رسم الخط سے زیادہ ترقی یافتہ محسوس ہوتا ہے۔ مگر سندھ کی منقش مہریں اس کی درجہ تک سمیٹتی ہوئی بین الاقوامی تجارت اور وسیع تر ثقافتی اثرات کی حقیقتیں جن سے سب لوگ اچھی طرح آگاہ ہیں۔ یہ ثابت کرتی ہیں کہ وادی فرات کے فن اور ثقافت کا آغاز وادی سندھ کے کناروں سے ہی شروع ہوا تھا۔ وادی سندھ کے باشندوں کے اوزان اور پائے کے طریقوں میں صحت مندی یکسانیت اس وادی کے تاجروں کے ایماندارانہ برتاؤ کا زندہ ثبوت ہے۔ (شاید اسی وجہ سے ہمارے معاشرے کے ریاکار کٹھن ملا اس قدیم ورثے کو اپنانے سے منکر ہیں) غنفلٹ نے اور نکاسی کا انتظام اس معاشرے کے نمایاں پہلو ہیں جو روحانی پاکیزگی — تجارت میں ایمانداری — کو اظہار کرتے ہیں۔

”ہندوستان — ماقبل تاریخ کے مصنف نے لکھا ہے“ ہر تہذیب کے لوگ جو فعلیں اگلتے تھے ان میں کپاس، زبردست اہمیت کی حامل ہے۔ اس فعل کی کچھ باقیات خوش قسمتی سے موجود ہیں۔ اس سے برآمد ہوئی ہیں۔ جو اس زمانے کپاس کی کاشت کا وہی کامستند ثبوت ہیں۔ اس کے علاوہ ایک چاندی کے گلدان کی سطح پر خالص سوت سے بنے ہوئے کپڑے کے ٹکڑے بھی لگے ہوئے ہیں۔ کپڑے کے ان ٹکڑوں کو خاص پودوں کی مدد سے لال رنگ کیا گیا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس پودے کی مدد سے یہ کپڑا بنایا گیا تھا۔ وہ سیسی پودوں (SYSIUM ARBOREUM) کی ایک قسم تھا اور اسے کاشت کاری کے ذریعے اگایا جاتا تھا۔ یہ جھلکی کپاس کی قسموں سے تعلق نہیں رکھتا۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سوتی کپڑا ہڑپہ تہذیب کے دفعہ ہی میں تجارت کی اہم ترین جنس تھا۔ شاید میسر پوٹیمیا کیساتھ جو تجارت کی جاتی تھی وہ زیادہ تر سوت سے بنی اشیاء پر مشتمل تھی۔ بعد کے تاریخی ادوار میں ہندوستانی (۱۶ء) کپاس میسر پوٹیمیا میں مسندھو کے نام سے معروف تھی۔ اس کے بعد یہی سندھ یونانی زبان میں سدان کی شکل اختیار کر گیا۔“

مذکورہ بالا ”خوش نصیب واحد دریافت کے علاوہ سوتی کپڑے کی موجودگی کا بڑا ثبوت ان نقوش سے بھی ہو سکتا ہے جو ہڑپہ کے مقام سے برآمد ہونے والی مٹی کے برتنوں، ظروف اور مہروں پر نقش کرتے ہیں۔ ان سب اشیاء کی موجودگی یہ ثابت کرتی ہے کہ کپاس کو گائٹھوں کی صورت میں رکھا جاتا تھا۔ جو اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ اس دور میں کپاس بمقدار افزائی جاتی تھی۔

تقریباً ۱۲ ویں صدی مسیح میں آریا اپنے گھوٹوں اور جنگی رتھوں پر سوار ہو کے سندھ کے پراچن اور

غرض شمال میدانوں پر ٹوٹ پڑے اور حقیقتاً ایک طویل اور تخریبی کش مکش کے بعد انہوں نے وادی سندھ کے باشندوں کی اس ثقافت کے کچھ عناصر کو جو دریاؤں کے کناروں پر پروان چڑھی تھی، اپنی ویدی ثقافت کا حصہ بنالیا اور کچھ ثقافتی (مقامی) عناصر کو بالکل ختم کر کے ان کی جگہ ویدی ثقافت تنوے دی پاکستان میں ان کامرکز دیائے سندھ کے نظام کا بالائی حصہ تھا۔ جسے وہ سپت سندھو (سات دریاؤں) کے نام سے یاد کرتے تھے اور یہی وہ علاقہ ہے جہاں رگ وید مرتب کی گئی تھی۔

پہلے پہل وادی سندھ کی تہذیب ہندوستان کے ان علاقوں میں پھیلی جو اس وادی کے قریب واقع تھے۔ اس کے تہذیبی اثرات ساحل مندر کے ساتھ واقع کاٹھیاوار اور دورنگ پٹے کے سپہر دس شاہوں کی جنگ کے بعد جو قدیم پاکستان کے دس حلیف قبائل کے نام پر موسوم ہے یا شاید اسی جنگ کے نتیجے میں ایک بہت بڑا آریائی قبیلہ اپنے سربراہ جہارت کی معیت میں سات دریاؤں کی سر زمین چھوڑ کر مشرق کی طرف چلا گیا۔ سرسوتی کے مشرق میں واقع اس علاقے کا نام اسی سربراہ کے نام پر جہارت رکھا گیا۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ پہلے ہزاروں سال تک پھیلی ہوئی ثقافتی تاریخ میں وادی سندھ پاکستان کی بجائے درحقیقت ہندوستان (جہارت) نے خالصتاً انفعالی کردار ادا کیا ہے مغرب میں الیشیائے کوچک کی ارض حتی (NITTITE) میں ویدی ثقافت کے اثرات پائے گئے ہیں۔ وہاں تک یہ اثرات کیسے پٹے گئے اسکا جواب ابھی تک معلوم نہیں ہو سکیں۔ لیکن یہ بات قطعی حیران کن نہیں ہوگی کہ کل کلاں آثار قدیمہ میں ہٹے والی نئی دریافتوں کے فیلڈ ہم الیشیائے کوچک میں موجود ان تہذیبی اثرات کا تعلق اس عظیم سیاسی تبدیلی یعنی دس بادشاہوں کی جنگ سے جوڑ سکیں جو آریاؤں کی درجہ شدہ تاریخ کی اہم ترین حقیقت ہے اور شاہانہ انہیں دریافتوں کی مدد سے ہم یہ ثابت بھی کر سکیں کہ یہ اثرات اس جنگ کے نتیجے میں یہاں تک پہنچے تھے۔

باوجودیکہ بعد کے ویدی مہد کا ہندوستان (جہارت) اپنے لئے ان منفرد ثقافتی خصوصیات کو حاصل کرنے میں کامیاب رہا تھا جو قدیم وادی سندھ (پاکستان) کے قبائلی جمہوری نظام کی بجائے وزن و درم (ذات پات کے نظام) پر مبنی تھیں۔ اس زمانے کا برہنا اور انپشندوں پر ختمی ادب یہ ثابت کر رہا ہے کہ اس مہد میں جمہوریت دریاؤں کی سرزمین بدستور علم و ثقافت کا حصہ رہی۔ یہاں مہدیت کے رشی ویدوں کی تعلیم حاصل کرنے آتے اور یہاں گندھارا کے بادشاہ گنجیت، کاکئی کے بادشاہ اسوچی، مدر دیش یعنی جنونی

پنجاب کے مدھر کر سیمونگیاں اور کاپیا پیتنٹلا جیسے جدید علماء کے آگے زانوئے تلمذ طے کرتے، عظیم اپنڈی فلسفی یو دھک "چاند و گہ اپنشد" (جلد ۱۴) میں گندھارا کی راہ بھول جانے والے شخص کو ایسا شخص ٹھہراتا ہے جس کی آنکھوں پر پٹی بندھی ہو اور جو روتی کی تلاش میں بھٹکتا پھر رہا ہے اسے یہ روشنی نہ جنوب سے ملتی ہے نہ شمال سے، نہ ہی مشرق اور نہ مغرب سے پھر آخر کار جب اس کی آنکھوں سے پٹی ہٹائی جاتی ہے تو گاؤں گاؤں گھوم کر راستہ پوچھتا گندھارا پہنچ جانے میں کامیاب ہو جاتا ہے اس کے خیال میں کسی شخص کے گندھارا کی طرف سفر کا مطلب درحقیقت یہ تھا کہ وہ شخص روحانی آزادی کی منزلوں کو طے کرنے چل پڑا ہے۔

دھاکا پورشی تاکر برہمن، (۶ vii) کے مطابق سرسوتی کے شمال اور مغرب میں آباد افسندار (یو دھسیوں) کی زبان بڑی مستند تھی اسی لئے بھارت کے علماء سنسکرتی صرف دسٹو یکھنے کے لئے قدیم پاکستان آیا کرتے تھے۔

یہ حقیقت حیران کن نہ ہوگی کہ سلہوتہ الہی حیدر پور نے جو دریائے اودھ کے قریب (دریائے راوی کے کنارے آباد لاہور نہیں) ضلع مردان میں واقع ہے۔ سنسکرت کے عظیم ماہر صرف دسٹو پانیٹی کو جنم دیا۔ پانیٹی سنسکرتی صرف دسٹو کے ماہرین میں سے عظیم اور قدیم ترین مانا جاتا ہے، اور جس کی کتاب "استاد وہیہ" کے گھوش کے مطابق قدیم ہندوستان کے علمی نظریات پر مبنی کتابوں میں اعلیٰ ترین معیار کی حامل ہے۔

چھٹی صدی قبل مسیح میں ٹیکسلا (مکشیلا یا مکشیلا) یونیورسٹی کے قیام کے بعد پاکستان اپنی تاریخ کے بلند ترین مقام تک پہنچ گیا یہ یونیورسٹی تاریخ انسانی کی قدیم ترین اور منفرد درس گاہوں میں سے ایک ہے۔ اس یونیورسٹی نے ہاتھ باندھ کے پیغام کو وسطی ایشیا اور مشرق بعید تک پہنچانے اور بدھ مت کے جہان میں مکتبہ فکر کے قیام میں نمایاں کردار ادا کیا۔ جہاں مکتبہ فکر کی تاریخ ہندوستانی، زرتشتی، مسیحی، عارفانہ اور یونانی عناصر کے وسیع تر باہمی اشتراک سے عبارت ہے (مختلف نظریات کا یہ اشتراک) مکشیلا کے متنوع ماحول میں غور پذیر ہوا۔

مسیحی عہد کی پہلی صدی کے آخری یا دوسری صدی کے ابتدائی دور میں عظیم کٹن مکران کنشکا کے دور حکومت میں جہاں مکتبہ فکر کے اثرات پورے جنوبی ایشیا میں کثیر سے لے کر سرسری انکا

تک پھیل گئے۔ ان علاقوں کے مفکرین نے جن میں نگر جٹا اور آریا دیو جیسے معروف افراد شامل تھے وہاں فلسفے کو مزید وسعت دی اور انہوں نے اس کے مختلف مکاتب فکر کی بنیاد بھی ڈالی۔ ٹکشا جہاں تکہ تھو کے عظیم علمی کارناموں کا مرکز تھا۔ اس علمی تحریک کا سربراہ عظیم فلسفی آشوکلوش تھا۔ جو فلسفی ہونے کے ساتھ ساتھ زبردست شاعر اور ڈرامہ نگار بھی تھا اور اسے کالی داس سے پہلے سنسکرت کی عظیم ترین ادبی شخصیت مانا جاتا ہے۔ جہاں فلسفیوں نے جو تحریکیں ٹکشا یا اس کے زیر اثر علاقوں میں بیٹھ کر لکھیں سنسکرت اثرات یعنی سلطنت تک پھیل گئے۔ وہاں کے عظیم علماء میں سے ایک عالم ہیون سانگ نے ساتویں صدی عیسوی کی ابتداء میں اس یونیورسٹی کا دورہ کیا۔ اس زمانے میں اس یونیورسٹی کے نڈال کا آغاز ہو چکا تھا۔ جس سے برہم کو کہ وہ بار بار اس یونیورسٹی کے ان عظیم ایام کو یاد کرتا ہے۔ جب کمارا لادہ جیسے عظیم مفکر یہاں پڑھایا کرتا تھے

ہیون سانگ وہ آخری مفکر تھا جس نے ٹکشا کا دورہ کیا۔ کم از کم جہاں مادہ کے زمانے سے یہ یونیورسٹی نہ صرف عبادت کے مختلف علاقوں (جن میں کوسلا کے پراسن جیت جیسے بادشاہ بھی تھے جو جہاں مادہ کا رقی تھا) بلکہ مغربی ایشیا کے دور دراز خطوں کے علماء کے لئے بھی زبردست اہمیت کی علمبردار تھی۔ مغربی ایشیا سے آنے والے افراد میں یونان کے شہر تیار یا کاؤ فٹشا خورقی فلاسفر اور موئی پالونٹیس بھی شامل تھے اور اغلب خیال یہ ہے کہ فلسفین سے حضرت عیسیٰ کے بارہ حواریوں میں سے ایک سیٹ تھا جس بھی یہاں تشریف لائے تھے۔

ان سب چیزوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تقریباً ایک ہزار سال سے زیادہ عرصہ تک یہ یونیورسٹی قدیم جہد میں پوری معروف دنیا کے تشنگان علم کی توجہ کا مرکز بنی رہی۔

رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منسوب ایک حدیث میں کہا گیا ہے "اَلْعِلْمُ عَلِیُّانٌ عِلْمُ الْاَدِیَّانِ وَ عِلْمُ الْاَلْبَدَانِ" (دو اہوان اور ابدان کا علم ہی (حقیقی) علم ہے) ٹکشا علم کی ان دونوں شاخوں — علم ایمان و فلسفہ اور علم انسانی اجسام یعنی علم طب و علم اللہیان — کی انتہائی رفعتوں کا مرکز تھا۔

آرترا، جس نے آریہ ویدیک نظام طب کو سائنسی بنیادیں فراہم کیں، اس یونیورسٹی میں پڑھایا کرتا تھا۔ شاہ بمبیار شاہ اجیت اسوترا اور جہاں مادہ کا طبیب تھا۔ اور جیسے علم طب کے دو

کلاسیکی ماہرین میں سے ایک تسلیم کیا جاتا ہے۔ پہلی صدی عیسوی (۲۴۱ء سے ۲۷۱ء تک) میں ایران کے شاہ پور نے جندی شاہ پور کے مقام پر عظیم ایرانی یونیورسٹی قائم کی۔ اس یونیورسٹی میں پڑھائی جانے والی طب قدیم پاکستان کے نظام طب سے متاثر تھی۔

چوتھی صدی سے عیسوی عہد کی چوتھی صدی میں علم طب کے موضوع پر لکھا گیا۔ قدیم ترین مقالہ اور تیسری صدی میں لکھے گئے، ایک مقالے کے کچھ اقتباسات بھی دریافت ہوئے ہیں۔ جو قدیم پاکستان کے یونیورسٹی کے طب کے اثرات کی دوسلی الٹیا میں موجودگی کا سب سے بڑا ثبوت ہیں۔

چوتھی صدی عری میں یہ اثرات اس وقت مزید پھیل گئے جب کہ خسرو نو شیروان عادل (۵۲۱ء تا ۵۷۹ء) کے وزیر "بوہن دیو" (بزرگ ہر) نے ہندی علوم سیکھنے کی خاطر وادی سندھ کا دورہ کیا۔ یہاں سے طبی کے وقت وہ اپنے ساتھ پچھتر (پانچ مہینے) بھی لے گیا۔ جو مسلم علاقوں میں کیلہ دمنہ اور لیرپ میں (BIDPAI & FABLES OF PILPAY) کے نام سے مشہور ہے۔ ہر اس کتاب کے علاوہ یونیورسٹی کے نظام طب اور اس کے طبیوں کو بھی ساتھ لے گیا۔

نو شیروان عادل کے آخری دور میں چین پر ایرانیوں نے قبضہ کر لیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایرانیوں کے سامانی مہرانوں کی سرپرستی میں پاکستانی طب کے اثرات جزیرہ غائب عرب تک بھی جا پہنچے۔ روایت ہے کہ ایک بد حضرت عائشہ صدیقہؓ بیمار پڑ گئیں تو ان کے بھائی نے ایک جاث (زط) طبیب کو ان کے علاج کیلئے بھیجا جس نے یہ نہیں لکھی کہ ان پر جلاد کی کوشش کی ہے حضرت عائشہؓ کی لاش بھی بچے کے عورتوں نے ڈالنا تھا بعد میں اس جرم کا قرار کر لیا۔ بظاہر اس واقعہ میں علم طب کا کوئی پہلو نظر نہیں آتا مگر اس روایت کے ذریعے جسے حدیث کے مستند ترین عالم حضرت امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے یہ بات ضرور تائید ہوتی ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں بھی مقدس شہر مدینہ میں ایک جاث طبیب موجود تھا۔

آٹھویں صدی عیسوی میں عباسی خلافت پر فائز ہوئے تو مختلف ثقافتوں کے عظیم طب کا آغاز ہوا۔ اور اسی کے خلیل ولوی سندھ کے علوم میں ایک نیا رنگ پہنچے۔

خاندان بامکھنے جو عباسی خلافت کے ابتدائی پچاس سال کے دوران خلافت عباسیہ کا اہم ترین ستون تھا۔ ان علوم کی پوری پوری سرپرستی کی ویزیوں کے اس عظیم خاندان کا بانی خالد بن خالد کے بدھ اثرم زوبار دستجوئی نوادہ زبیر بادشاہ کے بڑے بھائی (دیکھ) بنی سنو کوہ پراکھ) کو بیٹا تھا۔

وطلی ایشیا کا یہ قدیم شہر (بلخ) اور اس کے قدیم علاقے ٹکاشیلی ثقافت کے دائرہ اثر میں اس وقت آئے تھے جب اشوک اعظم (۲۳۶ تا ۲۷۲) نے اپنے پرامن دور حکومت کے اختتام پر اپنی وسیع و عریض سلطنت کو دو حصوں میں بانٹ دیا تھا۔ اس سلطنت کا مغربی حصہ گندھارا، کشمیر اور ختن کے علاقوں پر مشتمل تھا۔ اشوک اعظم نے اپنے بیٹے کوئل کو مغربی حصے کی حکمرانی سونپی جس نے ٹکشلا کو اپنا دار الحکومت بنایا۔

کوئل کے اپنی سوتیلی ماں کی سازشوں کے باعث اندھا ہو جانے اور پھر سپارہ تقویٰ اور مہانت کے بعد اس کی بیٹی ٹوٹ آنے پر مشتمل داستان نے اسے ایک انتہائی رومانوی شخصیت میں تبدیل کر دیا ہے۔ ٹکشلا میں اس کی یادگار کے طور پر ایک اسٹوپا بھی بنایا گیا ہے۔

یہ ثقافتی رشتے اس وقت مزید مضبوط ہوئے جب عیسوی دور کے آغاز میں یہ علاقہ سلجوقی کشن حکمرانوں کے زیرِ نگیں آیا اور یوں محسوس ہوتا ہے کہ یہ ثقافتی تعلقات عباسی خلافت کے عہدِ زریں تک برقرار رہے۔ عربی باہر کتابیات، اللہ (۹۹۵ء) جس نے ابتدائی عباسی دور کی پوری علمی زندگی کو تفصیلی طور پر بیان کیا ہے۔ اپنی شہرہ آفاق کتاب ”العہد“ میں لکھا ہے کہ ”مقتان کے نواحی علاقے بلخ سے ملحقہ (سمجھے جاتے) تھے اور ”بلخ سے ایک سیدھا راستہ مقتان تک جاتا تھا جس پر پوری طور کے بدھ یاتری اکٹھے ہوتے تھے۔ الان سواد المولتان مصائب لسواد بلخ تحجہ الہلا من اقامی بلادھم براؤ الطريق الیہ من بد مستقیم“^{۱۳}

جنرانی کے موضوع پر لکھی جانے والی مستند کتاب ”کتاب البلدان“ (کتاب ممالک) کے مصنف ابن الفقیہی الہدانی (۹۰۳ء) نے بلخ اور وہاں کے بدھ آشرمِ نو بہار کا تذکرہ کرتے ہوئے اس شہر کے عظیم خاندان — براہمک — کی ابتداء کے بارے میں مفصل داستان لکھی ہے^{۱۴}

ابن الفقیہی نے اپنی اس کتاب میں بتایا ہے کہ کس طرح خالد البرہک کے دادا نے حضرت عثمانؓ کے دور حکومت میں جب کہ عرب فوجیں بلخ کے گرد و نواح کے علاقے فتح کر چکی تھیں، اسلام قبول کر لیا تھا اس پر مقامی حکمران نے غیش میں اگر اس نو مسلم کو اس کے دس بیٹوں سمیت شہید کر دیا۔ البتہ اس کی بیوی اور ایک بیٹا بچ نکلنے میں کامیاب ہو گئے۔ اس کی بیوی کشمیر فرار ہو گئی تھی۔ جہاں اس کے بیٹے نے ہوش سنبھالا اور یہیں اس نے یہ طلب، فلکیات اور فلسفے کی دیگر شاخوں کا علم بھی حاصل کیا ”جب

وہ جوان ہو گیا۔ تو نو بہار کے سچا رویوں نے اسے دعوت دی کہ وہ بلخ واپس آکر پراکھ کی گدی سنبھال لے، جو اس کے بزرگوں کے پاس ہوا کرتی تھی۔ ان علوم کے کثیری اداروں میں تعلیم حاصل کرنے والا یہ نو جوان ہی خالد کا باپ تھا۔ یہ ہم نہیں جانتے کہ اس کثیری عالم نے حکمت الہند (یعنی وادی سندھ کے علمی خزانے) کو اپنے بیٹے تک منتقل کیا یا نہیں، مگر یہ بات واضح ہے کہ کاشانی تعلقات سے اپنے ”آبا و اجداد کے قریبی تعلق کی بنا پر ہی خاندان پر آمکھ، ایسے طبیب، لفظی ماہرین، فلکیات اور ماہرین علم ہند سے اکٹھے کرنے میں کامیاب ہوا جنہوں نے ان علوم کو مسکرت سے عربی میں ترجمہ کیا^{۱۶}۔

ان طبیبوں میں سے ایک ابن دھن (دھن یا دھنا نتری کا بتایا) بغداد میں پراکھوں کے بیمارستان (ہسپتال) کا استشاریہ تھا^{۱۷}۔

یہ بات سب سے اہم ہے کہ ثقافتی تعلقات میں یہ تمام تر ترقی بغداد میں ۸۳۰ء میں قائم ہونے والے شعبہ ترجمہ (بیت الحکمۃ) کے قیام سے قبل ہو چکی تھی۔ اسی لئے بیت الحکمۃ کم ابتدائی ایام میں جن علمی کتابوں کو عربی میں ترجمہ کیا گیا تھا۔ ان میں سرفہرست ٹکٹلا کے عظیم طبیبوں آتریا، چرکا اور ان کے شاگردوں کی لکھی ہوئی کتابیں تھیں۔

یہ جان لینا بھی غالی ازل و جہی نہ ہوگا کہ فارسی میں لکھا گیا ابتدائی علمی صحیفہ بھی براہ راست قدیم پاکستانی طب سے متاثر تھا۔ اس صحیفہ کا نام ”کتاب الانبیاء ان حقائق الادویۃ“ تھا۔ اس کتاب میں حروفِ ابجد کے اعتبار سے نسخہ جات مرتب کئے گئے تھے۔ اور اسے ابو منصور موافقی نے منصور بن نوح کے دورِ حکومت میں لکھا تھا۔ منصور بن نوح ۹۶۱ء سے ۹۷۶ء تک پاکستان کے جنوب مغربی سرحدی سلسلہ کوہ سلیمان کے مغربی دامن میں واقع علاقے سینان کے علاقے کاکمران تھا۔ اور اس کا تعلق خاندانی سامانی سے تھا۔^{۱۸}

یہ وہی دور تھا جب کر رازی (ابوبکر محمد بن زکریا الرازی ۸۵۵ء تا ۹۲۲ء) — عربی طب کو مضبوط بنیادوں پر کھنڈ کر چکا تھا اور اس طب میں یونانی طریقہ علاج کے ادغام کا عمل اپنی انتہا پر تھا۔ ہم ہمارا مصنف (ابو منصور) مغربی طریقہ علاج کا گرویدہ دکھائی نہیں دیتا اور باز لفظی (رومی) اور ہندی طبیبوں کے انداز کا تقابل کرتے ہوئے موخر الذکر طبیبوں کے انداز کو رومی طریقہ علاج پر ترجیح دیتا ہے وہ کہتا ہے :

دمن راہ حکیمان ہند گزشتہ ام ازان جہت کہ دارو آنجا بیشتر است و عاقبت قرآن جاتر تو خوشتر
وہت آل مردمان باستقعا اندر محنت بالغ تر است)

”میں نے ہندی طبیبوں کے طریقہ کار کو اپنایا ہے۔ کہ اس (ہندی) طب کے پاس دافتر مقدار میں
ادویات موجود ہیں۔ اس کی سادہ ادویات زیادہ تیزی سے زخم مندمل کرتی ہیں اور یہ (ادویات) اعلیٰ
معیار کی حامل بھی ہیں۔ اس کے علاوہ اس ملک کے لوگوں نے علم طب کو حاصل کرنے کے لئے طویل مہجہ
بھی کی ہے۔“ اس نے جابجا ہندی طبیبوں، سرلیف کو ادت، راما، نول، جاک، بہا بیل اور ملکہ کا ذکر
کیا ہے۔ ۳۶ تا ۳۷

یوں محسوس ہوتا ہے جیسے برہمن دور میں وادی سندھ کے طریق طب کو یونانی طریقہ طب سے زیادہ
مؤثر مانا جاتا تھا۔ اسی طرح عرب تاریخ طب میں ایک طویل کہانی موجود ہے۔ جسے سن کر پتہ چلتا ہے
کہ کیسے ہارون رشید (۶۲۸ تا ۶۸۰ء) کے ”ہندی“ طبیب صالح بن مجالانے اپنے ایرانی حریف
جبریل بن یخیشو کو بچا دکھا یا جو یونانی طب کا اتباع کرتا تھا۔ ۳۷

۸۰۳ء میں خاندان برآکھ کو اس کے دشمن شہنشاہ نے نہایت بے رحمی سے تباہ کر دیا۔ اس خاندان
کے زوال کے ساتھ ہی ثقافت شروع اور رنگا رنگی کے عمل کو بھی شدید نقصان پہنچا اور مسلم ثقافت کو وادی
سندھ کے علمی نزاعوں (دھکتہ الہند) سے مالا مال ہونے سے روک دیا گیا۔ بیت الحکمہ کی تشکیل کے
ساتھ ہی ایرانی عربی تہذیب کے۔ یونانیئے، جانے کامل شروع ہوا اور خاندان برآکھ کے خلاف سیاسی ہم
کے دوران عربوں میں قدیم پاکستان علوم کے فروغ کے عمل کو سخت نقصان پہنچا۔ تقریباً دو سال کے
طویل عرصے کے بعد البیرونی نے مسلم دنیا کو دوبارہ مہکتا کے علمی میراث کو جس عظیم الشان انداز میں متعارف
کودانے کی کوشش کی، انسانی ثقافت کی پوری تاریخ میں اس کی مثال نہیں ملتی لیکن اس وقت مسلمانوں
کے علمی تجسس کا عہد زریں ختم ہو چکا تھا اور وہ مجرد کی زنجیروں میں جکڑنا شروع ہو گئے تھے۔ اسی لئے
البیرونی کی کتاب الہند، ”کو کسی نے گھاس نہ ڈالی اور کہیں عرصے بعد ایک جرمن مستشرق ایڈورڈ سائو
(ADWARD SACHAU) نے اسے دوبارہ کھولا۔ اس دور میں عربی طب پر یونانی طب اس قدر سوار
تھی کہ مسلمان اپنی ہی طب کو ”یونانی طب“ کہنا شروع ہو گئے تھے۔

اسی یونیورسٹی میں علم عرب کو بھی بڑی اہمیت حاصل تھی شاہ بنار س کے پردہت کے بیٹے

جوتی پال نے اس علم کو کشلا ہی سے سیکھا تھا۔ اور یہیں سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد وہ اپنی ریاست میر کمانڈر انچیف کے عہدے پر قائم ہوا مگر اس یونیورسٹی سے یقینی طور پر ایودھا جیوی سنگھ (۱۹۰۷ء) صرف فن حرب پر زندہ رہے (انہوں نے سب سے زیادہ فائدہ اٹھایا۔ یہ سنگھ قدیم پاکستان میں ہر جگہ کثیر تعداد میں موجود تھے اور پانچویں، کوشلیا، مہا بھارت، پالی ادب اور یونانی معنیوں کی تحریروں میں ان کا کئی بار ذکر کیا گیا ہے^{۳۹}۔

یہ جنگ جوڑوں کے اسی گروہ سے متعلق تھے جس نے سائرس اعظم سے لے کر دار یوش سوم تک ایرانی اور ہخامنشی، شہنشاہوں کی طرف سے بہادرانہ جنگ لڑی تھی^{۴۰}۔ ٹیکسلا اپنے آباؤ اجداد کی عظیم فلسفیانہ اور علمی روایات کو تو بے قرار نہیں رکھ سکتا ہم اس کے بیٹوں نے اپنی جنگی روایات کو شاندار طریقے سے بے قرار رکھا ہے۔ اور اسی لئے پاکستانی سپاہی دنیا کے بہترین لڑاکوں میں سے ایک سمجھے جاتے ہیں۔

ایک مغربی مفکر پانیانی اور اسی کے شاگردوں کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ وہ زبان کا مطالعہ ”اسی صحت سے کیا کرتے تھے۔ جس طرح کوئی ماہر ادیان، جسموں کی چیز پھاڑتا ہے“^{۴۱}۔

اس تجزیاتی اور عملی روح کا زبردست مظاہرہ ٹیکسلا کے عظیم ترین فرزند کوٹلیا چانکیہ نے اپنی شاہکار کتاب ”ارتھ شاستر“ میں کیا ہے۔ ”(اس کتاب میں) حکومت کو تمام دنیاوی امور کی مرکزی قوت سمجھ کر اس کے تمام پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے اور اس کتاب میں (ارتھ شاستر) زیر بحث حکومت برہمنیت پر مشتمل نہیں ہے۔ بلکہ انتہائی عملی اور تجزیاتی بنیادوں پر قائم ہے۔“^{۴۲}۔

ارتھ شاستر میں دھات صاف کرنے کے عمل پر مبنی جواب ہے وہ ان عملی تحریروں میں سے ایک ہے جسے الامون کے زمانے میں ”کتاب سائنک“ (چانکیہ کی کتاب) کے نام سے عربی زبان میں منتقل کیا گیا تھا۔ چانکیہ محض عظیم نگر ساز ہی نہ تھا بلکہ ”وہ اس لطیف فن..... جو اس کے ہاتھوں اتنا لطیف بنی رہا..... کا وہین کھلاڑی بھی تھا۔ اس نے چندر گپت مورہ کو ٹیکسلا بلایا اور یہاں اسے ”سات آسمان حال تک تمام علوم و فنون کی تعلیم دی۔“^{۴۳}۔

گو، چانکیہ نے جنوبی ایشیا میں سامراجی نظام کی بنیاد رکھی تھی جس کی وجہ سے وادی سندھ کے قبائلی جمہوری نظام کو سب سے زیادہ نقصان پہنچا۔ اس کے باوجود اس نے اپنے آبائی صوبے کو فراموش

نہ کیا اور یہ قانون بنوایا کہ جو گندھارا کی تدلیل کرے گا۔ یا اسے نقصان پہنچانے کی کوشش کرے گا۔ اسے جہانے کی مرادی جائے گی۔

پاکستان میں ڈوحائی ہزار سالہ عمل نے جو ثقافتی روایت قائم کی تھیں وہ سب پانچویں صدی عیسوی میں ہن حملہ آوروں کی آمد کے بعد تباہ و برباد ہو گئیں۔ ان کی آمد سے قبل تجارت میں سامراجی گپتا دور کا آغاز ہو چکا تھا۔ گپتا سلطنت کو وسیع کرنے کی خاطر پاکستانی علاقوں پر کئی بار حملے کئے گئے جن کی وجہ سے اس سرحدی مملکت کو اتنا نقصان پہنچا کہ وہ ہن حملہ آوروں کا مقابلہ نہ کر سکی یہی چیز ترقی خود گپتا حکمرانوں کے لئے بھی ہلک ثابت ہوئی کہ پاکستان پر قبضہ جوائے کے بعد ہن حملہ آوروں نے گپتا سلطنت کا بھی تیا پانچ کر دیا۔

لاہور میں مغربیوں کی طرف سے ایک مضبوط مستحکم اور متحد حکومت کے قیام کے بعد پاکستان اپنی ثقافتی عظمتوں کو دوبارہ حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ اس دور کی رفعتوں کا اندازہ البرہرہ کی طرف سے بھی گئی۔ اس فہرست کے فدیے ہو سکتا ہے۔ جس نے فنون اور علوم کی مختلف شاخوں سے تعلق رکھنے والی شخصیتوں کی ایک طویل فہرست کا تذکرہ کیا ہے۔

اپنی شخصیتوں میں ایک حضرت داتا گنج بخش علی بن عثمان ہجویریؒ بھی تھے جنہوں نے سب سے پہلے تصوف پر ایک مضبوط کتاب "مکشف المحجوب" پر اسرار و خفوں کی نقاب کشائی کی کہ ہم سے بھی جو نہ صرف یہ کہ تصوف پر بھی لکھی گئی پہلی کتاب تھی بلکہ ابھی تک اس موضوع پر لکھی گئی معروف ترین کتابوں میں سے ایک ہے۔ پھر خضدار (بلوچستان) کی راجہ بنت کعبہ تھیں جو فارسی زبان کی پہلی شاعرہ مانی جاتی ہیں انہیں عربی شاعری پر ملکہ بھی حاصل تھا۔ اور ان کی ذاتی زندگی بھی اپنے طور پر شہرہ تجسیم سے کم نہ تھی ان کا عشق حقیقی (زید الدین علوی) کے علاوہ اند کسی بھی صوفی شاعر سے کم نہیں مانا جاتا۔ شاعروں میں شہزاد مسعود سہیلیمان بھی تھے۔ جنہوں نے مقامی اور فارسی زبان میں سب سے پہلا دیوان لکھا اس کے علاوہ ابوالافزج تھے جنہیں عربی معروف فارسی شاعر انوری کا پیر بتاتا ہے۔ عظیم نعت نویس امام حسن مہستانی تھے جو اس کے علاوہ نامور محبت بھی ہیں ان کی کتاب "مشائق الاولاد" جس میں حروف ابجد کے اعتبار سے احادیث درج کی گئی ہیں۔

صدیوں سے پوری اسلامی دنیا میں احادیث کا مقبول ترین مجموعہ مانی جاتی ہے۔ امام حسن مہستانی جیسے

عظیم عالم کو لاہور لہانے جنم دیا تھا۔ مگر انہوں نے یہ ہے کہ عظیم شخصیت کی یہ فہرست اس وقت آئے
 نئی جیب کہ وہ سو سال بعد دار الحکومت لاہور سے بدلے منتقل کر دیا گیا اور پاکستان مغلوں کے حملوں کا نشانہ
 کے لئے تہوارہ گیا۔ ان دہری تباہیوں کے زلزلے سے کچھ ہی عرصہ قبل اس سرزمین پر فارسی ادب کا
 اور شہرہ آفاق کتاب ”لب الالباب“ لکھی گئی جس کے مصنف محمد عوفی تھے۔ یہ (شاعروں کا پہلا
 تہہ جسے فارسی زبان میں لکھا گیا اور اس تذکرے کو ناصر الدین قباچہ کی سرپرستی میں لکھا گیا۔ جو بعد
 آزاد محمد خان تھا اور جس نے ۱۲۲۷ھ مدی عیسوی میں مثل حملہ آوردوں کا بڑی مردانگی سے مقابلہ
 جس وقت اٹھارویں صدی کے آغاز میں مغلوں کی شاہی حکومت کا شیرازہ بھگنا شروع ہوا
 میں فن و ثقافت نے دوبارہ سراٹھایا۔ کھڑے خاندان کی سرپرستی میں سندھی ادب اور فنون لطیفہ
 جس کا روشن نشان شاہ عبداللطیف مینائی تھے۔

بلوچستان میں میرزا مرخان کے تحت ثقافتی احیاء کا آغاز ہوا۔ پنجابی شاعری نے اپنے
 ہیرا پنہا پیش کیا۔ اور پشتو شاعری بازید انصاری اور خوشحال خان خٹک کی سرپرستی سے
 پروان چڑھی۔

دستی ہنوں، مغلوں اور دیگر حملہ آوردوں کے نتیجے میں جنم لینے والی انفرادی اور تفریق کے
 بیرونی دار الخلافوں کے تسلط کے باوجود پاکستانی ثقافت میں تسلسل اور استقلال کا عنصر نمایاں نظر آتا
 اور اس عنصر کی جڑیں ہماری ثقافت کے دیہی پہلو میں بیروست ہیں۔ اپنی طویل اور محرکۃ الامور تاریخ
 پورے دور میں ہماری دیہات پاکستانی ثقافت کا جاندار بننا ہے جس میں اس دیہی عنصر کی اہمیت کو اپنی
 طرح واضح کرنے کے لئے ہمیں اس کی ابتداء یعنی وادی سندھ کی تہذیب تک جانا ہوگا۔ پاکستان
 ماہرین آثار قدیمہ و نوادرات اس حقیقت کو اچھی طرح جانتے ہیں کہ مونی جو ڈاڑھ اور ہڑپہ کے عظیم
 بیک وقت دیہی اور شہری زندگی کے ملاپ کی تصویر پیش کرتے ہیں ایک مختلط اگزانس کے مطابق ہوں
 وادی آبادی ۴۰ ہزار افراد پر مشتمل تھی۔

پروفیسر فیض محمدی کے بقول وادی سندھ کے شہر اور قصبے ”در حقیقت شہروں کے ماڈل“
 دیتے ہیں اور اپنی علی صورت میں منظم دیہاتوں کی شکل میں ابھر کے سامنے آتے ہیں۔ ”دیہی وادیت
 زندگی کا یہ تال میل پوری پاکستانی تاریخ پر پھیلا ہوا نظر آتا ہے۔“

لیکن ٹیکسلا، کشن شاہی کا پرشاپور اور مغلوں کا لاہور اور مکنہ مکنہ ملتان والا پاکستان بڑے اور
 چھوٹے قصبوں کا ملک دکھائی دیتا ہے۔ پاکستانی ثقافت کے اس مزاج کا منفرد اظہار کلہوڑہ حکمرانوں
 کے دور حکومت میں ہوا۔ میاں یار محمد خان (۱۰۰۱ھ تا ۱۰۱۹ھ) سے میاں سر فراز خان (۱۰۲۲ھ تا ۱۰۵۵ھ) تک
 یکے بعد دیگرے پانچوں حکمرانوں نے اپنے ۵۷ سالہ دور حکومت میں مرکزی شہر قائم کئے^{۴۶}۔
 یقیناً یہ مرکزی ترقی کی شاندار مثالیں ہیں۔ لیکن اسیں سندھی حکمرانوں نے اسی ”شہر گاؤں“ کے انداز
 کو اپنا کر حاصل کیا، جو آج سے پانچ ہزار سال قبل ہمارے ہاں جاری و ساری تھا۔
 پس یہ ثابت ہوتا ہے کہ پاکستانی ثقافت کی جڑیں ہمدی قدیم وادی سندھ کے انہی دیسی علاقوں
 میں پیوست ہیں۔ اور آخری تجزیے کے مطابق یہ جڑیں ہماری اپنی زمین میں ہی گڑھی ہوئی ہیں۔

پاکستانی قومیت

سید محمد تقی

پاکستان ایک قوم کا وطن ہے یا ایک سے زیادہ اقوام کا یا قومیتوں کا۔ یہ سوال ہر چند قیام پاکستان کے وقت ختم ہو جانا چاہیے تھا۔ اس لئے کہ پاکستان کا قیام ہی اس اصول کے تسلیم کرنے کے بعد عمل میں آیا تھا کہ برصغیر کے مسلمان ایک جداگانہ قومی تعین رکھتے ہیں، تاہم ابھی تک اور آفاق خاص طور پر ایک طبقہ الیا ہو چکا ہے، جو پاکستان کے ایک قومی ریاست ہونے کے تصور کو تسلیم نہیں کرتا۔ ان کے خیال میں پاکستان چار یا چار سے زیادہ قوموں کا مسکن ہے اور یہ ایک کثیر القومی ملاقہ ہے۔ کسی ایک متحدہ تصور ملت کا وطن نہیں ہے۔

یوں تو اس سوال پر تقسیم سے کئی برس پہلے ہی سے بحث چمڑی ہوئی ہے۔ لیکن ایسا بہت کم ہوا ہے کہ اس سوال کو جذباتی اور عقیداتی پس منظر سے ہٹ کر موضوع بحث بنایا گیا ہو ساری بحث جذبات سے چلتی ہے اور جذباتی مراحل سے گزرتی ہوئی تسکین جذبات کے نقطے تک پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے۔ لہذا یہ مسئلہ سائنسی اور فکری انداز میں نہ تو اٹھایا جاتا ہے نہ ان حدود اور ضروریات کا خیال رکھا جاتا ہے جو علمی و فکری تقاضوں کے مطابق عائد ہوتی ہیں

ایک گروہ مذہبی عقیدے سے شروع ہو کر مذہبی عقیدت کی تسکین تک پہنچتا ہے اور دوسرا گروہ سیاسی عقیدے کی ضد کو سامنے رکھ کر سیاسی مفاد کی تکمیل تک پہنچنا چاہتا ہے۔ یوں علمی و فکری، سائنسی و فکری مفردیات درمیان میں دب کر رہ جاتی ہیں۔

پاکستان ایک قومی تصور کی ریاست ہے یا نہیں یہ سوال ایک قدرے بڑے سوال سے وابستہ ہے۔ سوال یہ ہے کہ برصغیر کے مسلمان ایک جداگانہ قومی تعین و شخص رکھتے ہیں یا نہیں۔ اگر اس سوال کا جواب اثبات میں ہو تو غیر مسلم ہندوستان کے مسلمانوں کا یہ مطالبہ کہ مسلم ہند کی ایک ہی جداگانہ ریاست بنائی جائے محنت پر

یعنی متاثر نہ نہیں اس کا منطقی نتیجہ یہ بھی برآمد ہوگا کہ پاکستان ایک قومی عنصر کی ریاست قرار پائے گی یا دوسری صورت میں خود پاکستان اپنی تصوراتی اساس سے محروم ہو جائے گا۔

تقسیم سے پہلے بحث یہ پھر دی ہوئی تھی کہ برصغیر کے مسلمان ایک قوم ہیں یا نہیں۔ مسلم لیگ برصغیر کی جدگاہ قومیت تھی۔ اس لئے کہ مسلمانوں کو جدگاہ نہ قوم ماننے کی صورت ایک آزاد ہندی مسلم ریاست کا قیام سیاسی فلسفے کا جواز حاصل کر سکتا تھا۔ جب کہ پورے ہندوستان کو ایک قوم ماننے کی صورت میں آزاد مسلم ریاست کا مطالبہ سیاسی فلسفے کا جواز حاصل نہ کر سکتا تھا۔

یہ بات کوئی پچھلی ایک صدی سے مانی جا چکی ہے کہ ہر قوم ایک آزاد مملکت میں رہنے کا حق رکھتی ہے۔ مسلم ہند اس بات پر مصرع تھا کہ برصغیر کے مسلمان اقلیت نہیں جو غیر منقسم ہندوستان کی مشترکہ حکومت میں ایک نئی قوم کے جزو کی حیثیت سے زندگی گزار سکیں بلکہ ایک جدگاہ نہ قوم ہیں جن کے لئے ایک جدگاہ نہ وطن کا مطالبہ فلسفہ سیاسیات کے اصول کے تحت یہ صحیح ہے۔

واضح اس سے یہ ہوا کہ برصغیر کے مسلمانوں کا یہ دعویٰ کہ مسلم ہندوستان ایک جدگاہ نہ قوم ہے پاکستان کے قیام کا جواز بناتا۔ لہذا اگر یہ دعویٰ صحت پر مبنی قرار نہ دیا جائے تو پاکستان کے قیام کا منطقی اور فلسفیانہ جواز اور یہاں فلسفیانہ جواز سے فلسفہ سیاسیات کے اصولوں کا جواز ہے۔ ٹوٹ چھوٹ رہ جائے گا۔

بات اس سے یہ بھی نکل کر آئی کہ پاکستان کے ایک قومی تصور کی ریاست ہونے نہ ہونے کا مسئلہ صرف تاریخی اہمیت کا حامل نہیں ہے۔ بلکہ یہ ایک نظریاتی بیخ و بن ہے جو عدم صحت کی صورت میں اکھڑ جائے گی۔ اور اس آزاد مملکت کی پوری عمارت نظریاتی ہی نہیں عملی طور پر بھی ڈھے کر رہ جائیگی۔ منطقی تفسیر اس طرح بناتا تھا کہ مسلم ہندوستان ایک قوم ہے اور چونکہ ہر قوم کو حق خود اختیاری حاصل ہونا چاہیئے۔ اس لئے مسلم ہندوستان کو بھی خود اختیاری یعنی آزادی کا حق حاصل ہونا چاہیئے۔

ایسی صورت میں اب اگر یہ قضیہ بنے کہ پاکستان ایک نہیں بلکہ ایک سے زیادہ قوموں کا وطن ہے تو پھر قضیہ یوں بنے گا کہ چونکہ ہر قوم کو خود اختیاری کا حق حاصل ہے۔ لہذا پاکستان کی اقوام میں سے ہر قوم خود اختیاری کے حق کا مطالبہ کر سکتی ہے اس لئے کہ فلسفہ سیاسیات کے تحت ایسا مطالبہ کرنا جائز ہوگا۔

یہاں قوم اور قومیت کی دو جدگاہ نہ اصطلاحیں قرار دے دینے سے مسئلے کے حل میں کوئی مدد

نہ ملے گی اس لئے کہ قوم اور قومیت کی دو اصطلاحیں عام فلسفہ سیاسیات میں تسلیم نہیں کی گئیں البتہ سوویت یونین کے دستور میں قومیت کی اصطلاح ملتی ہے۔ تاہم وہاں بھی قومیت کو قوم ہی کے معنی میں لیا گیا ہے۔ سورہ۔ یونین کو کثیر العنصریتی ریاست کہا جاتا ہے۔ ایک قومی ریاست نہیں کہا جاتا۔ گویا مطلب یہ کہ لفظ قومیت قوم ہی کے معنی میں استعمال ہوا ہے، یہ نہیں کہ پوری سوویت یونین کو ایک قومی ریاست ہوا۔ اس کے تحت بہت سی قومیں رہتی ہوں۔ مختلف قوموں کے وجود کو تسلیم کرنے کے اسی اصول کی وجہ سے روسی دستور میں ہر قومیت کو مرکز سے علیحدگی اور آزاد رہنے کا حق دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ ہر قوم کو اصولاً آزاد رہنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ ہاں یہ اور بات ہے کہ اس حق کو استعمال کرنا عملاً ممکن نہ ہو۔ تو اس بحث سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اگر پاکستان ایک قوم کا وطن نہیں بلکہ مختلف اقوام کا وطن ہو تو ایک تو پاکستان کے قیام کا سیاسی جواز ختم ہو جائے گا اور دوسرے پاکستان کے ٹکڑے کرنے کا سیاسی فلسفے کی رو سے جواز پیدا ہو جائے گا۔ لہذا پاکستان کے قیام کی حمایت کے موقف سے دیکھا جائے تو ایک سے زیادہ قوموں کے وطن ہونے کا دعویٰ پاکستان کے لئے سب سے زیادہ تباہ کن نظر ہے۔

نظریے اپنے منطقی تقاضے رکھتے ہیں۔ مسائل پر سوچنے میں ہمیں ان منطقی تقاضوں کو پیش نظر رکھنا چاہیے تاکہ مسئلہ وضاحت کے ساتھ سامنے آسکیں۔

یہ امر کہ پاکستان ایک — یک ثقافتی تصور — کے تحت وجود میں آیا تھا ایک تاریخی واقعہ ہے اور تاریخ ایک ایسی بے رحم حقیقت ہے جسے دہونا بھی بدلنے پر قدرت نہیں رکھتے۔ برصغیر دو جداگانہ اور بڑے ثقافتی نمونوں کا وطن ہے یا نہیں اس پر یقیناً بحث کی جاسکتی ہے۔ مگر تاریخ کی اس حقیقت پر کوئی بحث نہیں کی جاسکتی کہ پاکستان اس دعوے کے نتیجے میں وجود میں آیا تھا کہ برصغیر دو یا اس سے زیادہ ثقافتی نمونوں کا وطن ہے جن میں سے صرف دو ہی ایسے ہیں جو آبادیوں کی نوعیت کے اعتبار سے حق خود اختیاری کا مطالبہ کر سکتے اور اسے عملی حقیقت بنا سکتے ہیں۔

کہنے والے یہ تو البتہ کہہ سکتے ہیں کہ برصغیر کی دو بڑی آبادیوں — ہندوؤں اور مسلمانوں کو — دو جدا جدا ثقافتی نمونے قرار دینا صحت پر مبنی نہیں ہے جیسا کہ ۱۹۴۷ء سے پہلے آل انڈیا کانگریس کا موقف تھا لیکن کوئی یہ کہنے کی جرأت کہیں نہیں کر سکتا کہ پاکستان یک ثقافتی تصور کے دعوے پر

وجود میں نہیں آیا تھا۔ اس لئے کہ اگر اس واقعے سے بھی انکار کیا جاسکتا ہے تو پھر مثلاً برصغیر کے انگریزی اقتدار کے تحت آنے کے واقعے سے بھی انکار کرنا ممکن ہو جائے گا۔ مطلب یہ کہ تاریخ کی طے شدہ حقیقتوں سے انکار کی ریت چلے تو کون سا واقعہ ہے جس سے انکار ممکن نہ ہوگا۔

بعض حضرات تقسیم کے مسئلے کو تاریخ کے بجائے جغرافیے سے وابستہ کرنا چاہتے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ وادی سندھ اور دوآبہ گنگ و جمن کی دوئی برصغیر کے بٹنے کا سبب بنی ہے لیکن یہ نقطہ نظر جغرافیے کی واضح حقیقتوں سے ٹکراتا ہے اس لئے اسے تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

برصغیر میں صرف تین دریا نہیں بہتے۔ کئی دریا ہیں جو اس خطہ زمین کی پہنائیوں کو کاٹتے ہیں اور زیادہ ایسے ہیں جن کے ساحل تہذیب کے چراغوں سے روشن ہوئے ہیں۔ اس لیے دو دریائی سلسلوں کو تہذیبی دوئی میں لاکر رکھنا حقیقتوں سے انصاف کرنا نہیں ہے۔ حقائق کو معروضی انداز میں دیکھنا چاہیئے جذبات کی روشنی میں نہیں۔ واقعات، افراد کی خواہشوں کا پاس نہیں کیا کرتے نہ تاریخ کے بہاؤ سے افراد کے جذبات کا خیال رکھنے کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔

برصغیر کی تقسیم کے سلسلے میں ہمیں پہلے اس بنیاد کو مدنظر رکھنا ہوگا جہاں سے اس تمام مسئلے میں سوچ کا آغاز ہونا چاہیئے۔

۱۹۴۷ء سے پہلے صدرِ مسئلہ یہ تھی کہ غیر منقسم ہند انگریزی حکومت سے آزادی کا مطالبہ کر رہا تھا آزادی کے مطالبے کا جواز اس لئے پیدا نہیں ہوا تھا۔ کہ پورا ہندوستان برصغیر ایک قوم کا وطن تھا۔ محکوموں کو چاہے ایک قوم ہوں آزاد ہونے کا حق حاصل ہے۔ تمام محکوم یورپ نے ہلاؤنازیوں سے آزادی کی تحریک چلائی تھی جب کہ ظاہر ہے۔ یہ جنگ لڑنے والے مختلف اقوام سے تعلق رکھتے تھے۔ البتہ آزادی قریب آنے یا آزاد ہو جانے کی صورت میں سنبھلنے اپنے گروہوں میں بٹ گئے اور کئی اقوام محکوم کی خاک سے آٹھ کر مجاگانہ کی منزل تک پہنچ گئیں۔

تو یوں آزادی کی تحریک چلانے کے لئے محکوموں کا کسی قوم کا فرد ہونا کبھی ضروری نہیں سمجھا گیا البتہ جوں جوں تحریک کے چل بچنے کی منزل قریب آتی ہے تو مختلف گروہی باتیں اپنے اپنے حصے کے تعین میں لگ جاتی ہیں اور ایسا ہونا جائز اور قدرتی بھی ہے۔

ہندوستان کی تحریک آزادی کے معاملے میں بھی ایسا ہے جوں جوں یہ واضح ہوتا گیا کہ برصغیر

آزادی کے قریب پہنچ رہا ہے مختلف آبادیوں کا یہ تردد بڑھ گیا کہ آزاد ہندوستان میں ان کی جگہ کہاں ہوگی۔

برصغیر، پھولوں کے ایک تنے کی طرح تھا۔ رنگ رنگ کے پھول مختلف پودوں میں بچے ہوئے تھے۔ ان پودوں میں ایک پودا سب سے بڑا، گھبر اور تن آور تھا۔ چھوٹے پودے اپنے پھیلاؤ اور نشوونما کے لئے معمولی ماحول چاہتے تھے ورنہ خطرہ تھا کہ سارا پانی اور روشنی بڑے پودے کے حصے میں نہ آجائے اور چھوٹے پودے مر جھاکر نہ رہ جائیں۔

برصغیر کے ان کئی ثقافتی نمونوں کے لئے یہ ممکن نہ تھا کہ انہیں جداگانہ حکومت کا حصول خود اختیاری مل سکتا۔ البتہ ان میں دو بڑے گروہ یا آبائیاں ایسی تھیں جو اپنے ثقافتی وجود کو جداگانہ مملکت قائم کر کے بچا سکتی تھیں۔ یہ دونوں آبادیوں ہندو اور مسلمان تھے جو الگ الگ کائناتی شعور کے حامل تھے۔ اس لئے مسلمانوں نے ایک آزاد مملکت کے قیام کا مطالبہ کیا۔

مطالبے کی بنیاد یہ تھی کہ ہندوستانی مسلمان — اور یہاں زور لفظ ہندوستانی پر ہے — ایک ممتاز ثقافتی نمونے کی حیثیت رکھتے ہیں اور اس لئے انہیں آزاد مملکت قائم کرنے کا حق ہونا چاہیے۔ اس مطالبے کو مان لیا گیا اور پاکستان کا قیام عمل میں آگیا۔ گویا پاکستان کا قیام اس مطالبے کو پورا کرنے کے لئے عمل میں آیا کہ برصغیر کے مسلمان ایک جداگانہ ثقافتی نمونے کی حیثیت رکھتے ہیں۔

برصغیر کے مسلمان ہند عرب یا ہند ایرانی تہذیب کے نمونے کی نمائندگی کرتے تھے۔ مطلب اس کا یہ کہ ہندوستانی مسلمان ایک طرف عرب و ایران کے ورثے کے حامل تھے اور دوسری طرف ہندو کلچر کے اثرات کے امین تھے۔ ان دو جداگانہ ثقافتی حاروں سے ایک نئی تہذیبی لہر آئی جس کی نمائندگی مسلم ہند کر رہا تھا۔

اس مقام گفتگو میں بحث طلب امر یہ ہے کہ ثقافتی اعتبار سے مسلم برصغیر ایک ممتاز اکائی تھا یا نہیں لیکن یہ سوال منطقی طور پر اس سوال سے وابستہ ہے کہ برصغیر کی ہندو آبادی ایک جداگانہ اور متغیر ثقافتی تصور رکھتی ہے یا نہیں۔ اس لئے کہ اگر ہندو اور مسلمان دو ممتاز ثقافتی تصوروں کی نمائندگی کرتے تھے اور دونوں کی آبادیوں کی اکثریت اپنی ممتاز حیثیت کے تعین کی خواہش مند تھی تو پھر ہندوین اور پاکستان کا قیام جائز تھا لیکن صورت یہ نہ ہو تو لازماً جائز نہ تھا۔

اس مرحلے پر یہ پوچھنا بالکل جائز ہوگا کہ آخر اس تمام بحث کو چھیڑنے کی کیا مزدت پیش آگئی ہے یعنی کیا صورت یہ پیدا ہو گئی ہے کہ اگر عبادت پاکستان کی آزادی ثقافتی اعتبار سے جائز نہ ہو تو پھر دونوں کو برطانیہ کا محکوم بنادیا جائے گا۔ آخر کیا پاکستان و ہندوستان کی آزادی یا صرف پاکستان کی آزادی کسی کی نظروں میں کلنگ رہی ہے جو اس قسم کی بحثیں چھیڑنے کی مزدت محسوس کی گئی ہے، اس لئے کہ آخر پورے ربع صدی کے بعد یہ گڑے مردے کیوں اکھاڑے گئے ہیں۔

تأمین یہ تو جملہ معترضہ تھا۔ اب آئیے پھر اپنے استدلال کے سلسلوں کو ملائیں۔ زیر بحث تھی مسلم ہند کے جداگانہ ثقافتی نمونے کی بات — صورت یہ ہے کہ اگر یہ عقیدہ ہی کہ برصغیر کے مسلمان ایک جداگانہ ثقافتی نمونے کی نمائندگی کرتے ہیں۔ صحیح نہ بھی ہو تو اس واقعے کو کوئی کیسے تاریخی سے مناسبت لگا کر مسلمانوں کی اکثریت نے اپنے جداگانہ تشخص کے طور پر جداگانہ مملکت یعنی پاکستان کے قیام کا مطالبہ کیا۔ کیا مسلم ہندوستان کی طرف سے آزاد مملکت کے قیام کے مطالبے کا واقعہ بڑی بنیادی اور اساسی اہمیت کا حامل ہے اس لئے کہ اس واقعہ کے مقابل اس طرح کے استدلال مسلمان ایک قوم نہیں کئی قوموں کا مجموعہ تھے یا یہ دعویٰ کرنا کہ پاکستان ایک قوم نہیں کئی قوموں کا وطن ہے فلسفہ سیاسیات کی بارگاہ میں شوخ چٹھی اور گستاخی کا ارتکاب ہوگا۔ تو دس کروڑ انسانوں کی اکثریت اپنے مستقبل کے بارے میں جو فیصلے کرے وہ چند افراد کی سیاسی خواہشوں کی وجہ سے غلط قرار نہیں دیے جاسکتے۔

سیاسی حقیقتیں جو معاشیات اور سوشیاتوجی کے بطن سے جنم لیتی ہیں محض پروپیگنڈہ بازی سے نہیں بدل سکتیں۔ اگر برصغیر کے مسلمان تاریخ کے کسی مرحلے پر اپنے آپ کو ایک جداگانہ قوم سمجھ رہے تھے تو وہ اس مرحلے پر یقیناً ایک جداگانہ قوم تھے۔

یہ واقعہ ایک سائنسی حقیقت کے طور پر موجود ہے کہ ۱۹۴۷ء میں برصغیر کے مسلمان ایک جداگانہ اور متمیز اکائی ہونے پر مصرعے اس لئے اگر وہ اس سے پہلے ایک قوم نہ بھی ہوتے تو بھی اس احساس اور شعور کے امیج کرنے کے ساتھ کہ ان کا اجتماعی مزاج ہندوستان کی دوسری آبادیوں سے مختلف ہے ایک قوم میں ڈھل گئے تھے۔

جدید عہد بڑی بڑی آبادیوں سے ٹوٹ ٹوٹ کر چھوٹی چھوٹی قوموں کے وجود میں آنے

کا مہم ہے۔ اب اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ مسئلہ کے مک بھگ ایک نئی قوم نے برصغیر میں جنم لیا تو اس میں حیرت اور اچھٹے لکھا بات ہے۔

فلسفیانہ انداز میں بات کو یوں کہا جاسکتا ہے کہ مخصوص سازگار حالات اور سماجی عمل اور رد عمل کے نتیجے میں بڑی آبادیوں کے چھوٹے گروہ خود دریافتی کے عمل سے گزرتے ہیں خود دریافتی کا یہ عمل نئے اجتماعی شعور کو جنم دیتا ہے جس سے نئی قومیں وجود میں آتی ہیں۔ یہ کہنا کہ ہندوستانی مسلمان تاریخ کے صرف کسی خاص نقطے پر خود دریافتی کے عمل سے گزے تھے۔ تاریخی منطق کے ساتھ انصاف نہیں ہے اس لئے کہ برصغیر کے مسلمان ابتداء سے ایک جداگانہ اجتماعی شعور کے حامل تھے۔ یونے سوشیالوجی نے مسلمان برصغیر کو شروع سے ایک متمیز اکائی کے طور پر مانا ہے۔

لیکن برصغیر کی آبادیوں کے مختلف ثقافتی نمونے ہونے کا مسئلہ عقیدتی اختلاف کا مسئلہ نہیں ہے۔ گو عقیدوں کا اختلاف ثقافتی مزاج تشکیل دینے میں اساسی کردار انجام دیتا ہے۔ تاہم عقیدتی اختلاف تن تھا ثقافتی اختلاف کا سبب نہیں بن سکتا۔

برصغیر کے ثقافتی در ولست کا جائزہ اس اعتراف سے شروع ہونا چاہیے کہ ہندو کلچر جسے ہندوستانی یا انڈین کلچر بھی کہا جاتا ہے ایک عظیم ہندی نمونے کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ عظیم ہندی نمونہ ایک طے شدہ سوشیالوجیاتی حقیقت کے طور پر ہر حلقے میں تسلیم کیا جاتا ہے۔ لیکن برصغیر صرف ہندو آبادی سے عبارت نہ تھا اس لئے منطقی طور پر ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ ہندو کلچر کے دائرے سے جو آبادیاں باہر تھیں وہ آبادی میں کم ہونے کے باوجود جداگانہ ہندی نمونوں کی حیثیت رکھتی تھیں۔ حیرت ہے اس سامنے کی حقیقت کو لوگوں نے کیسے نظر انداز کر دیا۔ افسوس یہ ہے کہ نسل انسانی واضح اور سامنے کی حقیقتوں سے متوجہ نکلانے میں ہمیشہ سست رفتاری کا مظاہرہ کرتی رہی ہے۔ چنانچہ اب بھی ایسے دانشور موجود ہیں۔ جو برصغیر کے ثقافتی تنوع کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں۔ لیکن یہ تو تھا برصغیر کی اجتماعی سطح پر ثقافتی تنوع کا مسئلہ موقوف پاکستان کے کوئی ربع صدی بعد ہمارے دانشور طبقوں میں پاکستان کے ثقافتی شخص کا مسئلہ چھڑا ہے یہ بحث سیاسی مفادات

کے تناظر میں کی جاتی ہے اس لئے وہ معرفیت جو سائنسی یا فلسفیانہ انداز نظر کا تقاضہ ہے ناپید نظر آتی ہے۔

ثقافتی مسئلے کی نوعیت یہ ہے کہ فرد یا جماعت نسل سے لے کر ہر ایک ان گنت حوادث و تجربات کی زد میں رہتی ہے مگر ان گونا گوں حوادث میں سے فرد صرف چند ہی کو اہم خیال کرتا اور اپنے لیے بامعنی سمجھتا ہے۔

ثقافتی مسئلے کی ایک سطح یہ ہے۔ اس کی دوسری سطح فرد یا جماعت اور اس کے ماحول سے تصادم کے نتیجے میں جنم لیتی ہے اس تصادم بلکہ صرف تعلق کے نتیجے میں فرد اور جماعت کا شعور ماحول اور کائنات کے بارے میں ایک متعین تصور قائم کر لیتا ہے اور کائنات کے مظاہر کو ایک بامعنی سلسلے کی کڑی میں پرو دیتا ہے۔ اسے آپ فرد یا جماعت کا کائناتی تصور کہہ سکتے ہیں۔ یہ کائناتی تصور فرد کی زندگی کا منہج اور ماحول و کائنات کے بارے میں اس کے رد عمل کا تعین کرتا ہے۔

اسی رد عمل سے ثقافت کی دوسری سطح ابھرتی ہے اس لئے کہ کائنات و ماحول کے بارے میں فرد جس شعور کو حاصل کرتا ہے اس سے فرد کی زندگی کا منہج اور کردار، اس کی زندگی اور رہن سہن کا انداز متعین ہوتا ہے۔

ثقافتی دروہیت کی تیسری سطح ماحول کی نوعیت سے متعین ہوتی ہے۔ ماحول میں سیاسی، معاشی، جغرافیائی اور حیاتیاتی سبھی حالات شامل ہیں۔ جو فرد اور ہر کسی خاص جماعت پر خاص منہج سے اثر انداز ہوتے ہیں جس کا وہ مخصوص رد عمل دیتے ہیں۔

معاشی طبقات، کامیابیاں اور محرومیاں جو جہد للبقا کا مقدر ہیں، سیاسی حالات اور سیاسی مروجہ و جواجتماعی زندگی سے وابستہ رہتے ہیں۔ یہ سب فرد اور جماعت کے انداز زندگی، امنگوں، تمناؤں اور خواہشوں پر اثر ڈالتے ہیں۔ پھر ان تمام حالات و اثرات کے پس منظر میں حیاتیاتی ساخت یعنی نسل و قبائلی زندگی کے مخصوص تقاضے بھی کام کام کئے جاتے ہیں۔

اس تمام اجتماعی نمائے بننے کو ثقافت کہتے ہیں۔ ثقافت کا بنیادی

یونٹ جماعت ہوتی ہے، چوٹی ہو یا بڑی، چوٹی سے کچھ بڑی اور کچھ بڑی سے زیادہ بڑی تک متعدد درجے آتے ہیں جن میں ہم جماعت کو رکھ کر دیکھ سکتے ہیں، تاہم کائناتی شعور کو پیمانہ بنا کر سوچا جائے تو انسانی نسل ایسے ٹکڑوں میں بانٹی جاسکتی ہے جو چند سے زیادہ نہ ہوں گے۔

اس پیمانے پر ناہیں تو برصغیر کی مسلم آبادی ایک ممتاز ثقافتی اکائی تھی جو دوسرے ثقافتی نمونوں سے متمیز تھی۔ یہ بات ہر شخص جانتا ہے کہ مسلم ہندوستان کی سوچ، انگلیں، کتابیں، فلسفہ، ہیرو، مجلسی اور اخلاقی قدریں، سماجی و معاشرتی آداب، کتنے دائرے تھے جو جدا جدا موجود تھے اور اس لئے جداگانہ ثقافتی دائروں کی نمائندگی کرتے تھے۔

یہ پہلو تو امتیاز اور تشخص کا پہلو ہے مگر اسی کے ساتھ اتحاد اور یک جہتی کا بھی پہلو ہے۔ ایسے کئی دائرے ہیں جو پورے برصغیر کو اپنے احاطے میں لیتے تھے۔ اب بھی لیتے ہیں۔ فنون لطیفہ میں خاص طور پر اتحاد کا عمل نمایاں رہا ہے جس سے ہند ایرانی ثقافت کی تشکیل میں مدد ملی ہے، امتیاز اور اتحاد کے یہ دونوں عناصر موجود تھے جو ہند ایرانی ثقافت کے عناصر ترکیبی ثابت ہوئے یہ ہند ایرانی تہذیب برصغیر ہی نہیں جدید ہند کی واحد جانب دار تہذیب ہے۔ اگر آپ جدید ہند کی تہذیبی زندگی کا سفر یہ کریں تو اسی نیچے پر پہنچیں گے کہ تکنالوجی کی وجہ سے مغربی تہذیب کے سیلاب نے دنیا کے تمام تہذیبی نمونوں کا طغی بگاڑ کر رکھ دیا ہے لے دے کے ایک ہند ایرانی تہذیب ہے جو جدید ہند کی تکنالوجی سے مضامنت کے ساتھ اپنے اختصاص و امتیاز کو برقرار رکھنے میں کامیاب ہوئی ہے۔

اس ہند ایرانی تہذیب کو برصغیر کے مسلم حکمران طبقے کی وسیع النظری نے پیدا کیا ہے۔ اس میں صن، نفاست اور پاکیزگی ارسو کر لیں کے سفرے مذاق سے وجود میں آئی ہے رقص ہو یا موسیقی، ادب ہو یا تعمیرات، سامان آرائش و زیبائش، اقسام طعام ہوں یا آداب مجلس، ہند ایرانی تہذیب نے آج تک اپنا اختصاص باقی رکھا ہے جب کہ دوسرے تہذیبی نمونے، مغربی تہذیب کے سمندر میں غرق ہو کر رہ گئے ہیں۔ یہ ہند عرب یا ہند ایرانی تہذیب دنیا کا وہ واحد ثقافتی نمونہ ہے جو آج تک اپنے اختصاصات و امتیازات

برقرار رکھ سکا ہے اور اس لئے جدید عہد کی ثقافتی زندگی کا یہ ایک نقطہ امتیاز ہے جو صرف برصغیر میں نظر آتا ہے۔

پاکستان اسی تہذیب کے امین کی حیثیت رکھتا ہے اور پاکستان کا قیام اسی تہذیب کے تحفظ کے لئے عمل میں آیا تھا۔ آل انڈیا کانگریس کے رجعت پرست عناصر نے اپنے اعیانہ ماضی کے جو ش میں اس متحدہ ورثے سے انکار کیا تو پاکستان کی تحریک سامنے آئی جو برصغیر کے حسین تہذیبی امتزاج کو بچانے کی سعی تھی اور گزشتہ سات سو سال کے ماضی کی ثقافتی کھرابیوں کو محفوظ کرنے کی کوشش۔ مغل ورثے سے انکار کے معنی یہ ہوں گے کہ پاکستان ہی نہیں پورے برصغیر کو مغرب کی ثقافتی درلیوزہ گری کے لئے مجبور کیا جا رہا ہے۔

تقسیم سے پہلے ہندوستان کے رجعت پرست مغل ورثے سے انکار کرتے نہیں تھے۔ تھے اور پاکستان کے قیام کے بعد یہاں کے رجعت پسند مغلوں کے تہذیبی کارناموں سے منکر ہونے کی جسارت کر رہے ہیں۔

یہ قومی نظریہ جو دراصل ثقافتی نظریہ ہے مغلوں کے ثقافتی کارناموں سے انکار کے جواز کے لئے سامنے لایا گیا ہے۔ مغلوں یا سات سو سالہ تاریخ کا ثقافتی ورثہ پاکستان کا مشترکہ ثقافتی ورثہ ہے اس ثقافتی ورثے سے انکار پاکستان کی وحدت سے انکار کے مترادف ہے اور اس لئے یہ سیاسی طور پر بھی ایک خطرناک تحریک ہے صرف ثقافتی طور پر ہی نہیں۔

کوئی شخص یہ خیال نہیں رکھتا کہ پاکستانی قوم مختلف قبائل، گروہوں، جماعتوں، علاقوں اور نسلی منطقوں پر مشتمل نہیں ہے، لیکن ایک ثقافتی یعنی ایک قومی تصور کے معنی یہ کب ہیں کہ ہر فرد ہر بات میں ہر دوسرے فرد سے مشابہت رکھتا ہو۔ ہاں اس کے یہ معنی ضرور ہیں کہ پوری پاکستانی قوم یکساں کائناتی شعور اور مشترکہ ثقافتی ورثہ رکھتی ہو اور پاکستانی قوم اس خصوص میں مشترک سطح رکھتی بھی ہے اور اس لئے وہ ایک قومی تصور پر پوری اترتی ہے۔ تاہم ایک قومی اور ایک ثقافتی تصور کے بیٹے میں وہ تمام گروہی امتیازات برآسانی مما جاتے ہیں۔ جو پاکستان کے طول و عرض میں پائے جاتے ہیں اور جو — وحدت میں کثرت — کی حیثیت رکھتے ہیں اور اس لئے ان کا وجود پاکستان کی ثقافتی زندگی

کو بھڑوایہ بنانے کے لئے استعمال ہونا چاہیئے اس عظیم ثقافتی سرمائے کو جو سات سو سال کی
ہندوستانی سرگرمیوں نے پیدا کیا ہے۔ منسوخ کرنے اور پاکستانی قوم کو تہذیبی اعتبار سے مفلس
اور دیوالیہ بنانے کے لئے استعمال نہیں ہونا چاہیئے۔

پاکستانی عوام جو برصغیر کے مسلمانوں کے ثقافتی کدوئے امین ہیں۔ اس ثقافتی ماضی
کی بنا پر ایک ثقافتی اکائی کی حیثیت رکھتے ہیں لیکن ایک ثقافتی اکائی ہونے کا مطلب
کسی نے آج تک یہ نہیں لیا کہ وہ ایک طرح رہتے، ایک جیسا لباس پہنتے، ایک جیسے
کھانے کھاتے ایک جیسے خیالات رکھتے اور باہمی محبتی رشتوں میں ایک جیسا انداز اختیار کرتے
ہیں۔ ایک ثقافتی اکائی ہونے کا مطلب کہیں اور کبھی مکمل یکسانی۔ مکمل ہم آہنگی اور ہم پہلو
سے یکجا نکتہ گہونا نہیں لیا گیا۔ پاکستان کے ہر علاقے کے مسلمان بہت سی نسلوں اور
قبیلوں سے تعلق رکھتے ہیں اور بہت سی امتیازی خصوصیات کے مالک ہیں۔ پاکستانی قوم
ایک نہیں متعدد خالوں میں مٹی ہوئی ہے۔ رجحانات اور میلانات کے اعتبار سے مکران ناگزیر
قبائلی نسل، ملا ناٹ، گروہی، امتیازات کے باوجود اپنے کائناتی شعور، فنون لطیفہ کے
پس منظر اور مقاصد، تاریخ اور ماضی کی یادوں، اخلاقی اور نظریاتی اقدار، محبوب شخصیتوں اور
اساطیری روایات وغیرہ میں اشتراک کے حامل ہیں۔ اور اس لئے ایک ثقافتی تصور کی مناسبت
کرتے ہیں اور ایک قوم ہیں۔ اس بنیادی اشتراک کے بعد پھر امتیازات کا درجہ آتا ہے جو اس
قوم کو مختلف خالوں میں بانٹ دیتے ہیں۔ تاہم یہ امتیازات یکساں مآخذ سے فیضان حاصل کرتے
ہیں اور اس لئے ایک قومی اور ایک ثقافتی تصور پر ضرب نہیں لگاتے۔

در اصل سادی الجین مفہیم کے عدم تعین سے پیدا ہوتی ہے۔ لفظ قوم سے ہماری مراد کیا ہے۔
فرا اس لفظ کی سبلی انداز میں تشریح کر کے دیکھیں تاکہ مفہوم واضح ہو سکے وہ قومیں دو ایسے انسانی
گروہوں کو کہتے ہیں جن کی غیر مشترک خصوصیات مشترک خصوصیات سے ایڑہوں مثلاً کسی ایک قوم کے تحت جو دو
گروہ ہوتے ہیں ان کی مشترک خصوصیات غیر مشترک خصوصیات سے زائد ہوتی ہیں۔

تو کہا جب یہ جاتا ہے کہ پاکستان کئی اقوام کا وطن نہیں ہے بلکہ ایک ہی قوم کا بسکن ہے تو
اس کا مطلب یہ ہو تا ہے کہ پاکستان میں بسنے والی انسانی آبادی جن گروہوں پر مشتمل ہے

ان میں مشترک عناصر اختلاف و امتیاز پیدا کرنے والے عناصر سے زائد ہیں اور اس لئے پاکستانی ایک قوم ہیں اور ایک ثقافتی تصور کی نمائندگی کرتے ہیں۔
 رہا یہ امر کہ پاکستان میں بننے والے کردہ زیادہ مشترک عناصر حاصل ہیں سو یہ ایک واضح سی اور سامنے کی بات ہے اور مشکل ہی ہے جو کوئی ذی ہوش اس صاف سی حقیقت سے انکار کر دے

یہ صحیح ہے کہ پاکستانی معاشرے کے لوگوں میں ایسے لوگ ملتے ہیں جو ایک ثقافتی اور ایک قومی تصور سے منکر ہیں۔ لیکن ہر معاشرے کے کونوں پر غیر متوازی اور غریب العقل لوگ موجود ہوا کرتے ہیں۔ تاہم ان کی موجودگی لوہے معاشرے کو محروم العقل قرار دینے کا جواز نہیں بن سکتی۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ غیر معمولی حالات میں پورا معاشرہ ذہنی توازن کھو بیٹھے لیکن بحالوں کا یہ دور معاشرہ کے مروج اور معمول کے مطابق رخ کو تو نہیں بدل سکتا اور اس لئے وہ فیصلے جو داخل معاشرہ پر اطلاق رکھتے ہیں اپنی افادیت اور تحقق سے محروم نہیں ہو سکتے۔

اس بات کا اطلاق — ایک قومی — اور — ایک ثقافتی — تصور پر بھی ہوتا ہے جو پاکستانی معاشرے کے داخلہ حالت کی نمائندگی کرتا ہے اور جسے کوئی بھی غیر جانب دار شخص ہر آسانی کر سکے گا۔

ایک ثقافتی تصور سے صرف داخلہ حالات کی نوعیت مراد ہے جو تاریخی اطلاق بھی رکھتی ہے اور عمرانی بھی اور جسے وقتی بحرانوں کے طوفان بدل نہیں سکتے۔

پاکستانی ثقافت کی میراث

ڈاکٹر مہتاب حسن

پاکستانی ثقافت ایک ایسی چیز ہے جو بہت سی چیزوں کے تال میل سے وجود میں آئی ہے۔ اگر اس کی کوئی نظیر پیش کرنا چاہوں تو واحد چیز جس سے پاکستانی ثقافت کو ملت دی جاسکتی ہے نامہری قومیت ہے۔ جس طرح امریکہ میں یورپ کی مختلف قوموں کے ترک وطن کرنے والے افراد نے مکمل مل کر ایک الگ قوم کی شکل اختیار کر لی ہے۔ بالکل اسی طرح ان علاقوں کو جن پر اب پاکستان مشتمل ہے ایک ایسے بڑے ثقافتی حاس کی حیثیت حاصل رہی ہے جس میں ہر جانب سے اور ہر زمانے میں مختلف قوت اور وسعت کے دھارے بہہ کاتے رہے ہیں۔ ازمنہ قدیم میں آسٹریلیا میں جا کر آباد ہونے والے سامی النسل افسریتی منگول، ایرانی، یونانی، سیتھی، پرتھیائی اور کشتن قوم کے لوگ پاکستان آئے۔ ازمنہ وسطیٰ میں عرب، ترک اور چٹان آئے چٹانوں کے بعد وہ عظیم مغل آئے جن کی یاد ابھی تک حلقے میں تازہ ہے۔ مغلوں کے بعد آنے والے انگریز تھے جنہوں نے تمام جدید چیزوں کو رواج دیا۔ ان تمام لوگوں کی ثقافتوں کا مجموعہ وہ چیز ہے جسے ہم پاکستان کی ثقافتی میراث کہتے ہیں۔ لیکن جب ہم میراث کے سوال پر آتے ہیں تو ہمیں ایک فرق کا لحاظ رکھنا پڑے گا۔ کیا ہمارے خیال میں وہ تمام چیزیں جو ہمیں ورثے میں ملی ہیں ہماری ثقافت کا جزو ہیں۔ میں یہ کہوں گا کہ ایسا نہیں ہے یقیناً یادگاریں ہماری میراث کا حصہ ہیں لیکن اس علاقے میں وقتاً فوقتاً زندگی سے متعلق جو تصور رہا ہے اس میں فرق پڑتا رہا ہے۔ مثال کے طور پر میں مومن جوڑو کی منصوبہ بندی کی تعریف کرتا ہوں لیکن اس کے ساتھ میں اس بات سے بھی آگاہ ہوں کہ ہمارا عقیدہ پڑہت راجہ کے عقیدے سے مختلف ہے۔ وہ سورج کی بھاری تھا اور ہمارا ایمان ایک ایسے خدا پر ہے جو سورج نہیں ہے اس ضمن میں ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ہمارے اس علاقے میں وقتاً فوقتاً لوگوں کے جو بھی معتقدات رہے ہوں ان کی جگہ مکمل طور پر اسلام نے لے لی ہے جس کا دنیا کے بارے میں خود اپنا ایک تصور اور

ایک نظریہ ہے۔ آئیے اب ذرا مومن جوڈرو، ہڑپہ، میگھلا جیسی تہذیبوں کے آثار کی اہمیت کا جائزہ لیں۔ ان بھگے ہوئے آثار کی کیا اہمیت ہے؛ میرے خیال میں وہ یہ داستان بیان کرتے ہیں کہ طاقت اور غرور و مہابت کا کس طرح خاتمہ ہوتا ہے۔ وہ انسان کے فانی ہونے کی نشاندہی کرتے ہیں اور اس حقیقت کو اجاگر کرتے ہیں کہ ودام اور بقا صرف خدا ہی کے لئے ہے۔ وہ حقیقت الحقائق ہے جو اس کائنات کو قائم اور زندہ رکھتی ہے۔

پاکستانی ثقافت کا موجودہ رنگ غالب طور پر اسلامی ہے۔ اور اسے بالعموم اسلامی ثقافت کہا جاتا ہے۔ میں اس تصور کی زیادہ گہرائی میں جانا نہیں چاہتا ہوں کیوں کہ مجھے اپنی کوتاہیوں کا پورا احساس ہے۔ میں بس یہی کہوں گا کہ اسلام سے مراد خدا کی وحدانیت۔ بنی نوع انسان کی وحدت اور مساوات انسانی پر امر ہے۔ میرے عقیدے کے مطابق اسلامی ثقافت کا ایک تمیز انما یاں جزو جستجو کا جذبہ ہے۔ قرآن کیم بار بار زور دیتا ہے کہ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (تم سمجھتے کیوں نہیں) أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ (تم غور و فکر کیوں نہیں کرتے) أَفَلَا تَحْمِلُون (تم مانتے کیوں نہیں)

میری رائے میں مسلم ثقافت کی جو حتمی خصوصیت اس کی زندگی کو پھر پور بنانے کی خواہش ہے۔ انسان محض اس لئے پیدا نہیں ہوا ہے کہ وہ زندگی کے ایک مخصوص رخ کو دیکھ لے۔ اس کے سلسلے پوری زندگی ہوتی ہے۔ اور اس سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ کتاب زندگی کے ایک ایک نقطے کو پرکھے گا۔ میں اس کا تذکرہ اس لئے کر رہا ہوں کہ اس تصور نے ان لوگوں کے پورے زاویہ فکر کو متاثر کیا ہے۔ جنہوں نے بنی نوع انسان کی خدمت کے لئے خوبصورت مسجدیں۔ شاندار مدرسے قائم کئے اور ملک گیر سرگرمیاں تعمیر کی ہیں۔

یہ چند موٹی موٹی باتیں تھانے کے بعد اب میں اپنی ثقافتی حیرات کے موضوع کی طرف آؤں گا۔ پاکستان کے ثقافتی خزانوں کو بچاؤ کے درجوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے جو یہ ہیں۔

فنِ تعمیر

مخلوقات اور مخلوق کے نامور نمونے

چھوٹی تصویروں کی فنانسی

سنگ تراشی

سفال سازی

ذیلی فنون لطیفہ

سفال سازی کی ذیلی فنون میں نقش و نگار کے ذریعے کتبوں کی آرائش کا فن ہے۔ اس فن کو دیباچہ اسلم اور برصغیر میں بھی بڑی ترقی دی گئی۔ خطوطات کی خوب آرائش کی جاتی تھی اور انہیں مطلقاً مذہب کیا جاتا تھا۔ سحر کو دلکش اور نگر ذریب بنانے کے لئے گہرے گہرے ملائے، نیلے، نارنجی اور دوسرے رنگ استعمال کئے جاتے تھے۔ کتبوں کو مطلقاً کرنے کا فن ترکوں کے ساتھ برصغیر میں پہنچا چٹانوں کے دور میں پڑان چڑھا اور مٹلوں کے ہاتھوں عروج کو پہنچا۔

فن تعمیر اور خطاطی کے بعد چھوٹی چھوٹی تصویرچوں کا فن برآتا ہے۔ خوشنویسی کی طرح اس معاملہ میں بھی ہم ایران کے مروجہ فن میں بہت ہیں۔ یہاں چھوٹی تصویروں اور شبیہوں کے بنانے کی ابتداء عبدالصمد اور میر علی نے کی۔ یہ دونوں ایلانی کے مشہور معمر تھے۔ جب ہلاوی ایران سے واپس ہو کر ہندوستان میں سخت فتنیں ہوا تو یہ دونوں ایران سے اس کے ساتھ آئے تھے۔ اکبر کے عہد حکومت تک یہ تصویریں ایرانی طرز پر بنائی جاتی تھیں۔ البتہ عہد چہانگیر میں اس میں تبدیلی ہوئی اور اس نے کچھ اور بھی رنگ اختیار کیا۔ جہانگیر فطرتی مناظر کا دلدادہ تھا۔ اسی لئے ان چھوٹی تصویروں میں پہولوں، درختوں اور چڑیوں جیسی قدرتی چیزوں کی تصویر کشی کی جانے لگی۔

مٹلوں کے دبستان معمری نے دوسرے مکتب ہائے معمری کو بھی متاثر کیا۔ ان دبستانوں سے تعلق رکھنے والے معمریوں نے انیسویں صدی عیسوی تک تصویر پرے بنانے کی عظمت برقرار رکھی اس کے بعد رفیع عبدالرحمن چٹائی سے پہلے تک گویا ناپید رہا۔ عبدالرحمن چٹائی نے اس طرز معمری کی تجدید کی۔ جہاں تک سنگ تراشی کے فن کا تعلق ہے۔ سب سے پہلے پوجیز ذہن برآتی ہے وہ گندھارا کی ہے۔ گندھارا کی فنکارانہ کی تہذیب پشاور سے جہلم تک پھیلی ہوئی تھی۔ اس زمانہ میں جو مجسمے بنائے گئے ان پر یونانی اثر نمایاں ہے چنانچہ سی اٹر کے سخت گوتم بدھ کا سب سے پہلا مجسمہ گندھارا میں تیار کیا گیا۔ جیسا کہ اور پشاور کے عجائب خانوں میں گندھارا کے طرز کے بننے ہوئے مجسموں کا خاصا ذخیرہ محفوظ ہے۔

ہمارے اہل مشرق اور مغرب پاکستان میں ہندوؤں کی سنگ تراشی اور مجسمہ سازی کا فن بھی مقابہ ہے مشرقی پاکستان میں ایک نئے طریقے سے جاتا بعد کے مجسمے تیار کرنے کی داغ بیل پڑی ہے۔ مجسمے لہان و گہرے

رنگ کے آتش فشاں پتھر) سے تیار کئے جاتے تھے۔ اس کے بہت سے نادر قسم کے نمونے ڈھاکہ کے عجائب خانے، پہاڑپور کی خانقاہوں اور دوسری جگہوں میں محفوظ ہیں۔ پہاڑپور دنیا میں بودہ مذہب کی بڑی خانقاہوں میں سے ایک ہے۔

جہاں تک سفال سازی اور کوزه گری کا تعلق ہے ہمارے ہاں اس کے انتہائی ابتدائی دور کے نمونے موجود ہیں۔ یہ نمونے کوٹ ڈیسی، موئن جو دڑو اور ٹیکسلا میں محفوظ ہیں۔ سفال سازی اور کوزه گری کے مختلف قسم کے نمونے ہیں۔ موئن جو دڑو میں فلین ماہی کے سے نقوش کے برتن مقبول تھے۔ مسلمانوں کے عہد حکومت میں اقلیدسی ڈیزائن پسند کئے جاتے تھے۔ مسلمانوں کے دور میں انسانی نمبہیں بھی بنائی جاتی رہیں۔ گو اس دور میں یہ رواج کم ہو گیا تھا۔

آخر میں ذیلی فنون کو دیکھتے ہیں۔ اس قبیل کے آرٹ میں کھلونے بنانے کا فن، سکے سازی اور پارچہ بنائی شامل ہیں۔ سکے سازی کا کام اسلامی تاریخ کی ابتدا سے شروع ہوا۔ ہمارے قومی عجائب خانے میں ایک سکے جو سنہ ۱۸۰۰ء میں ڈھالا گیا تھا۔ ہر صیر میں سب سے پہلے محکمات ٹیکسلا میں قائم کی گئی تھی مسلمانوں کے دور حکومت میں سکے سازی کے فن کو کافی فروغ دیا گیا۔

ہمارے ملک میں مختلف ادوار کے فن تعمیر کی متعدد مثالیں موجود ہیں۔ سب سے قدیم تو موئن جو دڑو اور کوٹ ڈیسی کی اینٹ کی بنی ہوئی عمارتوں کا طرزِ تحریر ہے، یہ وادی سندھ کی تہذیب کی غیر معمولی مثالیں ہیں ابھی تک ماہر یہ طے نہیں کر پاتے ہیں کہ آیا کوٹ ڈیسی کے آثار موئن جو دڑو کی تہذیب کے ابتدائی مرحلے کے آثار ہیں یا پستیر کی ایک علیحدہ تہذیب سے تعلق رکھتے ہیں۔ میرا اپنا اندازہ یہ ہے کہ کوٹ ڈیسی کے آثار اسی تہذیب کے ابتدائی مرحلے کی حیثیت رکھتے ہیں۔

موئن جو دڑو اور کوٹ ڈیسی کے بعد وہ مختلف طرزِ بنائے تعمیر ہیں۔ جن کے آثار حسب ذیل مقامات پر محفوظ ہیں۔ ٹیکسلا میں جیرمانی ٹیلہ جو قدیم ہنسا فنی دور (قبل مسیح) کے ایرانی باشندوں کی آبادی تھی۔ سرکرکپ، جولیٹانوں کی لیتی تھی اور سرکرکپ جو وسطی ایشیا سے آنے والے قدیم گنن یا سندھوں کا شہر تھا۔ ان مقامات پر یونانی طرز کی کئی عمارتیں، بودھوں کی خانقاہیں اور ایک زرتشتی عبادت گاہ بھی تھی۔

ٹیکسلا کی یادگاروں میں پارمتیانامی قدیم (شمال مشرقی، ایرانی) علاقے کا رنگ بھی نمایاں ہے اور قدیم ایرانی علاقے 'ڈورس' کا اثر بھی۔ اس علاقے سے تعلق رکھنے والے پارمتیادلوں سے پہلے آئے تھے۔ ٹیکسلا

کے دور کے بعد فنِ تعمیر کی ترقی کے اور بھی کئی مرحلے آتے ہیں یہاں تک کہ ہم مسلمانوں کے دور میں پہنچ جاتے ہیں۔

مسلمانوں کے دور کا آغاز سندھ میں عرب حکومت سے ہوتا ہے جس کی یادگاریں منصورہ اور جمعبور کے آثار میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ اس کے بعد عز لنوی، غوری اور غلام خاندان آتے ہیں۔ غلام خاندان کے بادشاہوں نے لاہور اور دہلی میں بہت سی یادگاریں تعمیر کرائیں۔ اس دور کے فنِ تعمیر کا مشہور ترین نمونہ قلعہ مینار ہے جو اب بھی دہلی کے پرانے شہر کے لئے دجہ زیبائش ہے۔ مسلمانوں کی ابتدائی یادگاریں میں ہندو فنِ تعمیر کی نمایاں جھلک ملتی ہے۔ پورے احترام کو ملحوظ رکھتے ہوئے میری رائے یہ ہے کہ ہندو طرزِ تعمیر میں تفصیلات کی بڑی فراوانی ہوتی ہے اور ایسا اوقات عمارتوں کے ہر ذریعہ خطوط ان تفصیلات میں کھو جاتے ہیں پھر یہ کہ اس میں روشنی اور ہوا کا کوئی لحاظ نہیں رکھا جاتا ہے۔ یہ دو عوامل روشنی اور ہوا۔ اس مسلم فنِ تعمیر میں نمایاں حیثیت رکھتے ہیں جس نے برصغیر میں ترقی کی تغلیقوں اور غلیجوں کے دور میں منگو لوں کے حملے کے بعد، فوجی یا قلعہ بناطرز کی تعمیرات کا بھی رواج ہو گیا۔ اس کی ایک مثال ملتان میں رکنِ عالم کا مقبرہ ہے۔

مسلمانوں کا فنِ تعمیر مثل دور میں کمال کو پہنچا۔ اقبال نے اس فنِ تعمیر کی کیفیت کی وضاحت دہری باقاہری کے الفاظ سے کی ہے یہ خوبی دہلی اور لاہور کی بادشاہی مسجدوں یا حسن و رعنائی کی اعلیٰ ترین یادگار تاج محل میں انتہائی نمایاں نظر آتی ہے۔

مسلم دور کی بعض یادگاریں مثلاً لاہور میں مسجد وزیر خان، مشرقی پاکستان میں بی بی پری کا مقبرہ اور لال باغ کی مناسب طور پر چمکداشت نہیں کی گئی ہے گوکہ وہ بڑی خوبصورت چیزیں ہیں۔ اس کے بعد، میں خطاطی اور مخطوطات کا تذکرہ کروں گا۔ میں ادب کا ذکر نہیں کر رہا ہوں جو بذاتِ خود ایک موضوع ہے۔ خطاطی ایک ایسی چیز ہے جسے مسلمانوں نے ایک عظیم فن کی شکل دی۔ خطاطی کا پہلا مرحلہ خطِ کوفی ہے اس کی جگہ جلد ہی نسخ نے لی جو دسویں صدی میں اپنے عروج پر پہنچا سترھویں صدی میں اسے اور ترقی دے کر ایرانیوں نے خطِ نستعلیق نکالا۔ نستعلیق کو خوبصورت ترین خط مانا گیا ہے اس میں بمشکل ہی کوئی خط سیدھا ہوتا ہے۔ یہ خط زیادہ تر خوشنما دائروں والی ایک حسین ترتیب پر مشتمل ہوتا ہے۔

پاکستان میں ہم نے نسج اور نستعلیق کے علاوہ مغزوں کو بھی ترقی دی۔ مغزوں کے جسے خصوصیت کے ساتھ مشرقی پاکستان میں ترقی دی گئی۔ مختلف بنیادی خیال یا نقش ہوتے ہیں۔ مثلاً تیرکان، مغزے شہنشاہ یا حکمران کے تمام سرکاری احکامات پر امتیازی نشان کے طور پر استعمال کئے جاتے ہیں۔ برصغیر میں مسلمانوں کے عہد میں پارچہ بانی کو بھی کم ترقی نہیں دی گئی۔ مثال کے طور پر کشمیری مثال کو لیجیے۔ یہ دنیا بھر میں پسند کی جاتی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ جب مصر میں پولین کو ایک کشمیری مثال پیش کی گئی تو اسے یہ اتنی پسند آئی کہ اس نے سوچا کہ یہ اس کی محبوبہ جوزیفائن کے لئے موزوں ہوگی۔

پاکستانی تہذیب کا مسئلہ

سجاد باقر رضوی

(۱) میں لفظ تہذیب کو انگریزی لفظ کلچر کے مترادف استعمال کر رہا ہوں۔

(۲) میں تہذیب کو تمدن CIVILIZATION کا روحانی پہلو سمجھتا ہوں

(۳) میری نظر میں تہذیب خود تخلیق بھی ہے اور تخلیق کا ذریعہ بھی۔

اور اب ان مندرجہ بالا تین مفروضوں کو سامنے رکھتے ہوئے میں اپنی بات اس طرح شروع کرتا ہوں کہ اردو میں متعل لفظ تہذیب عربی لفظ "ہذیر" سے نکلا ہے جس کے معنی میں شاخوں اور پتوں کی کاٹ چھانٹ۔ اسی طرح انگریزی لفظ کلچر بھی کھیتی باڑی اور زمین کی کاشت سے متعلق ہے۔ اس طرح لفظ تہذیب اور کلچر کو ہم معنی تصور کرتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اسکی کی روح عمل تخلیق یا افزائش پیداوار میں مضمر ہے اب چونکہ تمدن CIVILIZATION شہر میں رہن سہن اور زندگی کرنے کے طرز کا نام ہے۔ اس لئے ہم اسے زندگی کا خارجی اظہار کہہ سکتے ہیں کہ ایسی انسانی اکائی یا قومیتیں جو جو تمدن نہیں ہیں کسی نہ کسی تہذیب کی حامل ضرور ہوتی ہیں اور اسی کے ساتھ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ تمدن انسانی روح کے اظہار یا تہذیب کی صورت میں گرتے ہیں ایک اہم عنصر کی حیثیت رکھتا ہے۔ میرے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے بہت سے رسم و رواج جو تہذیبی زندگی کا جز ہوتے ہیں۔ ہمارے تمدن یا خارجی ماحول میں اپنی شکل و منح کرتے ہیں۔

غالباً یہاں تک آپ مجھ سے متفق ہوں گے۔ لیکن یہیں آپ ایک بات اور دیکھتے چلئے اور وہ یہ کہ چاہے وہ زمین کی کاشت ہو یا عمل تخلیق کی کوئی اور صورت، تحریک اور قوت اپنے میمح اظہار کے لئے خارجی عناصر اور شعوری کاوشوں کی محتاج ہوتی ہے۔ دو لفظوں میں یہ بات اس طرح ہے کہ زمین اپنی پیداوار کے لئے آسمانی قوتوں کی محتاج ہے اور لاشعور اپنے اظہار

کے لئے شعور کا مرکبوں منت ہے اس طرح اگر زمین اور لاشعور، تخلیق کا مقصد ہیں تو آسمان اور شعور تخلیق کا ذریعہ ہیں میں اپنی اس بات کو تھوڑی سی تفصیل کے ساتھ بیان کرتا ہوں۔ زمین سے غلہ اگانے کے لئے آسمانی قوتیں یعنی سورج کی دھوپ ہوا بادش اور ان تمام چیزوں کے علاوہ انسانی شعور، ذریعہ بنتا ہے۔ میرے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر فطرت کے دیگر مظاہر موجود ہوں اور زمین، بجز اور پتھر کی ہو تو ہم اس سے کسی پیداوار کی توقع نہیں رکھتے۔ اس کے ساتھ اگر زمین میں بخوکی صلاحیت ہو اور فطرت کی دیگر قوتیں ساتھ نہ دیں اور شعور انسانی اس کی پیدا کرنے کی صلاحیت کو خارجی عمل سے ایک ظاہری پیکر حاصل کرنے میں مدد نہ دے تو اس صورت میں یا تو پیداوار نہ ہوگی اور اگر ہوگی تو وہ انسانی زندگی کے لئے کوئی مفہوم نہ رکھے گی۔

کچھ اسی قسم کی صورت انسانی لاشعور کے اظہار کی بھی ہے۔ لاشعور اپنے اظہار کے لئے شعور کا محتاج ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ شعور اول اول انسان کے لاشعور سے ہی پیدا ہوا آج کے علوم اور تحقیق سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی ہے کہ انسانی زندگی کی تاریخ کرہ زمین اور اس مظاہر کی تاریخ کے مقابلہ میں نہایت قلیل مدت پر مبنی ہے بات یوں ہے کہ انسانی تاریخ انسانی شعور کی تخلیق سے شروع ہوتی ہے۔ ہم اس بات کو اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ ارتقاء نے نسل انسانی کے کسی موڑ پر لاشعور انسانی بیدار ہوا شعور کی اس بیداری کی وجہ سے انسان نے اپنے آپ کو خارجی دینا سے آگ ایک وجود کی صورت میں دیکھا۔ اسی باعث سب سے پہلے انسان اور کائنات کا رشتہ من و تو کی صورت میں پیدا ہوا اسی حوالے سے تمام تضادات روشن ہوئے تاریکی، زندگی و مرگ وغیرہ پیدا ہوئے، یوں کہنے کے اصول حقیقت اور اصولی مرگ شعور کی پیدائش کے باعث انسانی زندگی کے اصول بن گئے، ساتھ ہی انسانی روح میں پڑے ہوئے لاشعور کی تاثرات کے وہ سانچے جو خارجی دینا سے لاشعور کی طود پر حاصل ہوئے تھے شعور کے ذریعے خارجی دنیا میں منعکس ہوئے یا اسی بات کو یوں کہیں کہ انسان کے شعور میں منعکس ہوئے اس طرح انسان نے دیو مالا دیو قصبے اور کہانیوں کے ذریعے خارجی دنیا سے اپنے تعلق کو ظاہر کیا اس نے اپنے دیوی دیوتا اور اوتار تخلیق کئے جو خارجی دنیا کے فطری مظاہر اور ان مظاہر سے اس

کے تعلق کو ظاہر کرتے تھے، دیو مالائی قصے اور کہانیاں پوری کائنات کو کائنات کے فطری عوامل کو اور ان سے انسان کے تعلق کو علامتوں کی صورت میں پیش کرتی ہیں۔ یہ علامتیں شعور کے سامنے لاشعور کی زبان ہیں بلکہ یوں کہیے کہ یہ علامتیں لاشعور کی سفارت کا کام انجام دیتی ہیں۔ ان علامتوں کے ذریعے سے ہی شعور کا لاشعور سے رابطہ قائم رہتا ہے، اور اسی رابطے کی وجہ سے لاشعور زندگی منظم ہوئی ہے اس طرح انسان نے کائنات کی علامتی تخلیق کی اور یہیں سے اس کی تہذیبی زندگی شروع ہوئی۔ اسی لئے میں نے معنوں کو اس مفروضے سے شروع کیا ہے کہ تہذیب خود تخلیق بھی ہے اور تخلیق کا ذریعہ بھی اور اب ہم یہ دیکھیں گے۔ کہ تہذیب تخلیق کا ذریعہ کس طرح بنتی ہے۔

(۲)

انسانی زندگی تہذیبی سانچوں میں ڈھل کر ہی اپنے مفہوم کا تعین کرتی ہے جوتا یہ ہے کہ انسان تہذیبی علامتوں کے ذریعہ اپنی روح سے گفتگو کرتا ہے یا یوں کہیے کہ تہذیب نفس کو تباہ نہیں علامتوں کو ہضم کر کے اور ان کے مفہیم کو سمجھ کر وہ اپنے شعور میں اضافہ کرتا ہے ساتھ ہی ان علامتوں کو اپنی زندگی کا رہنما اصول بنا کر وہ دیگر علامتوں کو جنم دیتا ہے۔ یہ علامتیں ویسے تو تجسیمی شکل میں ہمارے سامنے آتی ہیں مگر ان مفہیم کا شعور حاصل کر کے ہم زندگی کی اقدار کا احساس کرتے ہیں، اس کے معنی یہ ہونے کہ ہماری قدریں محض تجرید ہوتی ہیں، جن کی تجسیم علامتیں ہوتی ہیں۔

اب یہ بات واضح ہوگئی کہ ہم اپنی علامتوں کے شعور کے ذریعے اپنے جذبات و جبلتوں کو صورت دیا کرتے ہیں۔ اس طرح دوسری علامتوں کی تخلیق کرتے ہیں۔ گویا انسان کی تخلیقی زندگی میں دو اصول کا درخشاں ہوتے ہیں۔ پہلا اصول جذبات و جبلتوں کا تخلیقی اصول ہے جس کا مقصد تخلیق ہے اور دوسرا اصول تہذیب کی وہ شعوری دنیا ہے جو انسانی زندگی کے لئے رہنما اصول فراہم کرتی ہے۔ اب آپ تخلیقی اصول کو مادری اصول زندگی کہہ لیجئے۔ اور تنگی اور رہنما اصول کو پدری اصول زندگی کہہ لیجئے۔ یہ پدری اصول زندگی مادری اصول زندگی سے مل کر تخلیق کا ذریعہ بنتا ہے اس بات سے ایک موٹی سی بات یہ نکلتی ہے کہ اگر ہم اپنے لاشعور کے تخلیقی و مادری اصول کو کسی دوسری

تہذیب کے پوری اصول کے حوالے کر دیں گے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ہماری تخلیقی زندگی وہ نہیں ہوگی جو ہماری اپنی تہذیبی زندگی کو آگے بڑھا سکے اور ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ہم تہذیبی وجود کے شکار ہو جائیں گے۔

(۳)

ہیں ابھی تک چند مفروضوں پر بحث کرتا رہا ہوں۔ اگر آپ ان مفروضوں کو پیش نظر رکھیں تو ہم ہر تخلیقی عمل کے پیچھے تخلیق کے مادری و پدری اصولوں کا پتہ چلا سکتے ہیں۔ اس طرح ہم اپنی اقدار اپنی زبان اور اپنی تہذیب میں مغمرانہ و اصولوں کو دیکھ سکتے ہیں۔ میں یہاں ایک طرف اور اشارہ کرنا چاہتا ہوں اور وہ یہ کہ روسو کے بعد یورپ میں کیا بلکہ ساری دنیا میں فطرت کے ساتھ ہم آہنگ ہونا زندگی کا سب سے بڑا اصول بن گیا۔ روسو کی یہ تعلیم اس کے اپنے زمانے میں خواہ کتنی ہی اہم کیوں نہ رہی ہو، آج وہ انسانی زندگی کے لئے ضرور مساں ضرورت ثابت ہو رہی ہے آپ اس بات کو اس طرح سمجھئے کہ روسو کے بعد (یعنی اٹھارویں صدی یورپ میں جو سائنسی دور یا عقلیت کا دور کہلاتا ہے) تہذیب کی شعوری دنیا ساری انسانی زندگی کا محور تھی۔ معاشرے کے سخت بندھن اور عقل و شعور کے سخت تنظیمی اصول (جنہیں میں تخلیق کا پدری اصول کہتا ہوں) پدری انسانی زندگی پر عادی بنے عقل وہ انسانی صلاحیت تھی جو انسانی زندگی کی بقا کے لئے کافی تھی۔ گویا روسو کا پورا عہد زندگی کو محض پدری اصول کے تحت لانا چاہتا تھا، ایسے موقع پر تخلیقی تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے روسو کی مزدور تھی جس نے اپنے جذباتی فلسفہ کے ذریعے اس جوئے کو اتار پھینکا جو مادری اصول کو زندگی سے بیکر خارج کئے ہوئے تھے (یا کم از کم اسے اہمیت نہ دیتا تھا) روسو کا بڑا کارنامہ یہ تھا کہ اس نے اپنے عہد کو یہ یاد دلایا کہ فطری زندگی کا مفہوم یہ ہے کہ وہ تخلیقی ہو۔ زندگی تخلیق یا تخلیقی صلاحیتوں سے الگ کوئی چیز نہیں ہے۔ اور فطرت کا تخلیقی مقصد صرف اس وقت پورا ہو سکتا ہے جب کہ ہم اس مقصد کی اہمیت کا بھی اندازہ کریں اور فطرت کی طرف لوٹ جائیں ظاہر ہے کہ روسو کا فطرت کا تصور خارجی بھی ہے اور داخلی بھی، خارجی دنیا میں فطرت زمین سے تخلیق کراتی ہے۔ اور داخلی دنیا میں جبلتوں اور جذبات سے اب میں اس ساری بات کو دو محلوں میں اس طرح کہتا ہوں کہ ایسے عہد میں جب کہ ساری اہمیت صرف تخلیق کے ذریعے کو دی جا رہی تھی اور پدری اصول زندگی اہم سمجھا جاتا تھا روسو نے

ہیں متعدد تخلیق کی طرف توجہ دلائی اور مادری اصول زندگی کی اہمیت واضح کی لیکن معاملہ یہیں ختم نہیں ہوتا۔ دوسرے سے لے کر آج تک کے مفکرین کے خیالات و افکار میں ذہنی و فلاحی شعوری رشتوں کی اہمیت پر زور ملتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہم صرف تخلیق کے ایک اصول کو ہی مانتے ہیں اور جلتے رہے ہیں اور دوسرے اصول کی اہمیت کا احساس نہیں رکھتے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ آج زندگی کا ہر شعبہ پدری و تخلیقی اصول کی نگہ شدگی کے باعث انتشار و زاجیت کا شکار ہے۔ اس لئے کہ ذہنی رشتوں، فلاحی اور مادری ماحول کو تخلیق کا اصل اصول سمجھنے کا مطلب یہ ہے کہ ہم ان عناصر کو ہی اہمیت دے رہے ہیں جن کی اساس، تبدیلی و تغیر پر ہے۔ اس کے برخلاف صرف پدری و تخلیقی اصول کی اہمیت ماننے کا مطلب یہ ہے کہ ہم برتری و تبدیلی کے غلات ہیں اور یہ دونوں باتیں صحت مند قسم کی تخلیق کے منافی ہیں اور اسی لئے ترقی پذیر اور متحرک تہذیب کے منافی بھی ہیں۔ صحت مند تخلیق و متحرک تہذیب کا مطلب یہ ہے کہ ہم مادری و پدری، تخلیقی و تخلیقی، دونوں اصولوں کے امتزاج کو تخلیقی زندگی کا ضامن سمجھیں۔

(۴)

اب میں اس ساری بحث کی روشنی میں پاکستانی تہذیب کی اساس تلاش کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔ میں یہاں یہ بات واضح کر دینا چاہتا ہوں میں پاکستان کی سیاسی سالمیت کو پاکستانی تہذیب کا جسم اور تہذیب کو پاکستان کی روح سمجھتا ہوں۔ میں یہ بھی کہتا ہوں کہ پاکستانی تہذیب، پاکستان کے وجود میں آنے سے پہلے موجود تھی اور پاکستان میں اس روح کو جسم دینے کے لئے وجود میں آیا میرا مطلب یہ ہے کہ برصغیر کے مسلمانوں نے پاکستان کا مطالبہ اس لئے کیا تھا، کہ مسلمانوں کی تہذیب کا تحفظ کیا جاسکے اور اس وجہ سے پاکستان وجود میں آیا تو یہ بحثیں از سر نو شروع ہو گئیں۔ پاکستان کی تہذیب کیا ہے اس سے پیشتر کریں اپنے خیالات کا اظہار کروں میں ان دو نظریوں کا ذکر فرمادیں سمجھتا ہوں جو پاکستان کی تہذیب کے بارے میں پیش کیے جاتے ہیں، پہلا نظریہ وہ ہے جسے ہم آسمانی نظریہ تہذیب کہہ سکتے ہیں جو لوگ اس نظریہ کو مانتے ہیں۔ وہ تہذیب میں زمین صفر کے قائل نہیں، وہ ایک پوری ملت اسلامیہ کے قائل ہیں اور زمین کے ساتھ رشتہ جوڑنے کو ملی مفاد کے غلات جانتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ۔

گھر میرا نہ دلی نہ صفا ہاں نہ سمرقند

ان کی ذات میراث، مکان، کوٹھیاں، جنگلے، اس عمومی اصول سے مستثنیٰ ہیں۔ وہ پاکستانی

تہذیب کو اسلامی تہذیب کا نام دیتے ہیں اور اس طرح تمام اسلامی ممالک سے اپنا تہذیبی رشتہ استوار کرتے ہیں۔ یہاں پچھلے معروضوں کو ذہن میں رکھتے تو پتہ چلے گا کہ وہ تہذیب کے معاملے میں صرف تنقیدی و پدیری اصول کے ہی قائل ہیں۔ یعنی اسلام کے یہاں وہ زمینی و تخلیقی، مادری اصول کو ذہن میں نہیں رکھتے۔ اسلام کا تخلیقی و پدیری اصول مراعات سے لے کر انڈونیشیا تک تمام ممالک میں جہاں مسلمان اکثریت میں ہیں زمین یعنی تخلیقی و مادری اصول کے رابطے سے وہاں کی تہذیبی زندگی میں جاری و ساری ہے اور ان تمام ممالک میں تہذیبی زندگی میں اختلاف بھی ہے اور یکسانیت بھی یوں کہیے کہ ان میں پدیری اصول کے حوالے سے یکسانیت ہے اور مادری اصول کے حوالے سے اختلاف، اس لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ پاکستانی تہذیب آسمانی و پدیری اصول کے حوالے سے ایران معراوندونیشیا کی تہذیب سے میل کھاتی ہے۔ مگر زمینی تخلیقی و مادری اصول کے رشتے سے ان میں آپس میں اختلافات ہیں۔

پاکستانی تہذیب کے معاملے میں دوسرا نظریہ زمینی ہے اس نظریے کے ماننے والے ترقی پسند ذہن کے حوالہ سے اس کا تعین کرتے ہیں ان کی نظر میں پاکستانی تہذیب کا کوئی وجود سرے سے نہیں ہے۔ ان کے نزدیک (چونکہ تہذیب کا تعلق زبان سے ہے) پنجابی، بنگالی، سندھی پشتو اور بلوچی تہذیب تو ہو سکتی ہے مگر پاکستانی تہذیب نہیں ہو سکتی، تاہم یہ عجیب بات ہے کہ وہ انسانی اقدار اور بین الاقوامی تہذیب میں ایمان رکھتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب وہ تجسیمی طور پر سوچتے ہیں تو مقامی تعصبات سے آگے نہیں بڑھتے اور جب تجریدی طور پر سوچتے ہیں تو بین الاقوامیت کے لحاظ و حق محرا میں نکل آتے ہیں، جہاں یورپ اور امریکہ کے متعین کئے ہوئے راستوں پر چلتے ہوئے علاقہ و زبان کے لئے وطن رسم الخط کی تلقین کرتے ہیں اور گلاب اور چنبیلی اور موتیا کے سچولوں کی جگہ رٹھیٹ امریکی فیشن میں، گھر کو ناگ چینی کے کانٹوں سے مزین کرتے ہیں اور خوراک کو اٹھانے کے دلوں کی تخلیق کہتے ہیں انگریزی و فرانسیسی شاعری کے گن گاتے ہیں۔ سعدی اور حافظ کو غیر ملکی شاعر کہتے ہیں اور فارسی زبان کو بدیسی زبان کہہ کر رد کرتے ہیں۔

پاکستانی تہذیب کے بارے میں ترقی پسند حضرات کچھ اس طرح کی بات کرتے ہیں۔

(۱) ہم پاکستان کی تہذیب کو اسلامی تہذیب اس لئے نہیں کہہ سکتے کہ برصغیر میں بھی آئندہ لے مغرب

ترک تال اور ایرانی بھی اور سب اپنی اپنی تہذیب اپنے ساتھ لائے لہذا نہ ہم اپنی تہذیب کو کسی ایک عنصر کے ساتھ والہہ کر سکتے ہیں۔ اور نہ اسے اسلامی تہذیب کہہ سکتے ہیں یہاں سے اس دلیل میں پہلی سطح پر تہذیب کے ذہنی رشتے کو ہی اہمیت دی گئی ہے۔

(۲) اگر ہم تہذیب کو اپنی زمین کی تخلیق کہیں تو ہم دیکھ دوں گے ہوتے ہوئے مو، بنجر و ڈو اور ہڑپا تک پہنچتے ہیں اور ان میں سے کسی دور کو بھی نظر انداز نہیں کر سکتے اس طرح برہمیز کی تہذیب ایک کافی کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے لہذا پاکستانی تہذیب کو برہمیز کی تہذیب سے الگ نہیں کیا جاسکتا، جس کا لازمی نتیجہ اس مفروضے تک پہنچتا ہے کہ جہاں کی طرح برہم ایک سیاسی سالمیت اختیار کر چکے ہیں مگر روحانی و تہذیبی اعتبار سے ایک ہی ہیں۔

اس طرح دیکھتے تو ترقی پسند نظریات کے اعتبار سے ہمیں اپنی تہذیب کی گہرائی کا بھی علم ہو جاتا ہے اور ہندی کا بھی دینی سب سے پہلی سطح مو، بنجر و ڈو اور ہڑپا اور سب سے ارفع سطح بین الاقوامی تہذیب (اور درمیان میں مقامی عصبیت کو تہذیب کا نام دے کر اہم بنا دیا جاتا ہے۔ مگر اس صورت میں ایک اہم کڑی غائب دکھائی دیتی ہے اور وہ ہے قومی تہذیب کا تصور۔

(۵)

اب آپ اس تمام بحث کو پس منظر بنا کر پاکستانی تہذیب کا تجزیہ کیجئے۔
برہمیز کے مسلمانوں نے پچھلے ایک ہزار سال میں اس سرزمین پر ایک ایسی تہذیب پیدا کی جو دوسری قوموں کی تہذیب سے بالکل میز تھی اور اسی تہذیب کی بقا کے لئے انہوں نے ایک طویل مدہ مملکت کی تشکیل کے لئے جدوجہد کی۔ وہ جب اس سرزمین پر آئے تو زندگی کا تنظیمی و پیری اصول اپنے ساتھ لائے۔ یہ تنظیمی و پیری اصول اپنا مذہب اور اس مذہب سے پیدا شدہ امور الطبیعیات، اعتبار، عقائد، عادات، اپنے ساتھ لائے اسی لئے ان کا نصب العین اور زندگی میں اعلیٰ و ادنیٰ کی تمیز یہ سب کچھ یہاں کے باشندوں سے مختلف تھا۔ اس بات سے کوئی فرق نہیں پیدا ہوتا کہ وہ کہاں سے آئے تھے۔ چاہے وہ مغول ہوں، ترک ہوں یا ایرانی ہوں، ان کے مذہب، اقدار، عقائد، عادات، عین یا بغیر تنظیمی و پیری اصول ایک

تھا جو وہ اپنے ساتھ لائے تھے اور جب انہوں نے اس برصغیر میں اپنی زندگی شروع کی تو یہاں کی زمین، آب و ہوا، مادی حالات اور اس سرزمین پر بسنے والوں کی اپنی تہذیب ان کی تخلیقی زندگی کے لئے مادی اصول بن گئی اور ان دونوں اصولوں کے اشتراک سے جو تہذیب پیدا ہوئی وہ مادی اصول زندگی کے تعلق سے تو یہاں کے دیگر باشندوں کے ساتھ مشترک تھی مگر پدیری اصول زندگی کے حوالے سے ان سے مختلف ہوئی۔ اس بات کو آپ ادب کے حوالے سے بھی سمجھئے۔ شعروادب کی تخلیق میں، جذبات و جلیں، ادیب و شاعر میں ایک ہی ہیں مگر ان کا اظہار ان کی شعور کو جو اسے جو ان کی شخصیت کی تعمیر کرتا ہے۔ الگ الگ صورتوں میں ہوتا ہے اور اب چاہے وہ شاعری ہو یا دیگر تہذیبی مظاہر ان کے بارے میں ایک مفروضہ بنا لیجئے اور وہ یہ کہ یہ چیزیں جتنی زیادہ لاشعور اور زمین سے قریب ہوں گی، ان کی امتیازی خصوصیت اتنی ہی کم ہوگی۔ اس کے ساتھ ہی، ان میں آسمان اور شعور جتنا زیادہ ہوں گے اتنا ہی زیادہ وہ امتیازی خصوصیات کے حامل ہوں گی۔ یہاں میں لاشعور اور زمین کو مادی اصول تخلیق اور شعور اور آسمان کو پدیری اصول تخلیق کہہ رہا ہوں)

اور اب اس کے آگے کے ایک بات اور وہ یہ کہ جیسا میں پہلے کہہ چکا ہوں صحت مند تخلیق کے لئے لاشعور اور شعور، زمین اور آسمان، مادی اور پدیری اصولوں کا اختلاط ضروری ہے۔

لہذا دنیا کی تمام تہذیبوں میں یہی اختلاط نظر آئے گا، تاہم اس میں فرق بنیادی اہمیت کا ہوتا ہے۔ میرے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کی تہذیب میں بنیادی اہمیت آسمان کو یا پدیری اصول تخلیق کو حاصل ہے۔ اسلام میں آسمان کی اہمیت اس طرح ہے کہ آسمان سے ہی نزول وحی کتاب و رحمت کے تصورات وابستہ ہیں، اس طرح یہ کہنا ہے جانے ہوگا کہ مسلمانوں کی تہذیب آسمان سے زمین کی طرف آتی ہے۔ اس کے برخلاف ہندوؤں کے یہاں زمینی رشتوں کی زیادہ اہمیت ہے، ان کی تہذیب زمین سے آسمان کی طرف جاتی ہے اور اب یہ بات یوں ہوگی کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی تہذیب میں فرق زمین آسمان کا فرق ہے۔ اس بحث کے پیش نظر یہ بات بھی اچھی طرح سمجھ میں آتی ہے کہ ہماری تہذیب کے سارے عناصر جس میں زبان

ادب طرز، تعمیر، رسم و رواج، سب کچھ آتے ہیں، آسانی و زمینی، پوری و مادی اصول تخلیق کے اختتام کا نتیجہ ہیں۔

(۶)

اب میں اپنے تمام طول کلام سے ایک نتیجہ اخذ کرتا ہوں اور وہ یہ کہ تہذیبی جمود و دولہا تخلیقی اصولوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کا نتیجہ ہوگا۔ اس لئے کہ متحرک تہذیب کا مطلب یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ تخلیقی تجربے کئے جائیں۔ مگر ان تجربوں کی بنیاد پچھلے اعلیٰ تجربوں پر ہونی چاہئے جو ہماری تہذیب کا حصہ بن چکے ہیں۔ یہی اعلیٰ تجربے ہماری وہ علامتیں ہیں جن کے ذریعے ہم اپنی روح سے گفتگو کرتے ہیں اور اپنی روحانی زندگی کی تسلیم کرتے ہیں۔ یہی ایک اور بات اور وہ یہ کہ دوسری تہذیب و روایت کو اپنانے کا مطلب یہ ہے۔

کہ ہم دوسروں کی روایت و تہذیب میں اضافہ کر رہے ہیں اور اسی لئے میں عبدالرحیم خان خاقان کے دہوں کو ہندی تہذیب میں اضافہ سمجھتا ہوں اور فراق کی غزلوں کو ہندی مسلمانوں کی تہذیب کا ورثہ خیال کرتا ہوں اور اسی حوالے سے وہ پاکستانی تہذیب کا اظہار ہیں۔

پاکستانی ثقافت کی شناخت

سجاد نقوی - ڈاکٹر عبادت بریلوی
ڈاکٹر عبدالسلام خورشید - ڈاکٹر وحید جالبی - ڈاکٹر وزیر آغا

سجاد نقوی

ادب کی طرح کچھ کی کوئی حتمی تعریف یا محکمہ نہیں ہو سکی۔ قیاس کہتا ہے کہ پس منظر میں کوئی غیر مرئی چیز ہے جسے تخلیقی قوت کا نام دیا جاسکتا ہے اب اس تخلیقی قوت کا تعلق ادب سے تو سمجھ میں آتا ہے مگر اس قوت کا کچھ سے کیا واسطہ ہے؟ میری رائے میں کچھ اور تخلیقی قوت دو الگ چیزیں نہیں بلکہ کچھ ہی وہ تخلیقی قوت ہے جو ادب کو خوبصورت اور پہچان عطا کرتی ہے اس طرح ادب کی تفہیم میں کچھ ایک اساس بن کر سامنے آ جاتا ہے مگر اس کی اپنی شناخت پھر بھی سوالیہ نشان کی صورت میں قائم رہتی ہے جس طرح ادب کی تفہیم کے لئے اخلاقی، مذہبی اور عمرانی زاویے موجود ہیں اسی طرح کچھ کو سمجھنے سمجھانے کے لئے جغرافیائی، سیاسی اور مذہبی زاویوں کی بخوبی نشان دہی کی جاسکتی ہے لیکن ان بیانیوں نے کچھ کے مسئلے کو سمجھانے کے بجائے مزید الجھا کر رکھ دیا ہے مشکل وہاں اُن پڑتی ہے جب ہم حقیقت سے آنکھیں چلا لیتے ہیں اور مصلحت میں لپٹی ہوئی خود ساختہ تاویلات میں پناہ لیتے ہیں۔ ہم سب یہ جانتے ہیں کہ کچھ کوئی ایسی جنس نہیں کہ جسے در آمد یا برآمد کیا جاسکے۔ پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ ایک ہی ملک میں کئی کچھ پائے جلتے ہیں جب زبان جو کچھ کا ایک مظہر ہے چند کوس کے فاصلہ پر کسی حد تک بدل جاتی ہے تو ایک ہی ملک کے مختلف حصوں میں کچھ کا تنوع دیکھنے میں آئے تو یہ کون سی اچھنبے کی بات ہے؟ اس تنوع ہی میں تو کسی ملک کا مجموعی حسن مضمر ہے کہ رنگا رنگ پھولوں کے یکجا ہونے سے گلہ ستر مرتب ہوتا ہے یہی مذہب کی بات تو یہ کچھ سے بھی عظیم تر قوت ہے اس لئے کہ کچھ کی جڑیں تو زمین میں اتری ہوتی ہیں لیکن مذہب کی جڑیں انسان کی کُڑج میں موجود ہوتی ہیں کچھ تو ایک طرح سے وہ مزاج ہے جو اپنے جغرافیائی پس منظر میں بالکل فطری انداز میں پایا جاتا ہے یہ مزاج اس مطلقے کی زبان اور فنون لطیفہ میں اظہار پاتا ہے اسی بنا پر کچھ کو ایک زندہ تخلیقی قوت سمجھا جاتا ہے کچھ کے ساتھ بالعموم ایک اور لفظ تہذیب کا ذکر بھی کیا جاتا ہے۔ کثرت استعمال سے یہ لفظ اب کچھ کا مترادف بننا جا رہا ہے مگر جس طرح اصل اور بیروپ میں حقیقت اصلی اور بیروپ ملتی ہوئی ہے اسی طرح تہذیب

بھی کچھ بہرہ ور ہے۔ بہرہ ور میں چکا چوند مورتی ہے اور ظاہر میں اس سراب کو ہی حقیقت سمجھ بیٹھتے ہیں میرے نزدیک تہذیب کے نقطہ کے ساتھ درآمد برآمد کا تصور وابستہ کیا جاسکتا ہے۔ ملکوں کے مابین فاصلے کے سمٹ جانے کی وجہ سے یہ جنس دنیا کے کونے کونے میں اپنے وجود کا احساس دلاتی نظر آتی ہے اس طرح اب اس کی حقیقت بین الاقوامی ہے۔ اٹھنے بیٹھنے کے طور طریقے، آداب خور و نوش، گفتگو کا پرتکلف انداز، فیشن، برائی اور فحاشی اس کے نمایاں خدو خال ہیں اسی تہذیب کو کچھ کر کے نام سے فنون لطیفہ اور خاص طور پر ادب میں پیش کیا گیا ہے اور یہی صورت حال ہماری فلموں اور تقریجی پروگراموں کی ہے کیا ان میں ماما کچھ پیش ہوتا ہے یا یہی بین الاقوامی تہذیب؟ کچھ اور تہذیب کو یوں گڈمڈ کرنے سے بہت سی الجھنیں پیدا ہوتی ہیں تہذیب اور کچھ کے بنیادی فرق کو ایک دانشور نے ان الفاظ میں واضح کیا ہے۔

”کچھ اور تہذیب میں وہی فرق ہے جو بچہ کے مغز اور اس کے پھلکے میں ہوتا ہے۔ کچھ معزز ہونے کے باعث تخلیق کا منبع ہے جبکہ تہذیب کی حیثیت اس محافظ کی سی ہے جو پھلکے کی صورت میں مغز کی حفاظت کرتا ہے۔ کچھ بنیادی طور پر کومل، نگار، قوت، نمونہ، مزینہ اور ارتقاء کا محرک ہے جب کہ تہذیب اصولوں اور قدروں کو قائم اور ضوابط، رسوم و رواج کے تابع ہے اور اسی نے بغیر سی پٹی ہوئی اور بے چلک ہے“

اس اعتبار سے تہذیب کو کچھ کا محافظ قرار دیا گیا ہے بلاشبہ قدیم میں تہذیب کا مفہوم یہی لیا جاسکتا ہے اس لئے کہ ملک کے درمیان طویل فاصلوں نے ہر ملک کی شناخت اور انفرادیت کو بقرار رکھا تھا۔ ہر ملک کا اپنا کچھ تھا اور اپنی تہذیب تھی مشرق مشرق ہے اور مغرب مغرب نہ یہ آپس میں ملے ہیں اور نہ مل سکیں گے۔ یہ مغولہ جس شخص کا تھا اس نے مشرق اور مغرب کی تہذیب کے اختلاف کو پیش نظر رکھ کر پیش کیا تھا اور یہ اس زمانے میں تھا بھی درست۔ لیکن کیا موجودہ زمانہ میں کسی ملک کو بین الاقوامی تہذیب سے کٹا ہوا دیکھا بھی جاسکتا ہے؟ اب جو تہذیب مغربی ممالک میں فروغ پذیر ہے وہی کموشیں مشرقی ممالک میں بھی نظر آتی ہے تہذیب کی اس یلغار سے اب کوئی ممالک محفوظ ہے جب بیچ کے پھلکے کی جن میں اتنی دیزین ہو جائیں کہ مغز کے وجود کو بھی نظروں سے اوجھل کر دیں تو سطحی نگاہوں کو پھلکا ہی سب کچھ نظر آئے گا یہ صورت ہمارے یہاں ہے جن چیز کو ہم کچھ کرنا مانتے رہے ہیں وہ حقیقت میں تہذیب حاضر ہے کچھ نہیں ا قوت غم کو بہرہ ور سے کیا تعلق لیکن ستم ظریفی یہ کہ ہم بہرہ ور کو ہی قوت غم کو قائم مقام بنا بیٹھے ہیں کیا یہ حقیقت سے چشم پوشی نہیں ہے؟

میں نے بتلائی سطور میں ایک ہی ملک میں کچھ کی رنگارنگی کا ذکر کیا تھا اور اگلے چل کر اسے الگ الگ

مزاج کا نام دیا تھا۔ ایک چھوٹی سی مثال دیتا ہوں۔ ایک گھر لے لیجئے یہ چند افراد کی وحدت کا نام ہے اس میں ہر فرد دوسرے سے مزاج میں متغیر نہایت مختلف ہو گا مگر جب اس گھر کا مجموعی مزاج متعین کیا جائے گا تو اس باہمی فرق کو ملحوظ نہیں رکھا جائے گا بلکہ اس مخصوص رویہ کی نشان دہی کی جائے گی جس سے اس گھر کا مزاج عبارت ہے اسی مثال کو اگر ہم اپنے وطن عزیز پاکستان پر منطبق کریں تو پنجاب، سندھ، خیبر اور بلوچستان کے مابین متغیر نہایت کچھ ل فرق ہونے کے باوجود بحیثیت مجموعی ایک کچھ ل وحدت بہر حال موجود ہے پھر اس وحدت کو اسلام کی روحانی فکر اور اُردو زبان کی وسعت نے اور بھی استحکام بخشا ہے۔ اس سیدھی سادی اور شریف صورت حال میں اگر ہم علاقائی کچھ ل و پر خصوصی زور دینا شروع کر دیں تو میرا خیال ہے کہ بات الجھ جائے گی اور ہم کل کو نظر انداز کر کے جزو کو محفوظ کرنا شروع کر دیں گے۔

لہذا کچھ ل کے سلسلے میں میرا سوال یہ ہے کہ کیا پاکستان کے کچھ ل کے حدود حال کو واضح کئے بغیر علاقائی ثقافتوں کو سب کچھ سمجھ لینے کا روبرو ہمیں قومی سطح کی شکست و ریخت اور بکھراؤ کی طرف نہیں لے جائے گا؟ اس کے ساتھ ہی ایک ضمنی سوال یہ بھی ہے کہ کیا کچھ ل کے بجائے تہذیب کو سب کچھ سمجھ لینے سے فرد کی انفرادیت پر ایک کاری ضرب نہیں پڑے گی اور وہ ایک بہت بڑی معاشرتی مٹین میں محض ایک پرنہ بن کر نہیں رہ جائے گا؟ بعض لوگ پاکستانی کچھ ل کو اس کے تاریخی تناظر سے الگ کر کے یہ کہہ رہے ہیں کہ میرا اور غالب تک کا اس سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ وہ تو اس سرزمین میں پیدا ہی نہیں ہوئے تھے جو آج ہمارے پاؤں تلے ہے لہذا ایک ضمنی سوال یہ بھی ہے کہ کیا یہ لوگ بعض ثقافتی جڑوں کو اہمیت دے کر اور بعض کی راہی سہولت کے مطابق انہی کر کے پاکستان کے ثقافتی افق کو گدلا نہیں کر رہے؟

ڈاکٹر عبادت بریلوی

آج کل کچھ ل اور تہذیب کے مختلف مسائل پر بحثیں ہوتی ہیں ان سے بائیں کچھ اور بھی الجھ جاتی ہیں اور بحث کرنے والے کسی نتیجے تک نہیں پہنچ پاتے پاکستان میں بھی کچھ ل اور تہذیب کے معاملات کے ساتھ یہی کچھ ہوا ہے چنانچہ کچھ ل اور تہذیب کے معاملات و مسائل میں جو انتشار اس وقت ہمارے ہاں پایا جاتا ہے شاید دنیا کے کسی دوسرے ملک میں موجود نہیں۔

اس صورت حال کا بنیادی سبب یہ ہے کہ ہم نے پاکستان کی تحریک اور اس کی تاریخ کو بھلا دیا ہے ہم نے اس نظریے اور آئیڈیالوجی سے آنکھیں پھیر لی ہیں جو اس تحریک کی بنیاد تھا ہم اس نظام فکر اور

اندزیت سے بدکنے لگے ہیں جس نے قیام پاکستان کی تحریک میں نمایاں کردار ادا کیا تھا اب تو ہم میں سے بیشتر یہ سمجھنے لگے ہیں کہ پاکستان صرف ایک خط زمین کا نام ہے جو جغرافیائی اعتبار سے اپنی بعض خصوصیات رکھتا ہے۔ اور جس کی جھبکیاں سر زمین کے مختلف علاقوں کے افراد میں نظر آتی ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ تصور صحیح نہیں ہے۔ پاکستان کی تحریک تو ان خیالات و نظریات کے سرائے میں پروان چڑھی تھی کہ برعظیم کے مسلمان ایک قوم ہیں۔ یہ قوم اپنی کچھ خصوصیات رکھتی ہے جو اس برعظیم میں بسنے والے دوسرے افراد سے مختلف ہیں ان خصوصیات کو ان دینی عقائد نے پیدا کیا ہے جن کو ان افراد نے ہمیشہ اپنی جان سے بھی زیادہ عزیز رکھا ہے اور جس کے نیچے میں اس برعظیم کے مسلمانوں میں ایک مخصوص نظام اخلاق، ایک مخصوص نظام معاشرت، ایک مخصوص نظام انکار اور ایک مخصوص مذہبی نظام قائم ہوا ہے۔ ہم آئے دن یہ دیکھتے رہتے ہیں کہ ایک ایسے فرد کا رویہ جو توحید کا قائل ہو، مشق رسولؐ سے سرشار ہو، اور آنحضرتؐ کے اسوۂ حسنہؐ کو اپنے لئے شعلہٴ ہدایت سمجھا ہو، اس کا پورا رویہ اس شخص سے مختلف ہوتا ہے جو توحید پر ایمان نہیں رکھتا اور مشق رسولؐ سے سرشار نہیں ہوتا۔

پاکستان کی تحریک کا خیال ہی ہمارے دلوں میں اس رویے کی حقائق کے خیال اور احساس نے پیدا کیا۔ اسی لئے میں برکتاً ہوں کہ پاکستان کی تحریک درحقیقت بنیادی طور پر ایک دینی اور ثقافتی تحریک تھی اس تحریک کو محض سیاست کا سہارا لینا پڑا۔ اس لئے کہ مخالفین کی سیاست کا جواب سیاست ہی سے دیا جاسکتا ہے۔ شاہ ولی اللہؒ نے جو کچھ کہا۔ سید احمد بریلوی اور اسماعیل شہید نے اپنے عمل سے جو کچھ کر دکھایا ہے۔ نرسید احمد خان نے جو تصورات پیش کئے۔ اور علامہ اقبالؒ نے جو خواب دیکھے، وہ سب ایک ہی سلسلے کی کڑیاں ہیں اور ان سب کا محور خیال یہی ہے کہ برعظیم کے مسلمانوں کا ایک مخصوص انداز فکر اور نظام حیات ہے اور اس انداز فکر اور نظام حیات کو بہر صورت پروان چڑھنا چاہیے اس کی حفاظت تمام مسلمانوں پر فرض ہے اور اس کام کے لئے انہیں ایک ایسی زمین چاہیے جہاں وہ آزادی اور بے باکی کے ساتھ کام کر سکیں چنانچہ علامہ اقبالؒ نے اس کے لئے ایک آزاد اور خود مختار مملکت کے قیام کا خواب دیکھا اور قائد اعظمؒ نے اپنی بصیرت اور عملی کاوش سے اس کو عملی جامہ پہنا دیا۔

پاکستانی کچرے کے باسے میں علامہ اقبالؒ اور قائد اعظمؒ کے خیالات بہت واضح ہیں۔ انہیں اس حقیقت کا شبہ نہ تھا کہ مسلمانوں نے اس برعظیم میں ایک عظیم کچر کو پیدا کیا ہے جس کے ایک ایک پہلو پر اسلام کی گہری

چھاپ ہے۔ ہندو نے اس لکچر کو میا میٹ کرنے کے منصوبے بنائے اور پراچین تجارت کے لکچر کو ایک دھچھوڑا کرنے کی کوشش کی۔ آریہ سماج کی تحریک شرمی اور شکستہ کی اقدامات ہندی کے روپ میں شکست کو زندہ کرنے کی کوششیں۔ ان سب کی تہ میں برعظیم کے مسلمانوں کے لکچر کو مٹانے اور اس کے مقابلے میں پراچین کال کے پرانے ہندو لکچر کو عام کرنے کا خیال تھا۔ ہندوستان کی گذشتہ ایک صدی کی سیاسی اور ثقافتی تاریخ اس خیال کو صحیح ثابت کر سکتی ہے۔ افسوس ہے کہ ہم نے بہت جلد اس تاریخ کو مٹا دیا۔ کشمیر سے اس کماری تک اور پٹنہ اور سے ڈھاکہ تک بنیادی طور پر مسلمانوں کا لکچر ایک تھا۔ اس لکچر کی بنیاد اسلام تھا۔ وہ دینی عقائد تھے جن کی شمعیں اسلام اور خصوصیت کے ساتھ اسلامی تصوف نے افراد کے دلوں میں فروزاں کی تھیں۔ اسی صورت حال نے ہر علاقے کے مسلمانوں کو ایک رشتے میں منسلک کیا اور ان کے لباس رہن سہن کے طور طریقے، فکری رویے، مذہباتی تقاضے، اخلاقی معیار، سب میں ایک یکسانیت اور مماثلت پیدا کی۔

اردو زبان اس لکچر کی سب سے بڑی منظر ہوتی، اسی لئے تو ہندوؤں نے اس کی حیثیت کو کم نہیں کیا اور اس کی جگہ ہندی کو عام کرنے کی کوشش کی۔ اسی لئے تو قائد اعظم اور ڈاکٹر مولوی عبدالحق نے لٹریچر جی سے لڑائی مول لی اور ہندی اردو کی یہ جنگ تقریباً نصف صدی تک جاری رہی اسی لئے تو گاندھی جی بالآخر یہ کہنے کے لئے مجبور ہوئے کہ ہم اردو کو تسلیم نہیں کر سکتے کیونکہ یہ قرآن کے حروف میں لکھی جاتی ہے اور اس پر اسلام کی گہری چھاپ ہے۔ اسی لئے تو قائد اعظم نے خود آخر میں اردو لکھی اور اس زبان میں تقریریں بھی کیں اور واضح طور پر اعلان کیا کہ پاکستان کی قومی زبان اردو اور صرف اردو ہوگی۔

افسوس کی بات ہے کہ قیام پاکستان کے بعد پاکستانیوں نے قائد اعظم کے ان الفاظ کو مٹا دیا اور اس زبان کو وہ اہمیت نہیں دی جو اس کو ملنی چاہیے تھی۔ پاکستانی لکچر کی شیرازہ ہندی اس کے بغیر ممکن تھی جس قوم کے پاس زبان نہ ہو۔ وہ لکچر کی شیرازہ ہندی مٹا کر طرح کر سکتی ہے۔ آج جو اس سلسلے میں مہانت مہانت کی بولیاں بولی جا رہی ہیں اس کی وجہ یہی ہے کہ پاکستانی لکچر کی شیرازہ ہندی کا خیال ہماری آنکھوں سے اوجھل ہو گیا ہے اور ہم کسی اور ملک میں چھنس گئے ہیں۔

پاکستان حضرت داتا گنج بخش حضرت میاں میر حضرت بابا فرید شکر گنج حضرت خواجہ بہار الدین ذکریا اور حضرت بابا مہیہ شاہ اور حضرت سلطان باہو کی سرزمین ہے۔ ان بزرگوں نے اپنے قول و فعل سے اس

سرزمین کے افراد میں توجہ اور عشق و محبت کے تصورات سے غفلت انسان انسانیت اور انسان دوستی کے جو رویے پیدا کئے وہ اس سرزمین کے افراد کی شخصیت اور کردار کی بنیادی خصوصیات ہیں۔ انہیں ردیوں سے اس سرزمین کا انسان پہچانا جاتا ہے اور یہی اس کے کلچر کی بنیادی خصوصیات ہیں ان بندگوں نے اپنے بیانات فارسی، اردو، پنجابی اور سندھی کے ذریعے عوام تک پہنچائے اور یہ زبانیں ایک ہی درخت کی مختلف شاخیں ہیں۔ ایک زمانے تک ان خیالات اور رویوں کے اظہار کی زبان فارسی رہی پھر اردو نے اس کی جگہ لی پنجابی اور سندھی اردو سے مختلف زبانیں نہیں ہیں۔ اسی لئے ان خیالات کا اظہار ان زبانوں میں بھی ہوتا رہا۔

اب دیکھنے کی بات یہ ہے کہ کیا ان بزرگوں کے تصورات اور نظریات کا تعلق حضرت خواجہ مسیحی چشتی اجمری، حضرت خواجہ بختیار کاکیؒ، حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء اور ایسے صوفیائے نہیں ہے جن کا فیض برعظیم کے ہر علاقے میں عام ہے۔ دراصل یہ سب کے سب ایک ہی سلسلے کی مختلف کڑیاں ہیں جنہوں نے افراد میں ایک ایسے کلچر کو عام کیا جس کو بے یاگی کے ساتھ برعظیم کا اسلامی کلچر کہا جاسکتا ہے۔ سیاسی تبدیلیاں یقیناً کلچر کو متاثر کرتی ہیں لیکن بزرگوں کا پیدا کیا ہوا کلچر آج بھی سیاست پر حاوی ہے اور ان کے پیدا کئے ہوئے کلچر پر آج بھی روشنی کے جہاز نظر آتے ہیں اور ان کی روشنی دور دور تک پہنچتی نظر آتی ہے فارسی اور اردو کے جو شعرا اس بزرگمیں پیدا ہوئے ہیں اور جنہوں نے اپنی تخلیقات سے اسلامی کلچر کو فروغ دیا ہے ان کے یہاں ان ثقافتی ردیوں کی چھاپ بڑی گہری ہے حضرت امیر خسرو، ولی، حضرت خواجہ میر درد، میر تقی میر، غالب اور سمن کو اس سلسلے میں نغرا ناز نہیں کیا جاسکتا۔ ان کی قائم کی ہوئی ثقافتی روایت ہمارے کلچر کا بنیادی حصہ ہے۔ ہمارے خون میں اس روایت کا رنگ ہے اور ہم چاہیں بھی تو اس سے اپنا دامن نہیں چھڑا سکتے۔ اسی لئے ان شعرا کا مرض شکرہ ادا کرنے سے ہمارا کام نہیں چلے گا ہمیں تو ان کی ثقافتی روایت کو ساتھ لے کر چلنا ہوگا ورنہ کلچر کا کامارا نیا زہرہ منتشر ہو جائے گا اور ہم اپنے آپ کو زمین کے بجائے غائب محسوس کریں گے۔

یہ صحیح ہے کہ جزائیاتی مہات کے اثرات کلچر پر گہرے ہوتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ کلچر میں زمین کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا لیکن تاریخ، عقائد، افکار و خیالات کو بھی اس تعمیر و تشکیل میں نمایاں حیثیت حاصل ہے۔ اگر ہم پاکستانیوں نے ان کو نظر انداز کر دیا تو ایک ایسا ذہنی نگرہ انتشار پیدا ہوگا جو ثقافتی اعتبار سے خود کشی کا باعث ہوگا۔

ایک ملک اس میں شریہ نہیں کہ مختلف علاقوں سے مل کر اپنی صورت اختیار کرتا ہے لیکن اس میں وحدت کا خیال لازمی ہے۔ علاقائی زبانوں اور ثقافتوں کی اہمیت بھی اپنی جگہ مستحکم ہے۔ یہ علاقائی زبانیں اور ثقافتیں ملکی اور قومی ثقافت کو سہارا دیتی ہیں اور ان کے فروغ کا باعث بنتی ہیں اس لئے ان کو نظر انداز کرنا بھی نادانی ہے عربی، فارسی اور اردو سے ہمارا ثقافتی رشتہ بہت گہرا ہے اور اردو جو ہماری قومی زبان ہے، عربی اور فارسی زبانوں سے گہرا تعلق رکھتی ہے۔ اس میں اسی فیصد الفاظ عربی اور فارسی کے ہیں۔ اس لئے اردو اس بڑے عظیم کسے ممالوں کی قومی اور ثقافتی زبان ہے اس پر اسلام کی گہری چھاپ ہے۔ یہی وہ زبان ہے جو پاکستان کے ہر علاقے میں نہ صرف بولی اور سمجھی جاتی ہے بلکہ عام طور پر استعمال کی جاتی ہے۔ وہ جزوی طور پر دفتری اور سرکاری زبان بھی ہے۔ آئین میں اس کو قومی زبان کا درجہ بھی حاصل ہے۔ اس لئے وہ پاکستان کی ثقافتی شیرازہ بندی اور سیاسی استحکام کی بہت بڑی نشانی ہے۔ اس کو فروغ دینا اور آگے بڑھانا پاکستانی کلچر کی شیرازہ بندی کا عمل ہے۔ لیکن علاقائی زبانوں کی اہمیت اس عمل سے مجروح نہیں ہوتی۔ علاقائی زبانوں کا فروغ بھی لازمی ہے کیونکہ علاقائی زبانیں اور ثقافتیں قومی زبان اور ثقافت کو سہارا دیتی ہیں۔ اس لئے کہ ان کا تعلق اردو سے بڑا گہرا ہے بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہے کہ وہ اسی زبان کی مختلف اور رنگارنگ صورتیں ہیں جن کو مقامی رنگ اور علاقائی روایات نے انفرادیت سے پہنکا رکھا ہے۔ ان سب علاقائی زبانوں کے پاس تخلیق ادب کی عظیم روایت ہے جو اردو کی عظیم روایت کے ساتھ ہم آہنگ ہے۔ ثقافتی اعتبار سے ہمارے ہاں نیا زندگی کو پیدا کر سکتی ہے اس کے لئے منصوبہ بند ضروری ہے لیکن یہ منصوبہ بندی ایک انسانی رویہ نظر ایک قومی شعور اور زندگی کی اعلیٰ وارفع قدروں کے احساہ کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

پاکستان ایک عظیم ملک ہے اور اس میں رہنے والے افراد ایک عظیم قوم ہیں ان کا کلچر بھی عظیم ہے۔ کیونکہ اس کے پیچھے صدیوں کی تاریخ ہے۔ صدیوں کے انسانی راہنمائی اور فکری رویے ہیں۔ ان سب کو اپنے کلچر کی صورت میں برقرار رکھنا ان کو فروغ دینا اور آگے بڑھانا ہر پاکستانی کا فرض ہے لیکن یہ فرض اس وقت تک ادا نہیں ہو سکتا جب تک نظریں وسعت اور دلوں میں کشادگی پیدا نہ ہو۔

ڈاکٹر عبد السلام خورشید

اگر یہ حقیقت مان لی جائے کہ کلچر کا جو ہر مذہب ہے تو کوئی جھگڑا باقی نہیں رہتا۔ اور اگر رہتا ہے تو اتنا کہ مذہب کے علاوہ کلچر کے باقی اجزاء میں سے کون سا زیادہ اہم ہے اور کون سا کم اہم اور آیا ایک ہی ملک

کے اندر ثقافت کی پرتقمرونی رنگارنگ مچھروں سے بنے ہوئے ایک گلدستے کا روپ لے کر اتحاد کا ذریعہ بنتی ہے یا تنصیب کے لائنوں کے طعین پھوٹ کا موجب بنتی ہے اور آیا یہ پرتقمرونی ایسی تو نہیں کہ اس میں کچھ کا اصل جوہر کم ہو جائے؟

ب: سے انسانی معاشرے میں تقبیض یا بستی یا دوس کے روپ میں منظم زندگی کا آغاز ہوا ہے کچھ کی بنیاد مذہب ہی رہا ہے کسی زمانے میں مذہب ۴ دو گری اور ولہام کا دوسرا نام تھا۔ پھر آگ کی پرستش اور بتوں کی پوجا کا نام بنا اور پھر توحید کے تصور نے مذہب کو نیا رنگ دیا۔ اس دوران وہ رہن سہن کے سارے پہلو مذہب کے تابع نہیں تھے تو کم از کم اس سے متاثر ضرور تھے۔ سرزمین پاکستان بھی ہزار ہا سال سے انہماقِ تلقائی مدارج میں سے گزری ہے اور چونکہ اسلام ایک ایسے طرزِ زندگی کا نام ہے جو زندگی کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہے اس لئے ہمارے رہن سہن، معاشرتی روابط، عبادات، عقائد، نعورات اور رسوم میں اس کی جھلک نظر آتی ہے، جہد سے لمحہ لمحہ انسان جن مراحل سے گزرتا ہے۔ وہ سب مذہب سے متاثر ہیں۔

لیکن ثقافت کا ایک جزائینی پہلو بھی ہوتا ہے۔ مثلاً شہ لاخ چٹانوں میں بنے والے انسانوں کی زندگی مختلف ہوتی ہے اور ریگستانوں میں آباد انسانوں کی مختلف سبزہ زار پہاڑی علاقوں میں زندگی کا ایک روپ پایا جاتا ہے اور میدانی علاقوں میں دوسرا۔ دریاؤں سمندروں کے کنارے آباد لوگوں کی زندگی ایک مخصوص سا پنچے میں ڈھل جاتی ہے اور بے آب و گیاہ علاقوں میں زندگی بالکل مختلف ہوتی ہے پھر دیہات میں زندگی کا رنگ ڈھنگ ایک ہوتا ہے اور شہروں میں دوسرا۔ بارش کا ہونا یا نہ ہونا بھی زندگی کو متاثر کرتا ہے۔ ان سب قسم کے علاقوں میں کھانے پینے، مکان بنانے، کھیتی باڑی، ایک دوسرے سے معاشرتی روابط کے طور طریقے اور اخلاقی قدروں اور تعزیمات میں بہت سی باتیں ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں بلکہ زندگی کے بارے میں مختلف زاویے نظر نگاہ بھی جنم لیتے ہیں۔ محبت کے بارے میں، شجاعت کے بارے میں، مہمان نوازی کے بارے میں عورت سے لوگ کے بارے میں پھر مختلف علاقوں میں مختلف زبانیں بولی جاتی ہیں اور ہر زبان کے کئی روپ ہوتے ہیں مذہب کی کوکھ سے ادب جنم لیتا ہے۔ لوگ گیت، لوگ، رومان، لوگ کہانیاں اور پھر تحریری ادب، دیہاتی علاقوں میں یہ چیزیں اپنی منزلہ صحت میں برقرار رہتی ہیں لیکن برون شہر آباد ہوتے ہیں ان اور طریقوں میں اختلاف پیدا ہوتا ہے جو اتحاد کے باب واکرنا ہے۔ اجداد کا نام کے دسائل، اخبار، ریڈیو ٹیلی ویژن اور فلم، مختلف طبقات کو متاثر کرتے ہیں اور اس طرح رنگارنگ مچھروں کا ایک گلدستہ تیار ہو جاتا ہے لیکن یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ پھیل برقرار رہتے ہیں ان کے رنگ

برقرار رہتے ہیں۔ صرف وہ ایک ٹکڑے میں بندہ جاتے ہیں اور جب تک ٹکڑے میں حسن نظر آتا ہے بندہ بڑھتے ہیں اور حسن نظر نہ آنے تو الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ دانشوروں کا کام یہ ہے کہ اس حسن کو نہ صرف برقرار رکھیں بلکہ اسے دو آئینہ کرنے کی سعی میں مصروف ہیں۔ اس کو ثقافتی حفاظت کہتے ہیں۔ میں ان لوگوں کی نیت میں شبہ نہیں کرتا جو علاقائی ثقافتوں کے نشو و ارتقا پر زور دیتے ہیں کیونکہ اگر اس پر زور نہ دیا جائے تو ٹکڑے کے بکھرے کا اندیشہ بھی ہے۔ میں اپنے ذہن کی مثال دیتا ہوں۔ میں نے ساری عمر اردو زبان کو ذریعہ اظہار بنایا ہے اور کتابوں اور مضامین کے ڈیسر لگا رکھے ہیں لیکن میں گھروں میں "اردو بول تو حرکت" کا حامی نہیں ہوں بلکہ مجھے اس جڑ ہوتی ہے کیونکہ پنجابی میری مادری زبان ہے اور پیار مادری زبان ہی میں ہو سکتا ہے۔ پھر اردو بولتے بولتے تسکین سی ہو جاتی ہے لیکن پنجابی زبان بولتے ہوئے تسکین نہیں ہوتی۔ اور یہ بھی حقیقت ہے کہ اردو اور فارسی شاعری کے اساتذہ کے کلام سے لطف اندوز ہونے کے باوجود جب پنجابی زبان کا کوئی ٹوک گیت سنتا ہوں تو اس سے دل کے تار جھنجھٹا اٹھتے ہیں تو صاحبِ جب میری یہ کیفیت ہے جس نے ساری عمر لاہور جیسے شہر میں گذاری جو بہت ترقی یافتہ اور مٹی مرکز سمجھا جاتا ہے تو ان لوگوں کی کیفیت کیا ہوگی جو علم و ادب کے مراکز سے دو دنیا دیہات میں آباد ہیں، ایسے میں ضرورت اس بات کی ہے کہ علاقائی ثقافتوں کو پھلنے پھولنے کا موقع دیا جائے۔ انہیں دہانے کی غیر قدسی سعی نہ کی جائے۔ رہی یہ بات کہ گلدستہ کیسے بنے؟ تو بلاغ عام کے وسائل کی بدولت بشرطیکہ ان کا صحیح استعمال کیا جائے۔ گلدستہ خود بخود بنے گا۔ اور اس کے حسن میں اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔ اس عمل کو تیز کرنے میں ہمارے ادیب شاعر اور دانشور بہت بڑا کردار ادا کر سکتے ہیں لیکن شرط یہ ہے کہ فلسفیانہ بھول بھلیاں میں پڑنے اور عالم نظر آنے کے لئے اصطلاحات کے بے جا استعمال اور پیام سے کٹاؤ کش ہو کر سادہ اور سلیس طریق اظہار پائیں۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا ثقافت کی بوقلمونی کچھ کا اصل جو ہر مذہب تو ہم نہیں ہو جائے گا۔ میری عرض یہ ہے کہ اگر اس زمانے میں اصل جو ہر ہم نہ ہو جائے بلاغ عام کے وسائل موجود نہیں تھے اور سرکاری سہولتیں نہ ہونے کے برابر تھیں اور انسانوں کے درمیان ملنے جلنے کے مواقع کم تھے تو اب کیسے ہم ہو جائے گا؟ حقیقت یہ ہے کہ اگر انگریز کے دور حکومت میں اصل جو ہر نے اتنی قوت پکڑ لی کہ ایک اسلامی مملکت بنانے کی زبردست تحریک نے سنی اور سنی گروہ کو اپنی لپیٹ میں لے لیا اور آخر کار کامیابی سے ہم کنار ہو گئی مذہب بالخصوص اسلام تو اتنا سخت جان ہے کہ سوڈن یا یمن میں نصف صدی سے زیادہ کے مذہب دشمنی پر پوچھنا اور تعلیم کے باوجود لوگ مذہب سے برگشتہ نہیں ہوئے تو پاکستان جیسے ملک میں یہ کیسے بے اثر ہو سکتا ہے جہاں اللہ تعالیٰ کی حاکمیت کو آئین میں تسلیم کیا گیا ہے اور مملکت کا دین اسلام قرار دیا گیا ہے؟

اب اردو زبان کی طرف آئیے جو بلا شک و شبہ پاکستان کے مختلف حصوں میں رابطے کا واحد ذریعہ ہے اور ہر مکتوبی نہیں جاتی تو کم از کم سمجھی ضرور جاتی ہے۔ یہ زبان یقیناً پاکستان کی ثقافتی وحدت کو مضبوط بنانے میں مدد دیتی ہے لیکن اگر چہ اسے حکمران طبقے نے ہوش اور خود سے کام نہ لیا تو اردو سبب پشت پڑ جائے گی اور علاقائی زبانوں کو اپنے اپنے علاقے میں ایک ایسی قیادت حاصل ہو جائے گی جو پاکستان کی ثقافتی وحدت کے لئے مغرب ثابت ہوگی۔ حکمران طبقے کا فرض ہے کہ وہ قومی زبان کو دفتری اور سرکاری اور عدالتی زبان بنائے تاکہ یہ زبان سارے پاکستان کے لوگوں کے درمیان میں سرایت کر جائے اور اس طرح ثقافتی استحکام کا ایک اہم ذریعہ بن جائے۔ میرے نزدیک اردو علاقائی زبانوں سے خطرہ نہیں۔ انگریزی زبان سے خطرہ ہے جس نے حکومت اور عوام کے درمیان ایک وسیع خلا پیدا کر رکھا ہے۔

مجھے ان لوگوں سے اتفاق نہیں جو پاکستانی کچر کو اس کے تاریخی تناظر سے الگ کر کے یہ کہہ رہے ہیں کہ میرا اور غالب تک کا اس سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ وہ تو اس سرزمین میں پیدا نہیں ہوئے تھے جو آج ہمارے پاؤں تلے ہے۔ پاکستانی ثقافت کو اس کے تاریخی تناظر میں دیکھ جائے تو ہم اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ اس میں اردو زبان کے ساتھ ساتھ فنون لطیفہ رقص اور موسیقی بھی شامل ہیں۔ ان تینوں کی اُبیاری میں مسلمانوں نے سارے جنوبی ایشیا میں ایک نمایاں کردار ادا کیا اور یہ ثقافتی ورثہ پاکستان کا بھی ہے اور ہندوستان کا بھی اور اس میں کوئی خطرے کی بات نہیں اگر ریاست ہائے متحدہ امریکہ برطانیہ سے آزاد ہو کر شیکسپیر، شیپس اور ٹیٹس کے لطف اندوزی سے محروم نہیں اور اگر بلجیم کے فرانسیسی علاقے کے لوگ فرانس کے ادب میں دلچسپی لے سکتے ہیں اور اگر مشرقی جرمنی اور مغربی جرمنی ہر ایک ایک ہی جرمنی ادب سے لذت اُمید ز ہو سکتے ہیں اور اگر چین کے پہلو بہ پہلو لطیفی امریکہ کی بہت سی آزاد مملکتیں سبھی ادب سے آسودگی کا سامان پاتی ہیں اور ان میں سے کسی کی آزادی کو خطرہ پیدا نہیں ہوگا تو ہم بھی اردو زبان کے تمام شعراء کے کام کو اپنا ثقافتی ورثہ قرار دے سکتے ہیں خواہ وہ ہندوستانی علاقوں میں پیدا ہوئے ہوں یا پاکستانی علاقوں میں۔

میں ایک بات ضرور کہوں گا کہ پاکستان میں اردو زبان کو اپنا چولا بدل چڑھے گا کیونکہ اردو زبان بھی بنیادی زبانوں کے سہارے ابھری وہ ہندوستان میں رہ گئی ہیں اور اگر ان میں سے کوئی باقی ہے تو وہ پنجابی زبان ہے وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ پاکستانی اردو ایک ایسا مذہب بنے گی جو اسے پنجابی کے ساتھ ساتھ پشتو، بلوچی اور سندھی اور کشمیری زبانوں کے ساتھ ہم آہنگ کر دے گی اور اردو زبان کا دامن ان زبانوں کے بعض الفاظ اور محاوروں سے مالا مال ہو جائے

گا۔ اس روپ میں اردو پاکستان کی ثقافتی وحدت کے لئے مزید قوت کا سبب بن جائے گی اور اس کی اپنی بڑی مدد
اس دھرتی میں دو تک چلی جائیں گی۔

اس مرحلے پر میں کچھ اور تہذیب کے فرق میں نہیں جانا چاہتا کیونکہ یہ اتنا سادہ مسئلہ نہیں جتنا سمجھ لیا گیا ہے بلکہ
دنیا کے بہت سے دانشوروں کی طرح ”سوال یہ ہے“ کے محرر نے بھی بعض مقامات پر ان دونوں اصطلاحات کو مترادف
قرار دیا ہے۔ میں اس پر بحث تو کر سکتا ہوں لیکن یہ بحث طویل ہوگی اور یہ مذکورہ اس کا متحمل نہیں ہو سکے گا۔
آخر میں ایک بات یہ کہوں گا کہ آج کے دور میں جب ابلاغ عام کے وسائل نے مواصلاتی سیاروں کی بدولت
ساری دنیا کو ایک شہر بن کر ایک گھاؤں بنا رکھا ہے۔ کوئی ثقافت اپنے خول کے اندر بند نہیں رہ سکتی۔ ساری دنیا ثقافتی
بلندہ کا سماں پیش کرتی ہے۔ ہر ملک کی ثقافت متاثر ہو رہی ہے اور بدل رہی ہے لیکن اگر کچھ کا اصل جوہر سلامت
رہے تو یہ تبدیلی کسی بڑے خطرے کا موجب نہیں ہوگی۔

ڈاکٹر جمیل جالبی

آپ نے ایک سائنس میں بہت سی باتیں کہہ ڈالی ہیں لیکن زہرا ان باتوں پر دیا۔

۱۔ کچھ کیا ہے اور کچھ اور سولیزیشن میں کیا فرق ہے؟

پاکستانی کچھ دوسری کچھ کے خدو وخال کو دامن کئے بغیر علاقائی کچھ دل پر زور دینے کا وہ یہ ہیں توئی سطح پر
نکست درنکست اور کچھ ان کی طرف لے جائے گا۔
آئیے اب ان باتوں پر غور کریں۔

جب ہم کچھ یا سولیزیشن کے بارے میں غور کرتے ہیں تو بنیادی غلطی یہ کرتے ہیں کہ ہم ان الفاظ کو انہیں معنی
میں استعمال کرتے ہیں جن معنی میں اہل مغرب نے انہیں استعمال کیا ہے اور پھر ان معنی کا اطلاق اپنے معاشرے پر
کرتے ہیں۔ یہ بات میری طرح آپ بھی جانتے ہیں کہ انیسویں صدی تک انگلستان دفرانس میں سولیزیشن اور کچھ کا لفظ
ایک ہی معنی میں استعمال کیا جاتا تھا ای۔ پی ٹائمر نے بھی ان دونوں لفظوں کو ایک ہی معنی میں استعمال کیا ہے۔
ان دونوں لفظوں میں امتیاز پیدا کرنے کا سلسلہ تیسویں صدی کے اوائل کی بات ہے مثلاً جرمن ماہر علمیات
بارتھ نے لفظ کچھ کو ٹیکنولوجی کے معنی میں استعمال کیا جس کے معنی تھے کہ آلات اور مشینوں کے ذریعے انسان کا خلقت
کو تسخیر کرنے کا عمل اور لفظ سولیزیشن کے معنی تھے معاشرہ کا انسانی جبلتوں میں رد و بدل اور تغیر و تبدل کرنے کا عمل
امریکی ماہر علمیات نے ان معنی کو الٹ دیا اور تہذیب کو کچھ کے معنی میں ماہر کچھ کو تہذیب کے معنی میں استعمال کیا۔ دونوں

کے زمانے میں اور پیرامارہوی صدی تک سویڈش کا لفظ شہروں کی تہذیب کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ بیویں صدی کے اوائل میں اسپنگر نے لفظ سویڈش کو مخصوص معنی میں استعمال کیا اسپنگر سویڈش کو کسی کلمے کے لئے ذرا دل پذیر منجھ اور غیر تحقیقی منزل کہتا ہے۔ جب اس کا ارتقا اور قوت نمودک جاتی ہے۔ اسپنگر کے نزدیک سویڈش کا کلمہ سے وہی تعلق ہے جو ملحق و ذہن کا راج سے ہے۔ سویڈش کسی کلمے کی آخری منزل ہے جس میں وہ منجھ ہو کر مردہ ہونے لگتا ہے جب اسپنگر کہتا ہے کہ مغرب "سویڈش" کی منزل میں داخل ہو چکا ہے تو وہ دراصل یہ اعلان کر رہا ہے کہ مغرب تحقیقی سطح پر منجھ ہو کر مردہ ہو رہا ہے اور اب اس کی نگہ کوئی زندہ کلمہ لے لے گا۔ پھر ٹوٹی ہوئی لفظ نظر ہے جو اسپنگر کے لفظ نظر کو رو کر کے مغرب کی تہذیب کو نیا حوصلہ دیتا ہے اور کہتا ہے کہ مغرب مر نہیں رہا ہے بلکہ وہ ایک بڑی سوسائٹی میں تبدیل ہو رہا ہے پھر مسیحو آرمز کا لفظ نظر ہے، کروٹبر کا لفظ نظر ہے، فلپ بیگی کا لفظ نظر ہے۔ سارکون کا لفظ نظر ہے۔۔۔۔۔ ایلیٹ اور دانت کا لفظ نظر ہے، ان سب میں معنی اور رویہ کا فرق ہے۔ یہ لفظ ہائے نظریہ ہیں؟ ظاہر ہے ان کی وضاحت و وصفوں میں تو وہ نہیں کتنی ہیں کہ آپ نے قید کر رکھی ہے اس لئے میں صرف چند اشاروں پر اکتفا کروں گا۔ دیے جی آپ جانتے ہیں کہ عقائد و اشارہ کافی است مہر حال ان سب نظریات سے واقفیت تو یقیناً ضروری ہے لیکن ساتھ ساتھ اہل لفظ نظر سے بھی واقف ہونا ضروری ہے جو ہمارا اپنا لفظ نظر ہے۔ آخر یہ ان لفظی تہذیب و ثقافت ہمارے ہیں جن کو استعمال ہوتے رہے ہیں اور ان کے بھی تو کچھ نہ کچھ معنی ہوں گے۔ تہذیب کا لفظ نہ صرف اردو میں بلکہ عربی فارسی میں بھی عام و مستعمل ہے۔ عربی زبان میں لفظ تہذیب کے لغوی معنی ہیں۔ درخت کو تراشنا، کاٹنا اور اس کی اصلاح کرنا۔ فارسی زبان میں اس کے معنی ہیں۔ آراستہ و پیراستہ۔ پاک و درست اصلاح نمودن۔ یہ لفظ مجازی معنی میں شائستگی کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جس میں خوش اخلاقی مزاج کی نرمی اور اطوار کو دار و گنہار کی شائستگی بھی شامل ہے جیسے کہا جائے کہ وہ تہذیب انسان ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اطوار و گنہار شائستہ ہے اگر اس لفظ کے معنی پر غور کیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ لفظ تہذیب ان چیزوں سے تعلق رکھتا ہے جن کا تعلق ہمارے ظاہر سے ہے۔ انسان جس طور پر اپنی معاشرت اور اپنے اخلاق کا اظہار کرتا ہے وہ اس کی تہذیب ہے۔ اردو زبان میں یہ لفظ انہیں معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ دوسرا لفظ "ثقافت" ہے۔ سائنس العرب میں اس کے معنی یہ بتائے گئے ہیں کہ علوم و فنون و ادبیات و تمدن و مہارت۔ کسی چیز کو

تیزی سے سمجھ لینا اور اس میں جہارت حاصل کرنا سیرھا کرنا۔ گویا۔ یہ لفظ ان چیزوں سے تعلق رکھتا ہے جن کا تعلق ہمارے ذہن سے ہے۔ جب ہم تہذیب و ثقافت کے الفاظ استعمال کرتے ہیں تو گویا ہمارے ذہن میں یہ دونوں معنی ہوتے ہیں اور یہ دونوں لکڑی ایک وحدت، ایک اکائی بناتے ہیں۔ میں ان دونوں الفاظ کے معنی کو یکجا کر کے لفظ کچر سے ان کا مجموعی مفہوم ادا کرتا ہوں۔ گویا کچر تہذیب + ثقافت + زندگی کی سدی سرگرمیوں کا خواہ وہ ظاہری ہوں یا باطنی، ذہنی ہوں یا مادی، خارجی ہوں یا داخلی، جسم سے تعلق رکھتی ہوں یا روح سے، احاطہ کرتا ہے۔ کچر اس طرح ایک وحدت، ایک اکائی کا نام ہے جس میں چھلکا بھی شامل ہے اور مغز بھی۔ عمل بھی شامل ہے، فکر بھی، جسم بھی شامل ہے اور روح بھی۔

کسی کچر میں روح "نظام خیال" سے پیدا ہوتی ہے یعنی ایک ایسا تصور حیات جو انسان میں خیر کے قوتوں کو ابھارے، جو انسان کی زندگی میں متعصلا و متنی معنی پیدا کرے تاکہ وہ عمل کی طرف راغب ہو سکے اور اس کے اس عمل سے انسانی رشتے مستحکم و جاندار ہو سکیں۔ یہ نظام خیال جتنا معاشرے کی روح میں پیوست ہوگا اسی اعتبار سے سارا معاشرہ ہم آہنگ ہوگا۔ اسی اعتبار سے اس میں تنگ نظری کے بجائے وسیع القلبی پیدا ہوگی۔ انسانی رشتوں کا احترام پیدا ہوگا اور نظریں آفاقیت پیدا ہوگی اس نظام حیات و کائنات سے جتنا گہرا تعلق ہوگا، وہ جتنی آزاد دنیا کی نشوونما کرے گا، جتنا اس میں زندہ رہنے اور دوسروں کو زندہ رہنے دینے کا شعور ہوگا۔ اسی اعتبار سے اس کی تخلیقی قوت اپنا اظہار کرے گی اور یہ تخلیقی قوت بیک وقت اس کے علوم و فنون و ادبیات میں اس کے تعلیمی معاشرتی و معاشی اداروں میں، اس کے کسان کے ہاں میں اس کے دستکار کے ہاتھوں میں اور اس کے دانشوروں کے قلم و زبان میں جلوہ آرا ہوگی۔ اس نظام خیال کی بنیاد عدل و انصاف، اخوت و محبت پر قائم ہوگی اور اس کا انداز نظر مثبت ہوگا یہ بات واضح رہے کہ ہر زندہ و مثبت نظام خیال عدل و انصاف کو قائم کر کے انسان انسان کے درمیان رشتوں کو طاقت بخشتا ہے انہیں انسانی رشتوں سے تخلیقی قوت پیدا ہوتی ہے اور تعداد دور ہوتے ہیں۔ اب تک ہم معاشرے کی یہ تعریف کرتے آئے ہیں کہ معاشرہ افراد کے مجموعے کا نام ہے اور یہی غلط ہے افراد کے مجموعے کا نام تو جمیڑ ہے معاشرہ تو دراصل افراد کے درمیان انسانی رشتوں سے پیدا ہونے والا ہے اور کچر جمیڑ میں نہیں معاشرہ میں ہی پیدا ہو سکتا ہے اور یہ معاشرہ اس وقت وجود میں آتا ہے جہاں افراد کی بڑی اکثریت چند بنیادی و مشترک اقدار پر دل سے متفق ہو جس کی بحیثیت مجموعی اپنی مسلسل و مربوط تاریخ ہو اور جس پر وہ فخر بھی کرتی ہو۔ اس طرح

کچر کی نشوونما کے لئے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ نظام خیال اور معاشرہ! ہمارے مل میں مصدب حال یہ ہے کہ جو معاشرہ متحدہ تیزی سے بکھر رہا ہے اور اپنے نظام خیال کا شرک اقدار کو کم کرنے میں مختلف ذریعہ مسائل بنادیا ہے۔ اس وقت اسلام معاشرہ اپنی فیملی اقدار کو ڈھانے میں مصروف ہے اور سب اپنا اپنا ڈیڑھ اینٹ کی ایک مسجد بنانے میں لگے ہوئے ہیں۔ مختلف علاقے اور پھر علاقوں کے علاقے اپنے دیوانہ لائی، افسانوی ماضی کی کھانوں میں اتر رہے ہیں۔ ماضی کے بارے میں یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ ماضی ایک ضروری جزو ضروری ہے لیکن، دیوانہ لائی ماضی نہیں بلکہ وہ ماضی جو زائد حال میں زندہ ہو۔ جس کے بارے میں آج بھی جب کہ ہم موجود ہیں، کوئی معنی ہوں ایک ماضی وہ ہے جو ہمارے لئے ایک تبرک کی حیثیت رکھتا ہے۔ ایک اتحاد وہ ہے جو میرے لئے آج بھی با معنی ہے۔ اب سوال یہ اٹھایا جاسکتا ہے کہ کھلا ماضی کیا ہے؟ ہمارا حقیقی و با معنی ماضی وہ ہے جس میں مسلمانوں نے اپنے عقائد و افکار سے اپنے نظام خیال سے اس سارے علاقے میں ایک ملزوم زندگی ایک نظم حیات اور ایک کچر کو جنم دیا جس کی ایک مربوط شاندار تاریخ ہے اور جو آج بھی میری، آپ کی اور ہم سب کی روح میں جاری و ساری ہے جس کے گہرے تعلق کو ہم آج بھی اکثرت سے محسوس کرتے ہیں اور جس کے تحتفظ و امداد نشوونما کے لئے ہم نے ایک بنایا تھا اس ملک کے سارے علاقہ و علاقوں کے علاقے میں اسی ماضی کے تاریخی شعور میں رہتے ہوئے ہیں ماضی پر جانے ملک کی بنیاد قائم رہ سکتی ہے۔

ساری قوم اسی ماضی کی وارث ہے اور مختلف علاقے اسی قوم کا جزو لاینفک ہیں۔ قوم کی حیثیت ایک زندہ ماضیاتی جسم کی سی ہوتی ہے مختلف علاقوں کی حیثیت اسی جسم کے مختلف اعضاء کی ہوتی ہے جس سے مل کر جسم جسم بنتا ہے اعضاء اور جسم کا تعلق اتنا گہرا ہوتا ہے کہ اگر کسی ایک عضو یا عضو جسم میں تکلیف ہوتی ہے تو سارا جسم اس تکلیف کو محسوس کرتا ہے ہر عضو جسم کو سمجھاتا ہے۔ اپنا کام کرنا اور اسے قوت ہم پہنچانا ہے اور جسم کو ایک مکمل و صحت، ایک الکافی بنانے رکھتا ہے۔ سارے جسم کی صحت کا دار و مدار ہر عضو کی صحت پر ہوتا ہے۔ ہر صحت مند معاشرہ میں سارے علاقے قومی کچر کے جسم میں ایک جزو لاینفک کا دہرہ رکھتے ہیں۔ سارے علاقے کا تہذیبی و اخلاقی ایک ایسا ڈھانچا یا کرکٹا ہے جو بحیثیت مجموعی قومی روح کا اظہار کرتا ہے۔ ایسے میں علاقے نہ ایسے کمزور ہو جائیں کہ ان کی ذیلی شخصیت ہی باقی نہ رہے اور نہ اسے قومی کہ قومی سطح پر ان کی شخصیت آپس میں برسرِ بیکار ہو جائیں نہ اتنا اتحاد کہ خود کو الگ ہی شے مگنا اور نہ اتنا اختلاف کہ ایک دوسرے کی طرف سے

بے پردہ ہو جائیں۔ یہ ایسی باتیں ہیں جو پردہ و راز میں نہیں ہو سکتیں اور جن سے آپ مجھ سے کہیں زیادہ واقف ہیں۔ معلوم نہیں اربابِ حل و عقد کو کون مشورہ دے رہا ہے اور یہ کون لوگ ہیں جو ایسے مسائل و عوامل کو ابھرا رہے ہیں جن سے قوم میں ذل کے بجائے "فضل" کا عمل تیز ہو رہا ہے۔ ہر چیز پر سمجھوتہ ہو سکتا ہے لیکن پاکستان کے وجود کو سالم و باقی رکھنے کے سلسلے میں کسی سمجھوتے کی کوئی گنجائش نہیں ہے جسم باقی و زندہ ہے تو آنکھ، ناک، کان اور زبان بھی باقی ہیں۔ ہمیں ہر قدم پر ۱۹۷۱ء کے قوی ایسے سے سبق لینا چاہیئے اور سوچنا چاہیے کہ جو کچھ ہوا وہ کیوں ہوا، کیسے ہوا، کن غلطی نے اس ایسے جوہنم دیا اور ان میں کسی کو یہاں دہرانے کا اجازت نہیں دینی چاہیئے۔ وہ لوگ جو علاقہ واریت کو ابھار رہے ہیں ان کا طریقہ کار بالواسطہ سمجھ میں آئے والا ہے۔ ان کا طریقہ کار یہ ہے کہ وہ ساری فضا میں پہلے کنفیوژن پیدا کر رہے ہیں اور پھر اس کنفیوژن میں ہر اس قدر پر غلبہ کاری لگا رہے ہیں جن پر ہمارا معاشرہ بحیثیت مجموعی متفق و متحد ہے۔ وہ اقتدار جن پر سارا معاشرہ متفق و متحد ہے یہ ہیں۔ اسلام ہمارا مذہب ہے مسلمانوں کا ایک مشترک اجتماعی تاریخ ہے جس کی عمر یہاں ایک ہزار سال ہے اور اس کے پیچھے چار سو سال کی مزید عظیم تاریخ ہے۔ اسی اجتماعی تاریخ کے سفر میں فطری طور پر مسلمانوں نے شدت سے یہ محسوس کیا کہ اس برصغیر کے مسلمان ایک الگ قوم ہیں اور انہوں نے مل کر اجتماعی جدوجہد کے ذریعے ایک ملک کو جنم دیا۔ اس جدوجہد میں وہ بھی شامل تھے جو آج ہم میں نہیں ہیں اور وہ بھی جو آج ہم میں موجود ہیں۔ یہی نظریہ پاکستان ہے جو ہماری اجتماعی تاریخ کی کوکھ سے فطری طور پر پیدا ہوا ہے۔ اس اجتماعی تاریخ نے ایک زبان کو پروان چڑھایا اور ایک ہزار سال میں پال پوس کر اس کا قابل بنایا کہ وہ ہماری قومی فردیات کو پورا کر سکے جس کے ذریعے ہم ملک کے دوردراز گوشوں سے ابلاغ کر سکتے ہیں۔ یہ وہ بنیادیں ہیں جن پر ہم متفق رہے ہیں اس لئے وہ لوگ جو کنفیوژن پھیلا رہے ہیں، ان کا مقصد یہ ہے کہ ان سب بنیادی باتوں پر ایک ایک کر کے حربہ کاری کاٹی جائے تاکہ جوڑنے کا سلاخو در پڑ کر ٹوٹ جائے اور پھر قوم کی عمارت سے آسانی کے ساتھ اینٹیں نکال کر اسے ڈھایا جائے۔ مسلم کلچر کو تو جلتا ہوا میں گالی جنیں دی جاسکتی لیکن ہاں مشکل کلچر کو "تراخڑا دل کلچر" اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ اس میں مسلم کے بجائے مشکل کا لفظ بطور سابقہ لگا ہوا ہے لیکن یہاں بھی مقصد ہی ہے۔ اگر غور کیا جائے تو لاہور کی شاہی مسجد، مشرق کی شاہجہاںی مسجد اور ملک کے مولدِ عرض میں یہی جلی ہوئی عمارت، ہمارا لباس، ہمارا طرزِ بود و باش، ہماری عبادات، ہمارے رسوم و رواج ہمارے کمانے، ہمارے علوم و فنون واریات سب اس کلچر کے ذیل میں آتے ہیں اور ہم سب اس کے وارث ہیں۔ یہ نشانات یہ علامات

پاکستانی کے موجودہ جغرافیائی حدود میں ہوں یا اس کے باہر کسی اور ملک میں ہوں، ہمارے ہیں اور ہماری اجتماعی تاریخ کا حصہ ہیں۔ تاریخ جغرافیہ کا نام نہیں ہے بلکہ وہ شعور ہے جو معاشرہ میں زندہ رہنے کا حوصلہ پیدا کرتا ہے اور اُسے آگے بڑھاتا ہے۔ یہ بات یاد رکھیے کہ پاکستان جغرافیائی شعور سے نہیں بلکہ تاریخی شعور سے ————— وجود میں آیا ہے جغرافیہ سے ہم تاریخ کو نہیں بدل سکتے لیکن تاریخ اور تاریخی شعور سے ہم اپنا جغرافیہ ضرور بدل سکتے ہیں اس وقت میں طرح علاقوں میں ہوا سمیری جاری ہے اور جس طرح جغرافیہ کو تاریخ پر مسلط کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ یہ ایک ایسا خطرناک عمل ہے جس پر ہمیں آج ہی ہلکے ابھی توجہ دینی چاہیے۔ اس سلسلے میں یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ اپنے اپنے علاقوں کے خدوخال ابھارتے اور اس کا نشانہ کرنے کا منصوبہ قومی پروگرام سے کہاں تک متصادم ہو رہا ہے۔ علاقائی کشش کا بھی کوئی دائرہ ہونا چاہیے۔ کوئی حد ہونی چاہیے۔ یہ وقت کی سب سے بڑی ضرورت ہے کہ ملک کے ادیب و دانشور و شعور و روش، سیاست دان و تدبیر و علاقائی تعصب، نفرت اور تنگ دلی کے خلاف ہم جہاد میں اور قومی کچر کے نند و خال کو واضح کریں و تاریخ ہمیں کبھی معاف نہیں کرے گی۔ اور جیسا کہ آپ نے کہا ہے کہ لٹریچر و پریزور دینے کا رتبہ، قومی کچر کے نند و خال کو واضح کئے بغیر ہمیں قومی سطح پر شکست و رنجیت اور کھراؤ کی طرف لے جائے گا۔

ڈاکٹر وزیر آغا

پاکستانی کچر سے وابستہ متعدد مسائل کے بارے میں کچر کہنے سے پہلے لفظ ”کچر“ کی توضیح نامناسب نہیں۔ اس کے بعد کچر اور تہذیب کے فرق کو گرفت میں لینا ضروری ہے تاکہ سوچ میں الجھاؤ پیدا نہ ہو۔ لہذا میں اپنی بات کا آغاز لفظ ”کچر“ سے کرتا ہوں۔

کچر کا لغوی معنی ہے ذات چھٹ جب انسان اپنی پھولوں کی لیا دلی کو جڑی بوٹیوں سے پاک کر دیتا ہے۔ پودوں کی تراش تراش کرتا ہے اور پھولوں کو کھینے کے پورے مواقع ہب کرتا ہے تو گویا کچر کے سلسلے میں پہلا قدم اٹھانا ہے خود انسان کا باطن بھی ایک جنگل کی طرح ہے جو جذبات کی غار دار جھاڑیوں سے اٹا پڑا ہے اور جس میں سے سبز پھول نکلے پھول نکلیں گے۔ انسان کے وہ تخلیقی اقدامات جن کے مد سے اس نے اپنی ذات کے نیچے جنگل میں رہنے بنائے اور پھر ایک مسلسل تراش تراش کے عمل سے ان استوں کو قائم رکھا کچر کے زمرے ہی میں شامل ہیں جن میں مشہور ہے کہ دوست کے گھر کی طرف جانے والی بگڑی پر چلتے رہو تو اس کا وجود

باقی رہے گا۔ کچھ عرصہ کے لئے اس پگڈنڈی کو استعمال میں نہ لاؤ تو زمین کے نیچے سے گھاس نکلی کر اس پگڈنڈی کو ڈھانپ لے گی اور دوست سے تمہارا رابطہ ٹوٹ جائے گا۔ یہ بات کچر کے سلسلے میں سونی حد درست ہے کچر کا عمل جاری رہے تو معاشرے کے جنگل میں راستے قائم رہتے ہیں اور فرد اور معاشرے کی دوستی میں کوئی شے رشتہ انداز نہیں ہوتی۔ اگر یہ رُک جائے تو جنگل کا قانون نافذ ہو جاتا ہے اور جذبات کے حق نہم وادل کا کی توڑوں کو زیر پالے آئے ہیں اور معاشرے کا سارا ارتقاء ایک قعر پارینہ بن کر رہ جاتا ہے۔

کچر کی اس مختصر سی توضیح کے بعد کچر اور تہذیب کے فرق پر بھی غور کر لیجئے۔ کچر اور تہذیب میں وہی فرق ہے جو بیچ کے مغز اور اس کے چھلکے میں ہوتا ہے۔ یا یوں کہہ لیجئے کہ کچر گاڑی خوشبو کا وہ حلقہ ہے جس کے مرکز میں کوئی پھول ہمیشہ موجود ہوتا ہے مگر جب ہوا چلنے پر مٹی گاڑی خوشبو دقیق سی ہو کر جاہل طرف پھیل جاتی ہے تو تہذیب کہلاتی ہے۔ یہ تشبیل اس بات کا اعلان ہے کہ کچر مغز ہونے کے باعث تخلیق کا منبع ہے۔ دوسرے لفظوں میں معاشرے کا تخلیقی رخ اس کا کچر ہے اور یہی تخلیقی رخ معاشرے کی ساری توانائی اور نکھار کا خاص ہے جب کہ تہذیب کی حیثیت اس محافظ کی سی ہے جو چھلکے کا ذرہ بکتر ہیں کہ مغز کی حفاظت کرتا ہے۔ اسی سے یہ معنی ظاہر ہوتا ہوا کہ کچر بنیادی طور پر کوئلہ، لٹائر، قوتِ محرکہ کا منبع اور سماجی ارتقاء کا محرک ہے جب کہ تہذیب، اصولوں اور تصدیقِ قوانین اور ضوابط، رسوم و رواج کے تابع اور اسی لئے مبنی، چٹی ہوئی اور بے لچک ہے دوسری تشبیل اس بات کا اعلان ہے کہ کچر ہمیشہ ایک جغرافیائی مرکز سے وابستہ ہوتا ہے جتنا مضبوط یہ جغرافیائی مرکز ہوگا اتنا ہی کچر اپنی جبر و حیثیت میں باقی رہ سکے گا لیکن اس کے ارتقاء کا یہ تقاضا ضرور ہے کہ وقتاً فوقتاً کسی دور دیں کی تہذیب اس کی جغرافیائی حد بندیوں کو عبور کر کے آئے اور اس کے گرد ہر لحاظ سے ہوتے چھلکے کو پارہ پارہ کر دے رعبی شٹا بیوس مدی میں مغربی تہذیب نے بہت سے مغربی ممالک کی سرحدوں کو بے چائے پر عبور کر کے کیا ہے، درنہ یہ کچر اپنی قوتِ نموسے محروم ہو جائے گا۔ براعظمِ افریقہ کے بعض قدیم اور دور افتادہ قبائل اسی لئے ایک ثقافتی اتحاد میں مبتلا ہیں کہ ان کی ”نجیب العرقی“ ابھی تک باقی ہے۔ کچر کا جغرافیائی مرکز۔ پہاڑوں، دریاؤں، سمندروں، جنگلوں وغیرہ کی قدرتی حد بندیوں سے وجود میں آتا ہے یعنی جب کوئی خطہ دوسرے خطوں سے جغرافیائی طور پر الگ تھلگ ہو جائے تو اس میں پھلنے پھولنے کا ایک خاص انداز، سوچنے اور محسوس کرنے کا ایک خاص رویہ اور فطرت کے ڈراما میں شریک ہونے کا ایک خاص طریق خود بخود پیدا ہو جاتا ہے جو مالیہ کار اس کی تخلیقات اور مناظر میں متشکل ہوتا ہے۔ یہی اس خطے کا کچر ہے مگر جب اس کچر کے مناظر

عوامی سطح پر اگر امداد تعلیمی انداز اختیار کر کے دودھ و دھنک میں جیسے تو تہذیب کہلاتے ہیں بعد ازاں یہ تہذیب جنرل بناتی دازے کو اکثر و بیشتر بخیر و بری کر جاتی ہے گویا وہی شے جو بحیثیت کلچر اپنی جذباتی زندگی سے باہر زندہ نہیں رہ سکتی بحیثیت تہذیب برآمد کی جا سکتی ہے (متجربہ کہ تہذیب کلچر کا عروج کہلانے کے باوجود اس کا زوال ہے عروج اس لئے کہ کلچر کے شمار ایک وسیع طبقے تک پہنچ جاتے ہیں، زوال اس لئے کہ یہ اپنی اصل اور توانا صورت میں باقی نہیں رہتی بلکہ رقیق ہو جاتی ہے اس کی مثال فیشن کی سی ہے۔ جب کوئی نیا فیشن آتا ہے تو اسے اپنے خالق کی تہذیب عوامی کا مظہر ہوتا ہے لیکن جب بڑے پائے پر اس کی شہر ہوئے محنت سے تو یہ اپنی توانائی اور نفاذ سے دست کش ہو کر بنے بنائے سا کچن میں ڈھن جاتا ہے شاعرین میں اس کی مثال وہ ستارہ ہے جو تہذیب کی زندگی میں اگر ایک قسمی صوت (CLICHE) میں تبدیل ہو جاتا ہے، وہ ان میں تخلیق توانائی باقی نہیں رہتی۔ چنانچہ یہ کہنا غلط نہیں کہ کلچر تہذیب کی وہ صورت ہے جو بنیادی طور پر تخلیقی ہے جب کہ تہذیب اس صورت کا نام ہے جو تعلیمی ہے کلچر شاہراہ سے ایک گڈنڈی کی طرح مل جاکر باہر کو لہکتا ہے اور تہذیب ہر بار بھاری قدموں سے چلتے ہوئے اس پڈنڈی کو شاہراہ میں تبدیل کر دیتی ہے اور پھر اس شاہراہ پر سبک دھڑے میں نصب کر دیتی ہے اور اس پر جگہ جگہ ٹریک کے سپاہی متعین کر دیتی ہے یوں قوانین اور ضوابط کا ایک پورا نظام شاہراہ کو اپنی لپیٹ میں لے لیتا ہے۔ پھر زیادہ عرصہ نہیں لگتا کہ سونے اور جاگنے، رونے اور سننے، مینے اور مرنے کی ساری باتیں رسوم اور قواعد کی گڑی گرفت میں آ جاتی ہیں (لکھنوی تہذیب کی مثال پیش نظر ہے) اور تہذیب زوال آتا وہ ہو کر آہستہ آہستہ شکست و ریخت میں مبتلا ہونے لگتی ہے۔

مگر یہ ایک انتہائی صورت ہے جس کے تفصیلی ذکر کا یہ موقع نہیں۔ یہ غائبانہ کا نقطہ یہ ہے کہ تہذیب کلچر کے پھیلاؤ کا مددگار ہے اور اسی پھیلاؤ میں خرابی اور زوال بھی مضمر ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ کسی ملک میں کلچر کا اجتماعی رد کس طرح وجود میں آتا ہے! اس ضمن میں یہ امر ملحوظ رہے کہ جہاں ہر ملک بڑی بڑی قدرتی جغرافیائی محدودیوں کے باعث دوسرے ملک سے ثقافتی اعتبار سے مختلف ہوتا ہے وہاں خود اس کے اندر جمی ہوئی محدودیوں کے باعث کلچر کے کئی رنگ موجود ہوتے ہیں۔ مگر ان سب کے پس پشت پورے ملک کا ایک اجتماعی کلچر بھی ہوتا ہے۔ یہ کلچر گو یا اس ملک کی وہ تخلیقی روح ہے جو وقفے وقفے سے اپنے ہونے کا احساس دلاتی رہتا ہے۔ باہر سے آنے والے سیاح کو پہلی نظر میں کلچر کی یہ زیریں نظر نہیں آتی کیوں کہ اس کی سطح

تخلیق اور خواب کی سطح ہے جس تک پہنچنا آسان کام نہیں سیاح کی رسائی تو کلچر کی اس بندھی امداد مانوس صورت تک ہی ہوتی ہے جس کا نام تہذیب ہے اور جس کے مظاہر مختلف تہواروں، سماجی قوانین، لین دین کے ضوابط، گفتگو کا با محاورہ رنگ و سٹمک، ضرب لاشال، مہمان نوازی یا مہمان گشتی، دوستی یا دشمنی کی شکلیں اس کے سامنے آتے ہیں۔ اُس کے لئے کلچر کی اس تخلیقی روح تک پہنچنا ممکن نہیں ہوتا جو کسی خطے کے مذہب کے جوہر، خوابوں کے جزو و مداد فن کی لطیف صورتوں میں منکشف ہوتی ہے اور بعض طبقات افراد کے ذریعے اپنا اظہار کرتی ہے۔

کلچر، جغرافیہ کی پیداوار ہے جب کوئی خطہ ارضی یعنی تمدنی محدبہ یوں کے باعث دوسرے خطوں سے کٹ جائے تو کچھ ہی عرصہ کے بعد اس خطہ میں زندگی کرنے کا ایک ایسا اسلوب پیدا ہو جاتا ہے جو دوسرے خطوں کے اسالیب حیات سے مختلف ہوتا ہے۔ مگر قوم جغرافیہ کی نہیں بلکہ تاریخ کی پیداوار ہے۔ مثال کے طور پر ترکیہ میں زیادہ تر انگریز جیتے تھے مگر چرب زبانہ بدلتا تو انہوں نے ایک تاریخی — Process کے تحت انگریزوں سے گھوٹے خلاصی حاصل کی۔ اس وقت کلچر کی رو سے امریکیوں اور انگریزوں میں کوئی فرق نہ تھا اور اس لئے اگر ثقافتی علیحدگی قوم کی تشکیل کے لئے ناگزیر ہوتی تو امریکہ کا اننگلستان سے انقطاع ہی وجود میں نہ آتا۔ ایک مثال یورپ سے بھی لی جاسکتی ہے کہ اس سارے خطے میں ایک یورپین کلچر موجود ہے جسے ہنگر نے (HUNGARIAN CULTURE) سے موسوم کیا ہے اور جوائینی کلچر یا مشرق وسطیٰ کے کلچر جسے ہنگو نے (MAGYAN CULTURE) کا نام دیا ہے، سے ایک بالکل الگ مزاج رکھتا ہے۔ تاہم خود یورپ جھوٹی قوموں میں بٹا ہوا نظر آتا ہے مشرق وسطیٰ کی مثال کچھ اور بھی واضح ہے عرب میں، عراق، شام اور دوسرے عرب ممالک میں پورا ثقافتی سرزمین ایک ہے جب کہ تاریخ کے Process نے اس سارے خطے کو مختلف STARS میں تقسیم کر رکھا ہے۔ تاہم اس بات کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ جغرافیہ محض دریاؤں، پہاڑوں اور سمندوں وغیرہ کے تابع نہیں بلکہ سیاسی سرحدوں کے تابع بھی ہے، مطلب یہ کہ کوئی خطہ زمین جغرافیائی محدبہ یوں کی بنا پر ہی دوسرے خطوں سے کٹ سکتا ہے اور سیاسی یا تاریخی طور پر مشتمل ہونے والی سرحد کے باعث بھی ایسی کچھ دونوں ملک ہم (IRON CURTAIN) کی بات اکثر سنتے تھے جو ایک جغرافیائی نہیں بلکہ ایک سیاسی پردہ تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ جب تاریخ کے Process کے تحت کوئی قوم منظم ہوتی ہے اور میرادہ اپنی ملک و دوسرے اپنے لئے کوئی خطہ ارضی حاصل کر لیتی ہے تو نئی سیاسی سرحدوں کے وجود میں آنے کے باعث اس کا ایک منبذ

کچر وجود میں آنے لگتا ہے۔ گو یا سیاسی سرحد ہی کام دینے لگتی ہے جو جغرافیائی سرحد امریکہ کی مثال لیجئے جب امریکی قوم، انگریز قوم سے جدا ہوئی تو ثقافتی اقلیتوں سے وہ انگریز قوم سے مختلف نہیں تھی لیکن آج بمشکل ایک صدی گزرنے کے بعد ہی امریکیوں کا لب و لہجہ انگریزوں سے مختلف ہونا شروع ہو گیا ہے اور خود امریکیوں نے اپنے والے متعدد نسلی گروہوں کے ثقافتی ادغام کے باعث ایک ایسا منفرد امریکی کچر ابھر رہا ہے جو ان سب گروہوں کی نمائندگی کرتا ہے۔ کچر کا تشکیل دہر ہے۔ ایک طرف تو یہ ملک کو دوسری تہذیبوں کی بنیاد سے بچا رہا ہے یعنی ان تہذیبوں کو صرف ایک حد تک ہی خود پر اثر انداز ہونے کی اجازت دیتا ہے اور دوسری طرف ملک کے اندر مختلف ذیلی ثقافتوں اور ان کے نمائندہ افراد کو ایک دوسرے کے قریب لا کر ایک ثقافتی وحدت پیدا کر دیتا ہے۔

موجودہ امریکی ثقافتی ہم آہنگی کی وضاحت یہاں ہو سکتی ہے کہ کچر ہمیشہ پردہ در پردہ اور حجاب اندر حجاب ہوتا ہے۔ اس کا مرکز کسی نسل پرستی اور ہر فرد اپنے مزاج کے اقلیتوں سے ایک الگ کچر کا امین ہے۔ وجہ یہ کہ ہر فرد نے اپنے جسم کے جغرافیے سے خود کو دوسرے افراد سے منقطع کیا ہوتا ہے۔ کچر کا دوسرا دائرہ امریکی دیواروں اور دروازوں سے متعلق ہوتا ہے جہاں آپ دیکھتے کہ ہر گھر کا کچر دوسرے گھروں سے مختلف ہوتا ہے اس کے بعد چھوٹی چھوٹی جغرافیائی حد بندیوں سے کچر کے مختلف رنگ وجود میں آتے ہیں۔ مثلاً دو دریاں یا دو پہاڑوں کے درمیان بننے والی مخلوق کا ایک مخصوص کچر ہو گا۔ اس کے بعد کا ثقافتی دائرہ ٹیسہ بڑے دریاؤں، پہاڑوں اور صحراؤں وغیرہ سے متعلق ہو گا اور اس دائرہ میں گھرے ہوئے خطہ زمین کا کچر دوسرے ثقافتی دائروں سے مختلف نظر آئے گا۔ یہ سلسلہ اسی طرح چھینٹا چلا جاتا ہے۔ چنانچہ جہاں آپ کڑا ناہا یا سامنا ملے گا کہ کچر کا ذکر کرتے ہیں۔ مگر اس سے بڑے ثقافتی دائرے یعنی پنجاب کے کچر کا ذکر کسی خطہ نہیں اس کے بعد پاکستانی کچر کا ذکر ہو گا۔ پھر جنوب مشرقی ایشیا کے اس ثقافتی دائرے کا جس میں پاکستان بھی شامل ہے اور جو مشرق بعید اور مشرق وسطیٰ کی ثقافتوں سے مختلف ہے۔ پھر ایشیا کے کچر کا ذکر ہو گا جو یورپ، امریکا یا افریقہ کے کچر سے بہر حال ایک مختلف مزاج رکھتا ہے اس طرح اگر کسی اور سیارے کی کوئی مخلوق ہماری طرف توجہ ہو تو اسے سارے کرہ ارض کی ایک ایسی تخلیقہ ثقافتی سطح نظر آئے گی جو کائنات کے دوسرے سیاروں کے کچر سے مختلف ہوگی۔ مطلب یہ کہ کچر اس وقت جنم لیتا ہے جب کوئی مخلوق دوسرے گروہوں سے کٹ کر اپنی انفرادیت دریافت کرنے میں کامیاب حاصل کرتی ہے۔ موجودہ دور میں جغرافیائی حد بندی کی ایک اہم صفت سیاسی حد بندی ہے جو بعض اوقات جغرافیائی حد بندیوں سے بھی

زیادہ مضبوط ثابت ہوتی ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ جب ایک بار کوئی STATE وجود میں آجاتی ہے تو نئی جغرافیائی اکائی کا عمل دخل بڑھ جاتا ہے اور اس میں رہنے والے افراد نہ صرف دوسری STATES کے افراد سے ثقافتی طور پر مختلف ہونے لگتے ہیں، بلکہ خود STATE کے اندر بہت چھوٹے چھوٹے ثقافتی گروہ ایک دوسرے کے قریب آکر ایک اجتماعی قومی کلچر کو تشکیل دینے لگتے ہیں۔ اس کی مثال یوں ہے کہ کوئی ڈیم بنایا جائے یعنی سرحدیں متعین کر دی جائیں تو ڈیم کے علاقے کی ساری ندیاں اپنی اپنی ایک سیخ جادو آب میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ یہ صورت حال خود ہمارے ملک میں ظاہر ہونا شروع ہو گئی ہے۔ پاکستان کے وجود میں آنے سے پہلے یہاں کی علاقائی ثقافتیں اور زبانیں پہاڑی ندیوں سے مشابہ تھیں مگر جب پاکستان کی سرحدیں ابھرائیں تو وہ پاکستان کی قومی ثقافت کی ڈیم میں منتقل ہونے لگیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر یہ ڈیم وجود ہی میں نہ آتی تو ندیاں دیرانہ او صحراؤں میں جذب ہو جاتیں۔ اسی طرح اگر یہ ندیاں نہ ہوتیں تو ڈیم وجود ہی میں کس طرح آتی؟ چنانچہ فردوس اس بات کی ہے کہ علاقائی زبانیں اور ثقافتیں اپنی اپنی جگہ قائم تو رہیں اور ان کے پھلنے پھولنے کا عمل بھی جاری رہے لیکن ان کا رخ سدا قومی ثقافت اور قومی زبان کی طرف ہو۔ صرف اسی صورت میں وطن کا وجود قائم رکھا جاسکتا ہے۔

پاکستانی ثقافت کا ذکر آیا ہے تو یہ بات ملحوظ رہے کہ جغرافیائی اعتبار سے پاکستان کا موجودہ روپ کچھ یوں ہے کہ اس کے شمال اور مغرب کی طرف دشوار گزار پہاڑ، جنوب کی طرف سمندر اور جنوب مشرق کی طرف ایک تاریخی اور سیاسی سرحد موجود ہے جس کے باعث اس کی شخصیت متعین ہو گئی ہے۔ پاکستان کا اس جغرافیائی مرکزیت کے علاوہ اس کا خاص مزاج بھی قابل غور ہے جس نے یہاں کے طبائع پر گہرے اثرات مرتب کئے ہیں۔ پاکستان کی آب و ہوا نہ تو کلیتہاً صحرائی ہے اور نہ پوری طرح بارانی! اسے نیم صحرائی نیم بارانی آب و ہوا کا نام دینا چاہئے۔ چنانچہ جہاں ایک طرف صحرائی خشکی، اُذھیوں کی بورش اور گر جتنے چمکتے طوفانوں کی اچانک بھڑک سے یہاں کے باشندوں کے ہاں فوری طور پر ہلکے اٹھنے اور متحرک ہو جانے کا وصف عام ہے۔ وطن ایک طویل نیم مرطوب موسم گاما کے باعث ایک عجیب طرح کی کلسندی، بے نیازی اور برداشت بھی دکھائی دیتی ہے۔ اس کا مظاہرہ پاکستان کی سماجی اور سیاسی زندگی میں دیکھئے کہ یہاں برداشت اور صبر و تحمل کے طویل وقفے بھی آئے اور معمولی سے واقعہ پر ہلکے اٹھنے کے واقعات بھی اس بات نے پاکستانی فضا کو ہاں بطور خاص اپنا اظہار بھی کیا ہے یعنی یہاں کا فضا کا ایک لمحہ تو شدید تخلیقی سرگرمی کا مظاہرہ کرتا ہے اور دوسرے

ہی لمحے میں کی میٹھی نیند میں مبتلا دکھائی دیتا ہے یہاں کے بہت کم فن کاروں نے مستقل مزاجی کا ثبوت دیا ہے۔ یہی حال پاکستان کے واقعہ کا ہے۔ جھنگڑا اور شک ناپاچ ایک عقائد کی طرح نازل ہوتے ہیں اور پھر جھگڑا کی طرح مٹ جاتے ہیں گویا ایک عجیب طرح کا جزوہ و پاکستانی کلچر کی روح میں جاری و ساری ہے جس کے نتیجے میں کلچر کے اٹھارہویں جزوہ و مد کا منظر پیش کرتے ہیں۔ جھنگڑائی مرکزیت اور موسیقی انفرادیت کے علاوہ تیسری چیز اہل پاکستان کا مذہبی ورثہ ہے جس نے فرد کو بیک وقت دنیا اور عقیقہ دونوں میں دلچسپی لینے پر مائل کیا ہے۔ یہاں مادی زندگی کو خندہ استہزا میں اڑانے کا رجحان بھی ہے اور زندگی سے چھٹنے کی روش بھی۔ میر یہاں کے موسم میں نیم صحرائی صورت حال کے باعث آسمان پر چمکتے ہوئے صحیح اور زمین سے پٹے ہوئے سابلوں نے ایک ایسا مذہبی موسم پیدا کیا ہے جو ایک طرف تو ذات واحد پر ایمان لانے میں مدد ہے اور دوسری طرف ادھام پرستی بلکہ اجسام پرستی کی اس روش کو متحرک کرتا ہے جو گندہ توہین خیر منتر، قبر پرستی، جادو کی رسوم اور موسیقی سواروں کے موقع پر کھل کھیلنے کے اقلیمات میں ظاہر ہوتی ہے۔ گویا یہاں کے مذہبی موسم میں بھی جزوہ و مد اس طور موجود ہے کہ فرد ایک لمحہ تو جید اور آسمان کی باتیں کرتا ہے اور دوسرے ہی لمحہ زمین سے چٹا ادھام پرستی میں مبتلا دکھائی دیتا ہے۔ جو خزانہ کریمان کی جڑیں نہایت گہری ہیں اور اسے قدیم جنگل کی زندگی اور مذہب الادراج کے باقیات میں شمار کرنا چاہیے

امیرتی ہوتی پاکستانی ثقافت کی سطح ایک تخلیقی جزوہ و مد کی سطح ہے جب کہ اس کی تہذیبی سطح نے اس جند و مد کو ایک تفسیدی انداز میں قبول کیا ہے۔ یہاں تک تو کوئی حرج نہیں تھا کہ چونکہ کلچر اور تہذیب کی آویزش نے ہمیشہ ہی صحت و اعتبار کے لیے کلچر ایک جھوٹے کی طرح آتا ہے جس سے ایک تہذیبی نکاح پیدا ہو جاتا ہے مگر جلد ہی ایک عیس کی فضا قائم ہو جاتی ہے جسے توڑنے کے لئے کلچر کے ایک تازہ جھونکے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے مگر آج ایک المانک صورت حال پیدا ہو گئی ہے کہ یہاں کچھ عرصہ سے کلچر کے تازہ جھونکوں کی آمد میں تعطل سا پیدا ہونے لگا ہے۔ اس قدر کہ تہذیب کے عین کو اپنا زہر پیانے کا پیداوار متوہل کیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ تہذیب کا عین جب پوری طرح چھا جائے تو کلچر کے نظریہ بال میں رشتہ انداز ہو جاتا ہے کلچر کا فردغ تو ایک ایسی آزاد فضا کا غالب ہے جس میں تعصب، تنگ نظری اور منافقت موجود نہ ہو لیکن جب تہذیب اپنی ہی عائد کردہ پابندیوں میں مبتلا ہو کر متعصب، تنگ نظر اور منافق ہو جائے تو کلچر کے تازہ جھونکوں کی آمد متوی ہو جاتی ہے جس کے نتیجے میں تہذیب کا عین کچھ اور بھی گہرا جھوٹا ہے۔ واضح ہے کہ کلچر کا فردغ محض فن۔

کے مختلف مظاہر کا فروغ نہیں۔ اس میں مذہبی اور روحانی عناصر بھی شامل ہوتے ہیں۔ آج ہمارے معاشرے میں تنگ نظری اور پیمبرِ حال کی جو فضا موجود ہے اُسے ایک ثقافتی نشاۃ الثانیہ کے پودے سے سلسلے کی مدد ہی سے دور کیا جاسکتا ہے میرے نزدیک ہمارا سب سے بڑا تہذیبی مسئلہ یہی ہے کہ ہم نے تخلیقی جزدومد کو تقلیدی جزدومد کو تقلیدی جزدومد کی انتہائی صورت تفویض کر کے ایک ایسی روش اختیار کر لی ہے جس نے کلچر کی فطری لپک کے راستے میں رکاوٹیں بکھری کر دی ہیں۔

ہمارے یہاں کلچر کی سطح سے تہذیب کی سطح پر آنے کی روش اس امر سے بھی واضح ہے کہ ہر فرد کی انفرادیت، انہو کی اجتماعیت کے تابع ہونا شروع ہو گئی ہے۔ جب ایسی صورت پیدا ہو جائے تو فرد مر جاتا ہے اور شائی نو نے ۱۹۶۷ء پیدا ہو جاتے ہیں جو معاشرے کی گلی میں خود کلچر پرزدن کی طرح ڈبھتے ہوئے ہیں اور باہر کے اشاروں پر یا اندکے اجتماعی احکامات کے زیر اثر اپنے فرائض سرانجام دیتے ہیں۔ اس کا سب سے بڑا نقصان یہ ہے کہ معاشرہ مذہبی رسوم یا اوہام پرستی میں تو مبتلا ہو جاتا ہے مگر مذہب کی روح سے اس کا رابطہ ٹوٹ جاتا ہے۔ یہ صورت حال اگر زیادہ عرصہ تک قائم رہے تو سارے کا سارا معاشرہ ہی مر جھانے لگتا ہے۔ آج اگر پاکستان کلچر کے سہو سے محروم ہو کر تہذیب کی سوجن میں مبتلا ہو رہا ہے اور فرد کی آزادی ایک سماجی ہمدوست کے نظریے کی زد میں آنے لگی ہے تو ضرورت اس بات کی ہے کہ اس مسئلہ پر پوری سنجیدگی سے غور کیا جائے تاکہ فرد کو سماج کا تابع مہل بن جانے سے روکا جاسکے۔

دیے زیر سطح صورت حال کچھ بدل بھی رہی ہے۔ وہ یوں کہ پاکستانی کلچر کے گرد تہذیب کا جو بحث سا خول ابھرا ہے اور جس کے باعث بیچ کے پھوٹنے کے امکانات کم ہو گئے ہیں۔ خود مغربی تہذیب سے متصادم ہو کر مجر جگہ سے تڑختنے لگا ہے کلچر اور تہذیب کی پوری تاریخ گواہ ہے کہ جب کبھی تہذیب کی جھکڑ بند یوں کے باعث ملکی کلچر ایک ہی دائرے میں گھومنے اور اپنی قوتِ نمو سے محروم ہونے لگا تو باہر کی کسی تہذیب نے اگر اس کے خول کو توڑا اور پھر سے شاداب ہو گیا۔ آج مغربی تہذیب کی یغاری کا کام سرانجام دے رہی ہے اس سے بحث نہیں کہ خود مغربی تہذیب میں کتنے نقص اور کمزوریاں ہیں۔ اس کا احساس تو آج سے بہت عرصہ پہلے اولیٰ اکبر الہ آبادی اور ان کے بعد علامہ اقبال کی ہر گیت میں تھا اور آج ہر حساس پاکستانی کو ہے اشارہ اس امر کی طرف ہے کہ مغربی تہذیب پاکستانی تہذیب کی سنگلاخت کو توڑ رہی ہے اور یہ ایک مثبت عمل ہے۔ دوسری طرف اس کا مثبت ردِ عمل بھی ہوا ہے وہ یوں کہ پاکستانی ذہن نے ملکی تہذیب کی نگار کے لئے اپنے سارے

خوبی روحانی اور علمی خزانوں کی تلاش شروع کر دی ہے علامہ اقبال سے اس تلاش کا آغاز ہوا تھا۔ محکمہ تلاش کا یہ سلسلہ ابھی ختم نہیں ہوا بلکہ اب تو ملکی تاریخ کے قدیم ترین ادارہ تک پھیلنا چلا جا رہا ہے میرے نزدیک واپسی کا یہ عمل نہایت مبارک ہے کہ یہ معاشرے کے تخلیقی رخ یعنی پھر، کو جنیشن میں لائے گا اور ایک نئی نشاۃ الثانیہ کے امکانات کو روشن کر دے گا۔

اقبال، پاکستانی قوم پرستی اور بین الاقوامی اسلام

ڈاکٹر جاوید اقبالؒ

علامہ اقبال کے تخیل کو پوری طرح سمجھنے کے لئے جس طرح اسلامی ادب و ادبی فلسفیانہ روایات سے واقفیت لازم ہے اسی طرح اس سیاسی ماحول سے شناسائی بھی ضروری ہے جس میں ان کے ذہن کی نشوونما ہوئی۔

علامہ کا سیاسی ماحول کیا تھا؟ اپنے فکر کی پختگی کے حصول تک وہ کن کن نظریاتی مراحل سے گزرے؟ انہوں نے قوم پرستی، کے مغربی تصور کو کیوں ٹھکرایا؟ قوم کے بارے میں ان کا اپنا نظریہ کیا تھا؟ اپنے اس نظریے کو انہوں نے بین الاقوامی اسلام، کے تصور کے ساتھ کیسے منطبق کیا؟ اگر آج وہ زندہ ہوتے تو، پاکستانی قوم پرستی، کے تصور کے متعلق ان کی کیا رائے ہوتی؟ یہ چند سوال ہیں جن پر غور کرنا اس نسل کے پاکستانیوں کے لئے اذیس ضروری ہے۔

اکثر کہا جاتا ہے کہ علامہ نے، قوم پرستی، اور، وطن پرستی، کے تصورات کو غیر اسلامی قرار دیتے ہوئے رد کر دیا تھا۔ علامہ کے متعلق یہ غلط فہمی غالباً ۱۹۳۸ء کے اوائل سے پیدا ہوئی جب انہوں نے مولانا حسین احمد مدنی کے نظریہ قومیں اور وطن سے نفی ہیں، کے خلاف تحریر کیا تھا۔

اس میں شک نہیں کہ علامہ، قوم پرستی، اور، وطن پرستی، کی ایک مخصوص تاویل کے خلاف تھے لیکن یہ کہنا کہ ان تصورات کو ان کے سیاسی فکر میں کوئی مقام حاصل نہیں قطعی غلط ہے۔ علامہ نے اپنے سیاسی فکر کی اساس ہمیشہ کسی نہ کسی روحانی نظریہ پر قائم کی مثلاً اقبالؒ اور میں حبیبؒ آپ تصوف یا فلسفہ ہمدردست، سے متاثر تھے تو ہندی قوم پرستی، اور وطن پرستی کی حمایت میں نظمیں کہیں۔ اس زمانے میں ہر بڑے بڑے محکمے حساس نوجوان کا ذہن، قوم پرستی، کے مغربی

تعمیر سے اثر قبول کر رہا تھا۔ انگریز برصغیر ہند پر مسلط تھے اور گو علامہ کو کبھی کبھار یہ احساس ہوتا تھا اور اس کا ثبوت ان کی ابتدائی تحریروں میں موجود ہے، مگر آزادی و خود مختاری کے حصول کے لئے مسلمان ہند کو صرف انگریزوں ہی سے نہیں بلکہ کسی نہ کسی مرحلے پر ہندو اکثریت سے بھی خبر دے کر آزما ہونا پڑے گا، آپ حب وطن کے جذبہ سے سرشار وقت کی رو میں بہہ گئے۔

یورپ میں قیام کے دوران میں ان کے نظریات میں تغیر آیا اور وہ قوم پرستی کے تنگ اور محدود تصور سے ذہنی آزادی حاصل کر کے انسان دوستی یا ہیومنزم کے صراط پر اپنے لئے ایک نئی راہ تلاش کر چکے تھے۔

علامہ نے یورپ میں قوم پرستی کے جذبہ کو برسر عمل دیکھا اور انہیں احساس ہوا کہ اصول زندگی اخلاق غالبہ اور انسان دوستی کے اصولوں کے برعکس ہے، انسان کو انسان سے نفرت کرنا سکھاتا ہے۔ انسان کو خود غرض بنا

ہے اور اس میں ملک گیری اور استحصال کی حرص پیدا کرتا ہے۔ قوم پرستی اور وطن پرستی جو تصور یورپی لوگوں کے دلوں میں اور دماغوں پر حاوی تھا اس کا نتیجہ یورپی قوموں کے آپس میں حسد، جنگ و جدل اور قتل و غارت کی صورت میں رونما ہوتا رہا ہے۔

قیام یورپ کے دوران میں علامہ نے یہ بھی محسوس کیا کہ ایک طرف تو یورپ کی نوآبادیاتی طاقتیں ملک گیری کی حرص کو پورا کرنے کے لئے مشرق وسطیٰ کے مسلم ممالک پر قابض ہوئے۔ دوسری طرف برصغیر ہند میں لادین قوم پرستی کے منافقانہ نعرے کی آڑ میں ہندو اکثریت ہندو برہمن زیادہ سے زیادہ سیاسی قوت حاصل کرتی جا رہی ہے۔ حالات میں علامہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ مسلمانانِ عالم کی بے تار سے لئے ان کا آپس میں اتحاد و ہمبازی ضروری ہے، اور مشرقی اتحادی ان کے تمام دکھوں کا مداوا ہو سکتا ہے۔

پس علامہ اپنی زندگی کے اس دور میں جمال الدین افغانی کے نظریہ اتحاد اسلام سے متاثر ہوئے۔ جمال افغانی کا اتحاد اسلام، لا تعصوب اپنے اندر قوم پرستی کے جراثیم بھی رکھتا تھا۔ کچھ بڑی جنگ عظیم کے بعد جب مشرق وسطیٰ کے مسلم ممالک میں قوم پرستی کے جذبہ کا فروغ ہوا اور وطن پرست اپنے اپنے ملک کی سیاسی آزادی کے حصول کے

جنگ دود کرنے مجھے تو علامہ نے بھی اپنے سیاسی تصور میں مسلم بین الاقوامی حقائق کی روشنی میں مناسب ترمیمیں کرائیں۔

بین الاقوامی اسلام، کاجو مسلک انہوں نے گزشتہ چند سال میں قبول کیا تھا، اس میں تو کوئی تبدیلی واقع نہ ہوئی لیکن ترکیہ میں خلافت کے خاتمے اور شرق وسطیٰ میں قوم پرستی کے جذبہ کے فروغ کو پیش نظر رکھتے ہوئے انہوں نے تحریر کیا کہ مسلم قوموں کو چاہیے کہ فی الحال اپنی تمام تر توجہ صرف اپنی اپنی انفرادی ذات تک محدود رکھیں، اپنے آپ کو سیاسی اور اقتصادی اعتبار سے مستحکم کریں۔ اور جب انفرادی طور پر یہ اعلام حاصل ہو جائے تو سب مسلم ممالک مل کر جمہوریتوں کے ایک زندہ خاندان کی طرح متحد ہو جائیں۔ علامہ کے نزدیک اسلام نہ تو قوم پرستی کے جذبے پر قائم ہے نہ ملک گیری کے جذبے پر، بلکہ اسلام کو محض مختلف اقوام کی ایک دولت مشترکہ ہے۔

پس علامہ نے شرق وسطیٰ کے مسلم ممالک میں تو قوم پرستی اور وطن پرستی کے فروغ کو اسلامی تعلیمات کے برعکس خیال نہ کیا لیکن برصغیر ہند کے مسلمانوں کو مشورہ دیا کہ ہندی قوم پرستی، کے اصول کو کسی بھی صورت قبول نہ کریں بلکہ مسلم قوم پرستی کے اصول کو شعار زندگی بنائیں، یہی وہ مسلک تھا جس پر علامہ اپنی آخری عمر تک قائم رہے۔

برصغیر ہند میں مسلم قوم پرستی کے جذبے کے فروغ نے ہندی قوم پرستی کی تحریک کو دو حصوں میں منقسم کر دیا۔ امخرکاران ہر دو مختلف قسم کی قوم پرست تحریکوں نے اپنا اپنا نقیب احسن حاصل کر لیا۔ پاکستان کے وجود میں لانے کا باعث مسلم قوم پرستی کا جذبہ تھا۔ گویا پاکستان کے منہرہ وجود پر آنے سے یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ قومیں اور اوطان سے نہیں بنتیں بلکہ اوطان قوموں سے بنتے ہیں۔

علامہ کے سیاسی تصور پر تبصرہ کرتے ہوئے پروفیسر گربخیز کرتے ہیں کہ امتبال ایک لمحے تو قوم پرستی کے اصول کو رد کرتے ہیں اور دوسرے لمحے اسی اصول کی حمایت میں آواز بلند کرتے ہیں یہ تناقض اور تضاد نہیں تو اور کیا ہے، لیکن گرب ان مستشرقین میں سے ہیں جن کا بدقسمتی سے علامہ اور برصغیر ہند کے سیاسی حقائق کے متعلق مطالعہ نہایت محدود ہے۔

علامہ روم پرستی، کے مغربی تصور کے خلاف تھے، کیونکہ ان کی نگاہ میں یہ تصور اسلام کی روح کے برعکس تھا۔ آپ نے تحریر کیا کہ میں قوم پرستی کے اس اصول کا مخالف ہوں جو یورپ میں رائج ہے، اس لئے نہیں کہ اگر اسے ہندوستان میں نشوونما پانے کا موقع دیا جائے تو اس سے مسلمانان ہند کو کم مادی فوائد پہنچنے کا امکان ہے بلکہ اس لئے کہ مجھے اس اصول میں لادین مادہ پرستی کے جرائم دکھائی دیتے ہیں جو میرے نزدیک جہاں انسانیت کی بقا کے لئے ایک خطرہ عظیم ہے۔

علامہ نے تحریر کیا کہ مذہب کی تاریخ کے مطالعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ قدیم زمانے میں مذہب قومی جہا کرتا تھا مثلاً قدیم یونانیوں، مصریوں اور ہندوؤں کے مذہب قومی تھے بعد میں مذہب 'نسل' سے متعلق تصور کیا گیا۔ جیسے کہ یہودیوں کا مذہب ہے۔ عیسائیت نے یہ تعلیم دی کہ مذہب انسان کا ذاتی اور نجی معاملہ ہے۔ عیسائیت کا نظریہ ایک معاشرہ کی صورت میں نہیں بلکہ اس نجس ناپاک دنیا میں ایک خالص سلسلے کی صورت میں، ہوا۔ ابتدائی عیسائیوں نے دنیوی معاملات میں دامن حکومت کی اطاعت قبول کی، لیکن جب رومن سلطنت عیسائی مذہب اختیار کر چکی تو ریاست اور کلیسا کے درمیان امتیازات کی حدود طے مسئلہ پر کشمکش شروع ہو گئی۔ جو صدیوں تک جاری رہی۔ مارٹن بومبے کی تحریک (جو حقیقت رومانی کلیسا کے خلاف تھی) کے نتائج دور رس ثابت ہوئے۔ یورپ میں کلیسا یا مذہب، ایک ذاتی یا نجی معاملہ کے طور پر ریاست سے منقطع کر دیا گیا اور ریاست کی بنیاد، نسل زبان اور علاقہ کے اصولوں پر رکھی گئی۔ رفتہ رفتہ یورپ میں یہ تصور مقبول ہو گیا کہ چونکہ مذہب انسان کا ذاتی معاملہ ہے اس لئے انسانی اعتماد صرف نسل، لسانی اور علاقائی اصول پر ہی قائم کیا جاسکتا ہے۔ مذہب اور ریاست کی ایک دوسرے سے لا تعلقی نے پہلے تو مذہب کو یورپ دیا سنوں کی زندگی سے خارج کیا پھر یورپ کو متفرق قوموں میں بانٹ دیا جو اپنی اپنی ذاتی اغراض کے حصول کی خاطر ایک دوسری سے برسر پیکار رہنے لگیں۔

علامہ نے فرمایا کہ اسلام نے یہ حقیقت واضح کی کہ مسلمانوں کا دین نہ تو قومی ہے نہ نسل نہ ذاتی ہے نہ نجی، بلکہ خالصتاً انسانی ہے۔ عیسائیت طے برعکس اسلام ابتداء ہی سے ایک معاشرہ وجود میں لایا۔ یہ معاشرہ دینی اور دنیاوی معاملات میں ان قوانین کا پابند تھا

جو ستران مجید میں نازل ہو چکے تھے پس اسلام کے نزدیک مذہب و ریاست، دین و دنیا، یا روح و مادہ میں دوئی نہیں۔ اسلام کا دینی اور معاشرتی نظام ایک ہے۔ اس لئے اسلامی ریاست کا فرض ہے کہ ایک مخصوص انسانی معاشرہ میں مساوات، اتحاد اور حریت کے اصولوں کے حصول کے لئے ننگ و دو جاری رکھے۔

علامہ نے تحریر کیا کہ یہ کہنا غلط نہیں کہ قومیں اوطان سے وابستہ ہیں یا ہر قوم کا کوئی نہ کوئی وطن ہے۔ ہندی شخص اس لئے ہندی کہلاتے ہیں کیونکہ وہ ارض کے ایک ایسے خط میں آباد ہیں جس کو ہندوستان کہا جاتا ہے۔ خطریا علاقہ بحیثیت ایک جزا فیائی تصور اسلام سے اس لئے متصادم نہیں ہوتا کیونکہ ممالک کی حدود بدلتی رہتی ہیں۔ جو رنٹ آف انڈیا ایکٹ ۱۹۳۵ء کے نفاذ سے پیشتر برما کے لوگ ہندی کہلاتے تھے لیکن اس ایکٹ کے نفاذ کے بعد برمی کہلانے لگے۔ قوم پرستی کا اصول اسی صورت میں اسلام سے متصادم ہوتا ہے جب وہ ایک سیاسی اصول زندگی کی حیثیت سے یہ مطالبہ کرتا ہے کہ اسلام کسی قوم کی اجتماعی زندگی سے بحیثیت ایک زندہ عنصر خارج کر دیا جائے۔

جہاں تک وطن پرستی یا وطن کی خاطر جان پر کھیلنے کا تعلق ہے علامہ نے فرمایا کہ اگر وطن پرستی سے مراد محض ایک خطہ ارض کے لئے جان دینا ہے جس سے انسان کی روح کو ایک عارضی مناسبت پیدا ہو گئی ہو، تو نفع العین قطعی بے معنی اور بے مقصد ہے لیکن اگر وطن پرستی سے مراد یہ لی جائے کہ انسان اپنے ایمان، اپنی روایات اور تمدن کے تحفظ کی خاطر جان دینے کے لئے تیار رہے تو اس قسم کی وطن پرستی ہر مسلمان کے ایمان کا لازمی جزو ہے۔

مسلمان اپنے ملی اتحاد کو ایسے کسی بھی محدود نظریے پر مبنی نہیں کر سکتے جو خالص نسل، لسان اور علاقے کے اصول پر مبنی ہو۔ ستران مجید میں جہاں کہیں بھی انسانوں کو اسلام قبول کرنے کی دعوت دی گئی ہے وہاں ملت یا امت میں شامل ہونے کے لئے کہا گیا ہے۔ قوم میں شامل ہونے کے لئے نہیں کہا گیا۔ قوم سے مراد ایک ایسا انسانی گروہ ہے جو ایک قبیلے، ایک نسل، ایک لسان اور ایک علاقے سے تعلق رکھتا ہو۔ ایسے انسانی گروہ مختلف صورتوں میں متفرق مقامات پر ظہور پذیر ہو سکتے ہیں مگر ملی جذبہ ایسے لاتعداد قومی

گوجوں کو اپنے آپ میں مدغم کر کے جنہیں ایک 'ملت' کی شکل دیتا ہے۔ اسلام چونکہ نسل و زبان اور علاقہ سے بلند ہو کر انسانوں کو متحد ہونے کی تعلیم دیتا ہے اس لئے اسلام انسانیت کے لئے اتحاد کا زندہ پیغام ہے۔

علامہ کے نزدیک ترکیہ، ایران، مصر اور دیگر مسلم ممالک میں قوم پرستی کے جذبے کا فروغ کسی قسم کی مشکلات پیدا نہیں کر سکتا۔ کیونکہ ان ممالکوں میں اکثریت مسلمانوں کی بجا و اقلیتیں ایسے لوگوں پر مشتمل ہیں جنہیں اسلام اہل کتاب، یا ثقیل اہل کتاب، کا نام دیتا ہے۔ اسلام ان لوگوں سے معاشری تعلقات قائم رکھنے کے خلاف نہیں بلکہ ان کی عبادت گاہوں، مذہب اور تمدن کی حفاظت کرنا مسلمانوں کے لئے فرض قرار دیتا ہے البتہ قوم پرستی کا جذبہ مسلمانوں کے لئے ان ممالک میں مشکلات پیدا کرتا ہے جہاں وہ اقلیت میں ہیں، اور جہاں قوم پرستی، کا اصول یہ تقاضا کرتا ہے کہ وہ اپنی ملی انفرادیت مکمل طور پر ختم کر کے خیر مسلم اکثریت میں مدغم ہو جائیں۔ جن ممالک میں مسلمان اکثریت میں ہیں وہاں اسلام 'قوم پرستی' کے جذبہ کو اپنے آپ میں جذب کر لیتا ہے کیونکہ ایسے ممالک میں اسلام اور قوم پرستی درمختلقت و متضاد اصول نہیں بلکہ علیٰ طوے پر ایک ہی اصول ہے لیکن جن ممالک میں مسلمان اقلیت میں ہیں وہاں وہ اسلام کو ایک اجتماعی تعمیری قومی قوت کی حیثیت سے بروئے کار لا کر آزادی اور خود مختاری کا مطالبہ کر سکتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں یعنی قوم پرستی کی بنیاد رکھتے ہوئے اسلام میں کوئی تناقض یا تعارض نہیں بلکہ کامل ہم آہنگی ہے۔

آج علامہ اگر زندہ ہوتے تو پاکستانی قوم پرستی، وطن پرستی، کے جذبے کے فروغ کے متعلق ان کی کیا رائے ہوتی؟ اس سوال کا جواب دینے سے پیشتر ہمیں اس بات پر غور کر لینا چاہیے کہ اگر پاکستانی قوم پرستی کے اصول کو 'نیشنل ازم' کے مغربی تصور کی روشنی میں دیکھا جائے یا اگر پاکستانی قوم پرستی کے اصول میں سے اسلام کا عنصر خارج کر کے پرکھا جائے تو ہم کن نتائج پر پہنچیں گے۔

'نیشنل ازم' کے مغربی تصور کی بنیادیں نسل، زبان اور علاقہ پر استوار کی گئی ہیں۔ کیا ہم اپنے متعلق یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ پاکستانی قوم نسلی، زبانی اور علاقائی اعتبار سے ایک ہے؟

نہیں... نسلی، لسانی اور علاقائی اعتبار سے پاکستان ایک مہیں بلکہ ان اصولوں پر مبنی تو انسانوں کے کئی گروہ پاکستان میں آباد ہیں۔ کیا ہم ان متفرق گروہوں کو ان کے کنبہ ماضی کی طرف متوجہ کر کے انہیں متحد کر سکتے ہیں؟ مثلاً کیا ہم انہیں یہ کہہ کر اکٹھا کر سکتے ہیں کہ اگر اے منتشر گروہ جو! تم میں ہڑپا، موہن جو دڑو اور ٹیکسلا مشترک ہیں، اس لئے ان آثار قدیمہ کی خاطر جو تمہارے بزرگوں نے تعمیر کئے، ایک قوم بن جاؤ۔؟ ممکن ہے ہم ایسا کر سکتے ہوں۔ لیکن اگر ہم نے ہڑپہ، موہن جو دڑو اور ٹیکسلا کی خاطر ان منتشر گروہوں کو ایک لڑی میں پڑنا تھا تو پاکستان کے معرض وجود میں لانے کی ضرورت کیا تھی؟ یہ منتشر گروہ تو اکٹھا ہندوستان کے جھنڈے تلے ہی اکٹھے ہو سکتے تھے۔

پاکستانی قوم پرستی، کے اصول میں سے اسلام کا عنصر خارج کر کے اسے پرکھئے تو پنجابیت، یوپییت، بنگالیٹ، سندھیت، بلوچیت، پٹھانیت یا کشمیریت باقی رہ جاتی ہے تو رہ جاتی ہو، پاکستان سرے ہی سے غائب ہو جاتا ہے۔

پس پاکستانی قوم پرستی، کے اصول کو شعار زندگی بنانے کے لئے ضروری ہے کہ ہم اس عنصر کو ہمیشہ اپنی نگاہوں کے سامنے رکھیں، اس عنصر کی اہمیت سے ہمیشہ باخبر رہیں جس کی اساس پر ہمارا قومی اتحاد قائم ہے۔ ہم نسلی، لسانی اور علاقائی اعتبار سے ایک مہیں، ہم قومی اعتبار سے ایک ہیں۔ پاکستان بحیثیت وطن ہمارے قومی اتحاد کا خالق مہیں بلکہ پاکستان تو ہمارے ملی اتحاد کی تخلیق ہے۔ پاکستان نے پاکستانی قوم کو جنم نہیں دیا بلکہ مسلم قوم نے پاکستان کو پیدا کیا ہے۔ پاکستان کی بنیاد اسلام پر رکھی گئی ہے اگر یہ بنیاد کھو کھلی ہو گئی تو ساری کی ساری عمارت ہمارے سروں پر آ رہے گی۔ اس لئے اگر پاکستانی قوم پرستی، یا وطن پرستی کے اصول کے پس پشت اسلام کا جذبہ کار فرما ہے تو ہمارا سیاسی مسئلہ قبال کا سیاسی مسئلہ ہے لیکن اگر ہم پاکستانی قوم پرستی، یا وطن پرستی، کا نعرہ محض اس توقع سے بلند کر رہے ہیں کہ اور کسی طرح مہیں تو ہم از کم یوں ممکن ہے اسلام سے فرار کی راہ مل جائے تو یا تو ہم ناریکی میں جھجک رہے ہیں، یا بے حد معصوم ہیں، یا قطعی احمق۔

اقبال اور ہندو اسلامی تہذیب

سلیم احمد

مسکری صاحب نے لکھا ہے کہ اگر مذہب کا لفظ صرف جذباتی تاثر پیدا کرنے کے لئے نہیں اور اسے کسی عکس شکل میں دیکھیں تو یہ چار چیزوں کا مجموعہ ہوتا ہے۔

۱۔ عقائد ۲۔ عبادات ۳۔ رسوم

اور ۴۔ ان تینوں میں جذبات کی آمیزش۔

اس کے ساتھ ہی اب پروفیسر کرار حسین کا ایک قول دیکھئے۔ جس سے مذہب اور تہذیب کے رشتہ پر کچھ روشنی پڑتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم مذہب کی بات کرتے ہیں تو اس کے عقائد، احکام، عبادات اور رسوم کو دیکھتے ہیں۔ لیکن جب تہذیب کا لفظ کہتے ہیں تو ہمیں یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ اس مذہب کا (انفرادی اور اجتماعی طور پر) انسانوں پر کیا اثر پڑتا ہے۔ گویا مذہب ہی تہذیب، مذہب اور انسانوں کے باہمی عمل و رد عمل کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اب دونوں باتوں کو ملا کر ہندو اسلامی تہذیب کے بارے میں کم سے کم لفظوں میں جو زیادہ سے زیادہ بات کہی جاسکتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ یہ ایک مذہبی تہذیب تھی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ تہذیب اساسی طور پر چند عقائد پر قائم تھی جو عبادات، اخلاق اور احکام کے ایک نظام سے وابستہ تھے اور پھر دہاں سے بچھو اتر کر معاشرت اور رہن سہن کی چھوٹی سے چھوٹی تفصیلات تک پھیلے ہوئے تھے۔ یوں یہ تہذیب ایک مکمل اکائی تھی جو سونے جاگنے اٹھنے، بیٹھنے، کھانے پینے سے لے کر موت اور پیدائش تک کے سارے اعمال کو ایک لڑی میں پکڑے ہوئے تھی۔ چنانچہ ہم نے دیکھا کہ جیسے ہی یہ تہذیب ایک اجینی تہذیب سے متصادم ہوئی اس میں اوپر سے نیچے تک ایک لڑائی لگیا اور اب تک کسی کی سمجھ میں یہ نہیں

آ رہے کہ کون سی چیز کو کس طرح سنبھالا جائے۔ چنانچہ ہندو اسلامی تہذیب سے مغربی تہذیب کی آویزش کے اولین لمحے سے اب تک ہندی مسلمانوں کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ اس مغربی تہذیب کے بارے میں ان کا رویہ کیا ہوگا؟

مسلمانوں کا ایک گروہ اپنی تہذیب کی کوئی بھی چیز چھوڑنے کے لئے تیار نہیں تھا۔ یعنی اس کا رویہ یہ تھا کہ ہم مغربی تہذیب سے نہ کچھ لینا چاہتے ہیں نہ اس سے بے ایمانی اپنے پاس سے کچھ دینا چاہتے ہیں۔ اس گروہ کے بارے میں آپ کچھ بھی کہیں۔ لیکن اتنی بات ملنے کی ہے کہ وہ یہ بات وضاحت سے سمجھتا تھا کہ یہ دو تہذیبیں ایک دوسرے سے مل نہیں سکتیں۔ اور ان کو ملانے کی ہر کوشش کا مطلب اپنی تہذیب کی تباہی کے سوا اور کچھ نہیں ہوگا۔ ہمیں یہاں اس سے غرض نہیں ہے کہ یہ نقطہ نظر صحیح تھا یا غلط؟ ابھی تو ہم صرف صورتِ حال کا جائزہ لے رہے ہیں۔ مسلمانوں کا دوسرا گروہ یہ دیکھ کہ صرف الگ تھلگ رہنا ناممکن ہے۔ اور دوسری طرف مغربی تہذیب کے اثرات کو بھی روکا نہیں جاسکتا۔ ایک اور نقطہ نظر کا قائل ہوا کہ جتنا بچایا جاسکے بچالیا جائے۔ اور جتنا قبول کیا جاسکے قبول کر لیا جائے۔ یہ وہی نقطہ نظر تھا جسے حالیؒ نے خدما صفا و دمع ماقدر کے اسلامی اصول کی روشنی میں پیش کیا۔ حال کے اس فارمولے سے جہاں ایک طرف یہ گنجائش نکلی کہ مغربی تہذیب کی جو چیزیں ابھی ہیں وہ لے لی جائیں اور جو بُری ہیں وہ چھوڑ دی جائیں۔ وہاں خود اپنی تہذیب کے بارے میں یہ اصلاحی نقطہ نظر آگے بڑھا کہ اس کی بھی صرف اچھی چیزوں کو برقرار رکھا جائے۔ اور بری چیزوں کو ترک کر دیا جائے۔ بطور ایک عملی نقطہ نظر کے یہ فارمولا پہلے گروہ کے نقطہ نظر کی نسبت زیادہ کامیاب ثابت ہوا مگر اس نقطہ نظر کی ایک خالی جگہ بھی تھی۔ وہ یہ کہ ہمیں اچھی چیزیں ضرور اختیار کر لینی چاہئیں اور بری چیزیں ضرور چھوڑ دینی چاہئیں۔ مگر آپسے بے کافصلہ کیسے ہو اور کون کرے چنانچہ اب ہم دیکھتے ہیں کہ ہر شخص کے پاس اپنی پسندیدہ اور نا پسندیدہ چیزوں کی فہرستیں ہیں اور قاپس میں مناظرے ہو رہے ہیں کہ کون چیز بچائے؟ ابھی ہے۔ اور کون چیز سچ بچے؟ بری۔ ایک زمانے میں یہ مناظرے اتنے زوروروں سے چلے کہ ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے مسلمانوں کے

باس اس کے سوا اور کوئی کام نہیں رہ گیا ہے۔ ان مناظروں کے موضوعات کچھ اس قسم کے تھے۔ — انگریزی زبان سیکھنی چاہیئے۔ یا نہیں؟ انگریزی لباس پہننا چاہیئے یا نہیں۔ انگریزوں کی طرح پھری کانٹے سے کھانا چاہیئے یا نہیں۔ انگریزوں کی طرح عورتوں کو بے پردہ رکھنا چاہیئے یا نہیں۔ اب چونکہ یہ بحثیں ایک مذہبی تہذیب کے پس منظر میں ہو رہی تھیں اس لئے لوگ ان سوالات کو مذہبی سوالات سمجھتے تھے۔ دراصل وہ یہ جاننا چاہتے تھے کہ ان کا مذہب انہیں ان باتوں سے روکتا ہے یا نہیں؟ — بہر حال بحثوں اور مناظروں میں طرفین کے استدلال کا نتیجہ یہ نکلا کہ خاموشی سے یہ مان لیا گیا۔ کہ وہ تہذیبی و تمدنی اوضاع جو رسوم و رواج اور دوسری معاشرتی شکلوں میں اب تک مذہب کا جزو سمجھے جاتے تھے وہ مذہب کا جزو نہیں ہیں۔ دوسرے لفظوں میں روایتی مذہبی تہذیب کا ایک حصہ تہذیب سے الگ ہو گیا۔ اور خود مذہب کو بھی رسوم سے الگ کر دیا گیا۔ — یہ ابتداء تھی۔ اس کے بعد ہم دیکھتے ہیں جیسے جیسے مغربی تہذیب ہمارے اندر جگہ پیدا کرتی گئی۔ ہماری تہذیب اور انجام کار مذہب کے بہت سے عناصر اس کے لئے جگہ خالی کرتے گئے۔ مثلاً جیسا کہ آپ دیکھ چکے ہیں پہلے مرحلے پر کہا گیا کہ رسوم کا مذہب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ دوسرے مرحلے پر کہا گیا کہ فقہ کی تقلید میں ضروری نہیں ہے۔ اور احادیث اور قرآن کی روشنی میں کوئی بھی فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ پھر احادیث کی حجت سے بھی انکار کیا گیا کہ ہمارے لئے صرف قرآن کافی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ روایتی مذہبی تہذیب کی روح نے اپنی زمانی و مکانی تشکیل کے لئے جننے ادارے اور حوامل پیدا کئے تھے ان سب کا انکار کیا جانے لگا۔ سرسید سے فلام احمد پر عزیز تک وہ تمام اشخاص و افراد جو روایتی تہذیب میں ان تبدیلیوں کے نمائندے ہیں ہمیں ان سب میں ایک گہرا اضطراب کا آکر تا نظر آتا ہے۔ دراصل اس اضطراب کے چھپے ہوئے ایک حقیقت چھپی ہوئی ہے۔ وہ یہ ہے کہ جس تبدیلی کو ظاہر میں لگائے ہیں ایک معمولی قسم کی ظاہری تبدیلی سمجھتی ہیں۔ وہ ہمارے اندر اتنا گہرا اثر نہیں کرتی جتنا کہ ہماری کسی چیز کو اپنی جگہ پر قائم نہیں چھوڑے گی۔ زیادہ اصطلاحی لفظوں میں یوں کہنا چاہیئے کہ ہم ایک سکونی تہذیب

جبری کا نئے یا ایک اور کو کو کا جواز پیدا کر لیا جائے۔ بلکہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ حیات کائنات
زمان و مکان، اخلاقی اور فطرت، روح اور مادہ کے ان تصورات پر جو دینی تہذیب میں موجود تھے
نظر ثانی کی جائے، اور ان کو از سر نو اس طرح متعین کیا جائے کہ وہ مغربی تہذیب کی
حقیقی ترقی کو اپنے اندر جذب کر سکیں۔ مختصر قتلوں میں اقبال کے نزدیک مغربی تہذیب
کا وسیع ایک نئی الہیات کی تشکیل کا مطالبہ کر رہا ہے۔

اقبال نے تشکیل جدید میں جس نئی الہیات کی بنیاد رکھی ہے اس کے پیچھے اقبال کے دو
بنیادی تصورات کام کر رہے ہیں (۱) اقبال یہ جانتے ہیں کہ نیا انسان "عسوس" کا خوگر انسان
ہے جسے "اس قسم کے نیکو کی عادت ہو گئی ہے جس کا تعلق امتیاز اور حوادث کی دنیا سے ہے
جس سے اقبال یہ نتیجہ لکھتے ہیں کہ اس انسان سے تعلق پیدا کرنے کے لئے ایک ایسے "مہاج
کی ضرورت ہے جو تفویض اعتبار سے اس ذہن کے قریب تر ہو جو گویا عسوس کا خوگر ہو
چکا ہے تاکہ وہ آسان سے اسے قبول کرے۔" اقبال کے نزدیک یہ کام اس قسم کے لوگ
بالکل نہیں کر سکتے جو "حاضر کے ذہن سے بالکل بے خبر ہیں" اور اس لئے موجودہ دنیا
کے انکار اور تجربات سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتے (۲) پرانا طریقہ کار اس لئے بیکار ہے
کہ "الہیات کے وہ تصورات جن کو اب ایک ایسی مابعد الطبیعیات کے الفاظ و معطلات
میں پیش کیا جاتا ہے۔ جو مدت ہوئی عملاً مردہ ہو چکی ہے، ان لوگوں کی نظریں بیکار ہیں۔ جن
کا ذہنی پس منظر کثیر مختلف ہے۔" چنانچہ ان دونوں حقیقتوں کے پیش نظر اقبال کہتے
ہیں "ہم" مسلمانوں کو ایک بہت بڑا کام درپیش ہے۔ ہمارا فرض ہے کہ ماضی سے اپنا رشتہ
مقطع کئے بغیر اسلام پر بحیثیت ایک نظام فکر از سر نو غور کریں۔" اب چونکہ عصر حاضر کے
انسان سے وہ انسان مراد ہے جو مغربی تہذیب سے پیدا ہوا ہے۔ اس لئے اقبال کی نئی
الہیات کی تشکیل کی کوشش کا حقیقی مقصد مغربی اور اسلامی تہذیب کے درمیان شریک
حاضر کی جستجو ہے۔ اور وہ یقیناً ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اسلام اور اسلامی تہذیب میں کوئی ایسی
بات نہیں ہے جو "عسوس کے خوگر" انسان کے ذہن کے مطابق نہ ہو جیسے ہمارے اس اسلامی
تہذیب کے بارے میں میرے ذاتی خیالات کچھ اس قسم کے ہیں جن سے اقبال کی تائید

ہیں ہوتی۔ لیکن اقبال کی تشریح کرتے ہوئے میں یہاں صرف اس مسئلہ پر گفتگو کر رہا ہوں، اگر ہم مغربی تہذیب کو قبول کرنا ہے۔ یا اپنے اندر جذبہ کر کے اس سے فائدہ اٹھانا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمیں اقبال ہی کے ساتھ چل کر اسلامی اور مغربی تہذیب کی روح میں ترکیب کی ہم آہنگی کو الہیاتی بنیادوں پر ثابت کرنا پڑے گا۔ تشکیل جدید انہیں منوں میں ایک بعد صحت کا نام ہے۔ جسے جدید اسلام کی بائبل کہنا چاہیے۔

آئیے اب اختصار لیکن اختیار کے ساتھ حرکت عقل استقرائی اور عمل اختیاری کے مسئلہ میں اقبال کے چند بنیادی تصورات کا جائزہ لینے کی کوشش کریں۔ اقبال نے تشکیل جدید کے چھ خطبہ ”الاجتہاد فی الاسلام“ میں اصول حرکت پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے۔

”اسلام کے نزدیک حیات کی روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے جسے ہم اختلاف و تغیر میں جلوہ گرد دیکھتے ہیں۔ اب اسلامی معاشرہ حقیقت مطلقہ کے اس تصور پر مبنی ہے تو سچہ یہی ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات و تغیر دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے۔ اس کے پاس کچھ تو دوامی اصول ہونا چاہئیں جو حیات اجتماعیہ میں نظم و ضبط قائم رکھیں کیونکہ مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی سے جما سکتے ہیں تو دوامی اصولوں کی بدولت۔ لیکن دوامی اصولوں کا یہ مطلب تو ہے نہیں کہ اس سے تغیر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے اس لئے کہ تغیر وہ حقیقت ہے جسے قرآن پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی آیت ٹھہرایا ہے اس صورت میں ہم اس شے کو جس کی عظمت ہی حرکت ہے، حرکت سے ماری کر دیں گے“

اقبال کے نزدیک اس سوال کا ”کہ اسلام کی ہیئت ترکیبی میں وہ کون سا عنصر ہے جو اس کے اندر حرکت اور تغیر قائم رکھتا ہے“؟ جواب ہے ”اجتہاد“ لیکن اقبال اس حقیقت سے واقف ہیں کہ جس معاشرہ سے وہ خطاب کر رہے ہیں۔ وہ ایک تقلیدی معاشرہ ہے۔ — اس لئے انہیں شکایت ہوتی ہے کہ اہل سنت والجماعت ایک طرف تو نظری طور پر اجتہاد کی ضرورت سے انکار نہیں کرتے۔ لیکن دوسری طرف علماء کی اجازت بھی نہیں دیتے۔ آگے چل کر یہ شکایت تعجب میں بدل جاتی ہے اور وہ یہ سوال اٹھاتے ہیں۔

کہ وہ نظام قانون جس کی بنیادیں قرآن پر استوار ہیں جو زندگی کو متحرک و متغیر قرار دیتا ہے اس میں ایسی جمود پسندی کیسے پیدا ہوئی؟ ذرا سی دیر میں اقبال اس کی وجہ جاسی تہذیب کی عقلیت پرستی کے خلاف رد و عمل، وہابی تصوف کی نشوونما اور بغداد کی تباہی میں ڈھونڈ رہے ہیں۔ اور اپنے مخصوص انداز میں ان پر تنقید کرتے ہوئے جو غلط ہو سکتی ہے مگر سلی بھی نہیں ہوتی اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں۔

”اندریں صورت مسلمانوں کا آزاد خیال طبقہ اگر اس امر کا دعویٰ داتا ہے کہ اسے اپنے تجربات، اعلیٰ ہذا زندگی کے جلتے ہوئے احوال و ظروف کے پیش نظر فقہ و قانون کے بنیادی اصولوں کی از سر نو تعبیر کا حق پہنچتا ہے تو میرے نزدیک اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو غلط ہو۔“

اقبال کے نزدیک مسلمانوں کے آزاد خیال طبقہ کا یہ مطالبہ قرآن حکم کے عین مطابق ہے اب چونکہ زندگی کے جلتے ہوئے احوال و ظروف وہی ہیں جو مغربی تہذیب کی آمد سے پیدا ہوئے ہیں۔ اس لئے اس خیال کا سیدھا سادا ترجمہ یہ ہے کہ مسلمان اپنے معاشرہ اور قانون میں ایسی تبدیلیاں کر سکتے ہیں۔ جو مغربی تہذیب کے تقاضوں کے مطابق ہوں چنانچہ مغربی اثرات کے تحت ترکی میں جو تغیرات رونما ہوئے ان کا کسی قدر تفصیل سے ذکر کرتے ہوئے اقبال ”اس تحریک کا جو حریت و آزادی کے نام سے عالم اسلام میں پھیل رہی ہے۔ دل سے خیر مقدم کرتے ہیں“ اور اس کے ساتھ ہی شکایت کہ ہندی مسلمان مزدورت سے زیادہ قدامت پسند ہونے کی بنا پر ذرا ذرا سی بات کا برا ماننے ہیں۔ اور معمولی معمولی چیزوں پر بگڑ جاتے ہیں۔ اقبال کے اس پورے استدلال، شکایت اور تعجب میں ہمارے کام کی طرف اتنی بات ہے کہ مغربی اثرات کے تحت اب تک ہم اپنے لباس، کھانے کے طریقے و رسوم و آداب تو چھوڑ ہی چکے تھے۔ اب تعلیمی فقہ بھی جا رہا تھا۔ یعنی ہم ہندو اسلامی تہذیب اور روایتی اسلام سے جو مغربی تہذیب کی آمد سے پہلے ہندی مسلمانوں کا مذہب تھا ایک قدم اور دو ہٹ رہے تھے۔

اقبال نے یہ کہہ کر کہ حقیقی اسلام تغیر و حرکت کا مخالف نہیں بلکہ اپنے تصور حقیقت

میں اس کو جگہ دیتا ہے روایتی مذہب کو ایک طرح سے غیر حقیقی اسلام قرار دیا ہے۔ یہاں ہم عہد جدید کے مذہبی نظریات کی اس خصوصیت کو نمایاں کرنا چاہتے ہیں کہ ان کے نظریہ سازوں کے پاس مذہب کا ہمیشہ ایک ذاتی تصور ہوتا ہے جو اس مذہب سے مختلف ہوتا ہے جو عمومی طور پر معاشرہ میں موجود تھا۔ چنانچہ ہر نظریہ ساز حقیقی اسلام کے نام پر ایک ایسی چیز پیش کرتا ہے جو صرف اس کے اپنے ذہن کی پیداوار ہوتی ہے۔ اس کا نتیجہ جیسا کہ ہونا چاہیے۔ ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ ہر شخص کا مذہب اس کا شخصی مذہب بن جاتا ہے۔ یا ان لوگوں کا جو اس کے ہم خیال ہوں۔ سر سید، ابوالکلام آزاد، علامہ مشرقی، غلام احمد پر دوز کا حقیقی اسلام ایسے ہی شخصی تصورات کا مجموعہ ہے۔ بہر حال اقبال کے نزدیک ہندوستانی تہذیب کا غیر حقیقی اسلام تین چیزوں کا پیدا کردہ تھا (۱) یونانیت (۲) مجوسیت یا مجیبت (۳) وہ جو جو مسلمانوں کے قوی عمل میں ضعف کی وجہ سے پیدا ہوا۔ اب یونانیت کے بارے میں اقبال کا یہ خیال تھا کہ یہ قلعی طور پر اسلام کی حقیقی روح کے منافی ہے۔ اس کی اقبال نے دو جہیں بیان کی ہیں۔ (۱) یونانیت زندگی اور کائنات کا ایک سکونی تصور رکھتی ہے۔ جبکہ حقیقی اسلام کائنات کا حرکی تصور پیش کرتا ہے۔ (۲) یونانیت ”محسوس“ سے گریز کر کے تجریدیت پرستی اور اس لئے الگ تھلگ تفکروں میں مبتلا ہے جبکہ اسلام محسوس کو غرور پر فوقیت دیتا ہے اور زندگی کی تکمیل عمل میں دیکھتا ہے اسی طرح مجوسیت یا مجیبت پر اقبال کا اعتراض یہ ہے کہ یہ ثنویت پرستی میں مبتلا ہو کر خیر و شر یا روح و مادہ یا حیات اخروی و حیات دنیوی کو الگ الگ کر دیتی ہے اور اس لئے دنیا سے فرار اور رہبانیت کا راستہ اختیار کرتی ہے۔ اقبال کے نزدیک جمعی تصوف اسی روح مجیبت کا منظر ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ مسلمانوں کے قومی عمل میں ضعف پیدا ہونے کی وجہ سے یونانیت اور مجیبت کے اثرات ان میں سرایت کر گئے۔ اور وہ اسلام کی حقیقی روح سے دور ہو گئے۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک حقیقی اسلام الگ ہو پنچنے کے لئے یونانیت اور مجیبت دونوں سے آزاد ہونا ضروری ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ حقیقی اسلام کیا ہے !

تشکیل جدید کے پانچویں خطبہ ”اسلامی ثقافت کی روح“ میں اقبال نے دو ہیبت

خیلی سائل پر بحث کہے۔ اس میں سے ایک شہد ولایت اور شہد نبوت کا فرق ہے اور دوسرا ختم نبوت کا عقیدہ، شہد ولایت اور شہد نبوت کے فرق کے ذریعہ اقبال نے یہ دکھانے کی کوشش کہے کہ نبی، ولی یا صوفی کے برعکس حقیقتِ مطلقہ تک رسائی حاصل کر کے وہیں رک نہیں جاتا بلکہ دنیا میں واپس آتا ہے۔ تاکہ دنیا کو اپنے روحانی تجربے کے مطابق بدل سکے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ نبی حقیقتِ مطلقہ میں کھولنے کے بجائے اس کو اپنے اندر جذب کر کے حقیقتِ خارجی کو تبدیل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس لئے نبی، ولی یا صوفی کے ”ذکر و فکر“ کے بجائے عمل کو اپنی جلاں گاہ بناتا ہے۔ اس سے اقبال یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اسلامی ثقافت اپنی روح کے اعتبار سے ”عملی“ اور انقلابی ہے۔ ختم نبوت کے عقیدہ سے اقبال کے نزدیک ”اسلام“ نے یہ ظاہر کرنا چاہا ہے۔ کہ اب انسان کسی مافوق الفطرت و ہمنائی کے بجائے اپنی عقل کے مطابق عمل کرے گا۔ اقبال کے اصل الفاظ ملاحظہ فرمائیے۔

”دار و ادات باطن کی کوئی بھی شکل ہو ہمیں بہر حال حق پر پہنچنا ہے کہ عقل و فکر سے کام لیتے ہوئے اس پر آزادی کے ساتھ تنقید کریں۔ اس لئے اگر ہم نے ختم نبوت کو مان لیا تو گویا یہ ہمیں مان لیا کہ اب کسی شخص کو اس دعویٰ کا حق نہیں پہنچتا کہ اس کے علم کا تعلق چوتھ کسی مافوق الفطرت چیز سے ہے لہذا ہمیں اس کی اطاعت لازم آتی ہے۔“

اس اقتباس میں لفظ ”اب“ بہت اہم ہے۔

اس لفظ کو ذہن میں رکھیے اور اس کے ساتھ اقبال کے اس خیال پر کہ ”اسلام کا نظریہ“ استقرارِ عقل کا نظریہ ہے۔ ”غور کیجئے تو ایک دلچسپ سوال پیدا ہو جائے گا۔ اسلام کا نظریہ اگر عقلِ استقرائی کا نظریہ ہے۔ تو اس کی کیا وجہ ہے کہ عقلِ استقرائی نبوت ہی کو تسلیم کرے؟ اسے آگے چل کر ختم نبوت کے عقیدہ کو ماننا پڑے۔ اقبال نے شاید اس پر غور نہیں کیا کہ عقلِ استقرائی اپنی فطرت اور منہاج دونوں کے اعتبار سے نبوت کو تسلیم کرنے سے قاصر ہے اور اس میں ”اب“ یا ”جب“ کا سوال نہیں ہے۔ وہ تو جب بھی بروئے کار آئے گی۔ دار و اداتِ باطن کی ہر شکل پر خواہ وہ کسی زمانے میں بھی رد و غما ہوئی ہو آزادی کے ساتھ تنقید کرے گی۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ کسی بھی زمانے کی مافوق الفطرت و ہمنائی کو تسلیم نہ

کرے گی۔ جیسا کہ مغرب میں عقل استقرائی کی ترقی نے ثابت کیا ہے۔ دوسرے نغظوں میں ختم نبوت کی یہ تعبیر درست ہے تو عقل استقرائی کے لئے قرآن کی استعارائی بھی باقی نہیں رہے گی۔

ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ اقبال کا حقیقی مسئلہ یہ تھا کہ (۱) حرکت (۲) عقل استقرائی اور (۳) عمل اختیاری کی روشنی میں جو سائنس کی بنیاد میں اسلامی تہذیب اور اسلام کی حیثیت از رو متعین کی جائے۔ اب ہم اقبال حرکت اور عقل استقرائی کو اسلام کا بنیادی تصویبات کر چکے ہیں۔ اب باقی وہ گئی اختیاریت۔ اختیاریت کی اصل اساس ”محسوس“ کا تجربہ اور مشاہدہ ہے۔ اقبال تشکیل جدید کے دوسرے خطبہ ”مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار میں“ لکھتے ہیں۔

”طبیعیات حائرہ کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے کے لئے یہ جان لینا ضروری ہے کہ مادہ ہے کیا؟ طبیعیات ایک اختیاری علم ہے اور اس کا تعلق موجودات خارجی یعنی ان حقائق کے مطالعہ سے ہے جن کا ادراک ہم اپنے حواس کے ذریعہ کرتے ہیں۔ گویا یہ محسوس مظاہر ہیں۔ جن سے اس کے مطالعہ کی ابتدا امر قہری ہے اور ان محسوس مظاہر پر الہی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔“

اقبال نے اسلام کی روح کو اختیاری کہا ہے اس لئے وہ بار بار ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ کہ اسلام یونانیت کے برعکس ادراک بالحواس پر بڑا زور دیتا ہے۔ اس کی دلیل میں وہ لکھتے ہیں کہ ”قرآن نے سب و لبر کا شمار اللہ تعالیٰ کے گناہ قدر انعامات میں کیا ہے۔“ اور اس سے بھی آگے یہ کہ قرآن اپنی اختیاری روح کو ظاہر کرنے کے لئے بار بار فطرت کے مشاہدے پر زور دیتا ہے۔ تشکیل کے پہلے خطبہ ”علم اور مذہبی مشاہدات“ کا یہ اقتباس ملاحظہ فرمائیے۔

”قرآن پاک نے فطرت کے مشاہدے میں غور و فکر کی ترغیب دلائی تو اس لئے ہم اس حقیقت کا شعور پیدا کریں جس کی عالم فطرت کو اس نے ایک نئی تہذیب ٹھہرایا ہے۔ یہاں توجہ طلب قرآن مجید کی وہ اختیاری روش ہے جس سے مسلمانوں کے اندر عالم واقعیت کا قرآنی پیدا ہوا اور جس کی بدولت انہوں نے علوم جدیدہ کی بنیاد ڈالی۔ پھر امر کا اختیار

رو کرنے کی چیز نہیں ہے بلکہ پوری کٹا دہ دلی سے قبول کر لینے کی چیز ہے کیونکہ یہ انہیں کے اسلاف کی متاعِ گم گشتہ ہے اور اسے دوبارہ حاصل کرنا کسی نئی چیز کو پانا نہیں ہے۔ بلکہ اپنی ہی چیز کو واپس لانا ہے۔

ممتاز حسین نے اپنے ایک مضمون میں حالی کی فطینیت پر غور کرتے ہوئے لکھا تھا کہ شیطان کی ایجادات ”ہپ ہپ“ اور شیطان کا علم ”تھو تھو“ لیکن اقبال پر شاید وہ یہ اعتراض نہ کر سکیں۔ وہ ہمیں بتاتے ہیں کہ فرشتوں کی سائنس نے اپنی بنیاد جس مادیت پر رکھی تھی۔ جدید طبلیعات خود اسے رو کر رہی ہے۔ اور اس نے مادہ کے اس تصور کو بالکل خیر باد کہہ دیا ہے۔ جس کی مدد سے اس نے روحانیت کے خلاف لڑائی لڑی تھی۔ دل چاہتا ہے کہ اقبال ہمیں یہ بھی بتا دیتے کہ جدید سائنس اس نئی مغربی تہذیب و مادیت کو رو کرنے کے بعد کب اسلام قبول کر رہی ہے

میرے ذاتی اختلافات سے قطع نظر، اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلامی تہذیب کا یہ تصور اقبال کے تمام پیشروں سے زیادہ مضبوط بنیادوں پر مغربی تہذیب سے اس کی ہم آہنگی کا دروازہ کھولتا ہے اور اس کے ساتھ ہی وہ اضطراب بھی کچھ تسکین پاتا ہے۔ جو ہندو اسلامی تہذیب اور مغربی تہذیب کے تصادم سے ان لوگوں کے دل میں پیدا ہوتا ہے۔ جو ایک طرف روایتی ہندو اسلامی تہذیب سے بھی نا مطمئن ہیں اور دوسری طرف مغربی تہذیب سے بھی خوف زدہ۔ حالی نے غذا، مضافات، درجہ، ماکرو کا جو اصول قائم کیا تھا۔ اس کی روشنی میں سرسید سے اقبال تک ہم مغربی تہذیب کی درج ذیل چیزیں قبول کر چکے ہیں۔ کوٹ پتلون۔ چمری کاٹا، ایک، پیٹری اور کوکو کولا، کاسٹیکس، ریڈیو، ٹیلیوژن، ٹیلیفون، ریفریجریٹر وغیرہ یعنی سائنسی ایجادات زبان اور نظام تعلیم، بے پردگی اور اس سے پیدا ہونے والے معاشرتی اسالیب اور آخر میں خود سائنس، اس کے بدلے میں ہمیں جو کچھ دینا پڑا ہے اس کی فہرست یہ ہے رسوم۔ معاشرتی اوضاع، اخلاق و آداب فقہ و حدیث باقی روگئے عقائد تو آخر میں تشکیل جدید کے آخری خار کا ایک اقباسِ ملاحظہ کیجئے۔

”عمر حاضر کا انسان اگر پھر سے وہ اخلاقی ذمہ داری اٹھائے گا۔ جو علوم جدیدہ،
 نشوونما نے اس پر ڈال رکھی ہے قومرف مذهب کی بدولت۔ یوں اس کے اندر ایمان دا
 کی اس کیفیت کا احیاء ہوگا جس کی بدولت وہ اس زندگی میں ایک شخصیت پیدا کتے ہو
 آگے چل کر میں اسے محفوظ و برقرار رکھ سکے گا۔ اس لئے کہ مذهب، یعنی جہاں تک مذہب
 کے خارج عالم کا تعلق ہے۔ نہ تو محض عقیدہ ہے۔ نہ کلیسا۔ نہ رسوم و ظواہر،
 مذهب کی تعریف بیان کرتے ہوئے ہم نے اس کے جو عناصر چہارگانہ بتائے تھے
 نے مذهب کے خارج عالم میں ان سب کی نفی کر دی ہے۔ اب ایک آخری چیز رہ گئی ہے
 جذبات و اقبال کے الفاظ میں ”ایمان و یقین کی کیفیت، یعنی مغربی تہذیب کو پلید
 جذبہ کے ہائے پاس روایتی ہندو اسلامی تہذیب کی صرف ایک چیز باقی رہ جائے
 وہ یہ کہ ہم مغرب کے رنگ میں رنگنے کے بعد دھواں گاڑی میں بیچیں گے۔ کوکو کو لا پ
 گے۔ عقل استقرائی پر ایمان لائیں گے۔ اور محسوس کے خواہر ہو کر ماورائے محسوس کا
 کریں گے اور اس کے باوجود جذباتی طور پر خود کو مسلمان کہتے رہیں گے۔“

اقبال کی شاعری کا تہذیبی پس منظر

فتح محمد ملک، نظیر صدیقی، رشید احمد جگد

فتح محمد ملک نظیر صدیقی صاحب آپ گفتگو کا آغاز کریں۔

نظیر صدیقی اقبال نے جس تہذیبی پس منظر میں آنکھ کھولی وہ تہذیبی پس منظر تین دھاروں سے بنا تھا۔ اس میں ہندوستانییت کا عنصر، عجیت کا عنصر اور مغربییت کا عنصر مقارن مغربییت کے عنصر کے زیر اثر اقبال کے یہاں ہمیں کچھ نئے انداز کی فکر ملتی ہے آگے جب بڑھتے ہیں تو یہ دیکھتے ہیں کہ اقبال کی شاعری میں ایک تبدیلی اس وقت پیدا ہوئی ہے جب وہ یورپ سے واپس آتے ہیں۔ یورپ کے دوران قیام انہوں نے یورپ کا بھی مطالعہ کیا اور واپسی میں کچھ مسلمان ممالک سے ہو کر جب آئے تو مسلمانوں کی پس ماندگی اور مسائل کا بھی اندازہ ہوا اس وقت نمایاں تبدیلی ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جس وطنیت کو قومیت کی بنیاد سمجھ کر وہ نظمیں لکھ رہے تھے اس کی خرابیاں اور ہلاکت آفرینیاں ان پر واضح ہو گئی تھیں۔ اب وہ اس قومیت کے قائل نہیں رہے تھے۔ اب ان کے ذہن میں یہ تصور ابھر رہا تھا کہ قومیت دراصل مذہب پر مبنی ہے۔ اس طرح گویا اقبال کی شاعری کے پس منظر میں ایک تدریجی ارتقاء کا احساس ہوتا ہے۔

فتح محمد ملک: جیسے آپ نے فرمایا کہ ایک تو وہ اسلامی تہذیب کا پس منظر

تھا لیکن جب وہ یورپ گئے تو علوم کے مطالعے کے بعد ایک مغربی تہذیب کا پس منظر بھی اس پس منظر میں ملاحظہ آتا ہے۔ ایک طرح سے یہ ہندو اسلامی تہذیب اور پس منظر کی توسیع ہے۔ مغربی تہذیب اور مغربی افکار کے مطالعہ سے اور مغرب کی زندگی کو یکشم خود دیکھنے کے بعد انہوں نے جو نتائج اخذ کئے انہیں بھی شامل کر لیا۔

نظریہ صدیقی: یہ تو ایک تاریخی عمل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لئے کہ جب انگریزوں نے ہندوستان پر حکومت شروع کی تو لازمی طور پر مغرب کا عنصر ہماری مشرقی زندگی میں شامل ہو گیا اور ہندو ایرانی تہذیب میں مغربی عنصر کا اضافہ ہو گیا۔

فتح محمد ملک: رشید امجد صاحب سے درخواست کروں گا کہ وہ اظہار خیال کریں۔
 رشید امجد: اقبال کی شاعری کے تہذیبی پس منظر کے بنیادی ڈانڈے جہاں سے ملتے ہیں وہ تو برصغیر کا مسلم تہذیبی منطقہ ہے۔ تہذیب کی مختلف پرتیں ہیں اور لوگوں نے ان کی مختلف پرتوں کو موضوع بنایا ہے۔ اقبال کا موضوع تہذیب کا فکری ڈھانچہ تھا اس کو طرزیں کرتے ہوئے وہ آگے بڑھتے ہیں۔ جیسا نظیر صاحب نے فرمایا کہ وہ یورپ گئے اور وہاں ان کے خیالات میں تبدیلی آئی۔ انہوں نے وہاں محسوس کیا کہ وطنیت اور قومیت کے تصورات میں جو لوٹ کسٹوت ہوتی ہے اور پھر جمال الدین افغانی کے حوالے سے جو تصور آیا۔ اس سے ان کا بنیادی تصور پھیل کر اسلام کے اسی دور کی طرف چلا جاتا ہے۔ جسے وہ اسلام کی روح سمجھتے

ہیں۔ یعنی رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کا دور۔ وہ وہاں تک آتے ہیں کہ تہذیب کا جو تصور اسی زمانے میں تھا اور جس کے لئے علامہ نے صحرائی کا لفظ استعمال کیا ہے اس کی طرف ان کا سفر جاری رہتا ہے۔ اسلام کے اس تصور کو اپنانے کے بعد ان کا اگلا تصور ہے۔ ایک عالمگیر انسانی تہذیب کا خواب۔ اسلام کے صحرائی تصور کا اختتام اس تہذیب پر ہوتا ہے جو بالآخر پوری دنیا پر چھا جاتی ہے اور جہاں مساوات نگرئی آتی اور انسان کی برابری کا خواب مکمل ہوتا ہے۔

فتح محمد علیہ

جب عالمگیر تہذیب کے پس منظر میں سوچتے ہیں تو وہ دیکھتے ہیں کہ دنیا میں مشرق اور مغرب کی کش مکش جاری ہے۔ افرنک اور عالم انسانیت کا مظلوم اور مغلوب حصہ جو محکوم ہے اور بے افرنک برباد کر رہا ہے۔ اس جنگ کو جب وہ دیکھتے ہیں تو عالمگیر تہذیب کا کوئی نمونہ انہیں اس دنیا میں نظر نہیں آتا تھا جو عملاً موجود ہو۔ تو پھر وہ بازیافت کرتے ہیں۔ اس عالمگیر تہذیب کی جیسا رشید امجد نے فرمایا انہیں عالمگیر تہذیب کی قدریں اسلام ہی میں نظر آتی ہیں۔ اس لئے اسلام کے احیاء کا اسلامی تہذیب کے احیاء کا خواب پیش کرتے ہیں۔ کیونکہ صحیح معنوں میں ان کی نظروں میں اگر کوئی عالمگیر انسانی تہذیب پیدا ہو سکتی ہے تو وہ اسلام ہی کے سرچشمہ سے چھوٹ سکتی ہے۔ اب جب یہ تصور سامنے آتا ہے تو پھر ان کے یہاں مشرق اور مغرب کی جنگ کے ساتھ ساتھ عجمیت کے فلات بھی جنگ کا آغاز ہوتا ہے کہ سلطان

ملکوں میں بھی مسلم تہذیب کی جڑیں ہیں وہ مثالی انسانی تہذیب اسلام کی تہذیب سے مختلف ہیں۔ جن باتوں کی طرف رشید امجد نے اشارہ فرمایا ہے مثلاً تصوف یا انفعالیت کے وہ تصورات جو جمعی اسلامی تہذیب میں آگئے تھے اور راہ پاک گئے تھے اور جنہیں ہم اسلامی سمجھتے رہے تھے اور بڑی حد تک تقای بن کر رہ گئے تھے اور اسلامی تہذیب کو عالمگیر رنگ اختیار نہیں کرنے دیتے تھے ان کے خلاف اپنے فن سے جہاد کرتے ہیں۔ بغیر صاحب جیسے آپ نے فرمایا تھا کہ وہ جس تہذیب کے پس منظر میں کام کا آغاز کرتے ہیں اس کے فکری اور فنی سانچوں کو قبول کرتے ہیں انہیں استعمال کرتے وقت اسی تہذیب کے فرسودہ روایات کے خلاف جنگ کرتے ہیں۔ اس جنگ سے ان کے شعری فن اور فکر میں نئی تہذیبی پہنائی کا اضافہ ہوتا ہے۔ اسے رشید امجد نے صحرائی کہا۔ اقبال خود اسے تہذیبِ حجازی کہتے ہیں اور بار بار غز کرتے ہیں کہ

نقدِ ہندی ہے تو کیلئے تو حجازی ہے میری

تہذیبِ حجازی اس تہذیب کو کہتے ہیں جب حجاز کی تہذیب

نظیر صدیقی:

حجاز تک محدود تھی اور اس میں غمی اور مغربی عناصر کی آمیزش نہیں ہوئی تھی۔ کیونکہ ان کی شاعری بعد میں یہ ظاہر کرتی ہے کہ ان کی مخالفت کا سب سے بڑا مرکز جمعیت اور مغربیت ہے اس کے فلسفہ اور تصوف کی روایات سے ایسے تاثرات پیدا ہوئے جنہوں نے مسلمانوں کے سوچنے کے انداز کو غیر سائنسی

بنا دیا مثال کے طور پر صبر و قناعت کے مسئلہ کو لیجئے۔ صبر و توکل کے مسئلہ کو لیجئے۔ یا پھر تسلیم و رضا کا مسئلہ ہے یا تقدیرِ افسانی کا مسئلہ ہے۔ ان تمام مسائل کے بارے انہوں نے مسلمانوں کا جو اندازِ نظر اور اندازِ فکر دیکھا اسے انہوں نے غیر اسلامی محسوس کیا اور نہ صرف غیر اسلامی بلکہ غیر سائنسی بھی۔ چنانچہ اقبال کی شاعری کا بہت بڑا حصہ ان مسائل کے غلط مفہوم کی تردید پر مشتمل ہے۔

فتح محمد ملک:

نظیر صدیقی:

وہ ان کا صحیح اسلامی مفہوم پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ پھر جب وہ اس کام سے فارغ ہوئے، فارغ کیا ہوئے بلکہ زندگی بھر یہ کام بھی کرتے رہے۔ ساتھ ساتھ انہوں نے ایک اور محاذ پر جنگ لڑی ہے اور وہ ہے مغرب کا محاذ۔ یہ بڑی عجیب بات ہے کہ اقبال مغرب سے بہت متعین ہوئے۔ اقبال کے ذہن کی تشکیل و تعمیر میں مغرب کا بڑا دخل ہے۔ اقبال نے رسمی تعلیم و ماں بیکل کی۔ ریسرچ کا کام وہاں کیا لیکن اس کے باوجود ان کی پوری شاعری ایک لحاظ سے مغرب کے خلاف ایک مسلسل جہاد ہے۔ وہ دوسروں کو اس بات سے تو منع نہیں

کرتے کہ آپ مغرب سے استفادہ نہ کریں لیکن اس بات کی یاد دہانی مسلسل کرتے رہتے ہیں کہ مغربی تہذیب بہت ہی مضر ہے اور اس کی ہلاکت انگیزی کو جتنے مؤثر انداز میں اقبال نے پیش کیا ہے اس کی مثال مغرب کے بڑے سے بڑے نقادوں کے ہاں بھی نہیں ملتی۔ بریٹنڈرسل نے مغرب پر بہت تنقید کی ہے

مگر جو بات اقبال کے ہاں ہے وہ کسی اور کے ہاں نہیں، اب یہ بات دیکھئے کہ کتنی عجیب ہے وہ ہندوستان میں پیدا ہوئے اور ایران سے متاثر ہوئے۔ اس کے ساتھ ساتھ مغربی علوم حاصل کئے لیکن ان کا جذباتی لگاؤ کس سے تھا۔ جب ہم تلاش کرتے ہیں تو شروع سے آخر تک یعنی بانگ درا سے ارمغانِ حجاز تک یہ بات نظر آتی ہے کہ ان کی طبیعت کا جھکاؤ تہذیبِ حجاز کی طرف تھا۔

فتح محمد ملک: اس کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ تہذیبِ حجازی بظاہر نظر آتا ہے کہ حجاز تک محدود ہے لیکن اقبال کو اس کی جو خوبی متاثر کرتی ہے وہ اس کا عالمگیر ہونا ہے۔ یورپ کے نشاۃ الثانیہ اور تاریک دور کے خاتمہ میں اسلام کے علوم و فنون کا جو حصہ ہے، اسلام کے علوم و فنون نے جو کردار ادا کیا ہے وہ انہیں بہت عزیز ہے اور اس پر بہت نازاں رہتے ہیں۔ تہذیبِ حجازی کا وہ تصور انہیں عزیز ہے اور وہ اسے اسی لئے مسلمانوں کے مروجہ تہذیبی سانچوں سے جدا نام دیتے ہیں یعنی تہذیبِ حجازی اور مختلف علاقوں میں مسلمانوں کی تہذیب کے جو مختلف مقامی رنگ ہیں جن پر جمعی انفعالیات اور خواب آوری کا تصور غالب ہے۔ ان کے مقابلے میں وہ فعال تہذیب کو ترجیح دیتے ہیں۔ قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں کے بارے میں کہتے ہیں۔

کھاگئی عبد کہن کو جن کی تیغِ ناصبور

جن لوگوں نے یورپ سے تاریک دور کا خاتمہ کیا۔ جس تہذیب

کے فیضان سے

آدم آزاد زنجیرِ توہم سے ہوا
سانٹیفک روح جس نے یورپ کو دی۔ اب میں یہ محسوس کرتا
ہوں کہ تہذیبِ حجازی کی طرف ان کا لگاؤ صرف اس وجہ سے نہ
تھا کہ وہ مسلمان تھے بلکہ اسی وجہ سے کہ انہیں تہذیبِ حجازی
ہی ایک ایسی تہذیب نظر آتی تھی جس میں آفاقی اور عالمگیر اثرات
تھے۔ جو حجاز سے نکل کر یورپ اور دوسری طرف ہندوستان
تک پہنچی اور انسانی اعلیٰ اقدار کی حامی تھی۔

نظرِ صدیقی،
اس کے سارے حوالے تھے اس کا فلسفہ بنیادی تھا۔ وہ اپنی جگہ
فعال تھا۔ اقبال کو جمعیت پر سب سے بڑا احترام ہی تھا کہ
عجمی اثرات نے مسلمانوں سے مجاہدانہ جذبہ کو بھین لیا اور ان کو
سعی و عمل کی زندگی سے دور کر دیا۔ ان کے اندر وہ خواب آوری
پیدا کی۔ جس نے صدیوں کے غمے سُلا دیا۔

فتح محمد ملک،
جب اقبال نے یہ چٹ لیا کہ عالمگیر اور آفاقی انسانی تہذیب تہذیبِ حجازی کا وہ رنگ ہے جو قرونِ وسطیٰ میں قبولِ مصطفیٰ میں پھلا پھولا
تو پھر ان کے طرزِ اظہار پر مدح کی علامتوں پر ان کی علامت پر اسلاؤ

تاریخ کا ایسا واضح اثر نظر آتا ہے کہ وہ اگر یہ بھی یہاں کہتا
چاہتے کہ ازل سے لے کر آج تک خیر و شر کی کشمکش ہماری ہے
اور اب تک رہے گی تو اسے یوں بیان کرتے ہیں۔

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چرخِ مصطفیٰ سے شرارِ بولہبی

اب یہ جوان کا انداز ہے یہ انداز بعض جگہ اسے نقصا دہ ہے
 فردوارانہ رنگ سمجھا ہے۔ یعنی چراغ مصطفوی اور شرارِ جوی
 اور دوسری اسلامی تعلیمات کا استعمال۔ یہ ہی ان کے تہذیبی
 پس منظر کا حصہ ہے۔ میں رشید امجد صاحب سے کہوں گا وہ
 اس پر روشنی ڈالیں۔

رشید امجد: اس سلسلہ میں اقبال کے فکری ارتقاء کو ذہن میں رکھنا پڑے گا۔

جب انہوں نے مقصد کا واضح انتخاب کیا تو پھر اس کے بعد
 ان کے یہاں استعارے کی تبدیلی ہوئی جس کی طرف آپ نے
 اشارہ کیا ہے۔ ظاہر ہے اسی مقصد کے لئے انہوں نے وہی
 استعارے استعمال کئے ہیں جو ان کے خیالات کا ساتھ دیتے تھے۔
 اور جو اپنے ساتھ ایک تاریخی پس منظر بھی رکھتے تھے۔ اس سلسلہ
 میں ایک بات اور بھی ہے کہ اقبال ان خوش نصیب شاعروں میں
 سے ہیں جنہیں تاریخ کا تقابلی مطالعہ کرنے کا موقع ملا تھا۔ جب
 وہ برصغیر میں تھے پھر جب انہوں نے ایرانی فلسفہ پر مقالہ لکھا اس
 کے بعد یورپ میں رہے انہیں ایک طویل موقع ملا۔ وہاں کی زندگی
 دیکھیں۔ اس سارے پس منظر سے آگاہ ہوں جس میں تہذیبیں پھیلی
 ہوئی ہیں۔ انہیں اس سے ایک دافعی سمت متعین کرنے کا موقع
 ملا۔ اس کے بعد جب سمت متعین ہوئی تو ایک بڑا شاعر ہونے
 کی حیثیت سے ان کی زبان اور اسایب کا ایک رویہ بنا۔ اقبال
 کے ہاں تہذیبی پس منظر سے ہٹ کر بحیثیت شاعر بھی ایک ارتقاء
 نظر آتا ہے۔ ان کے فن کو ان کے فکری ارتقاء کے ساتھ ملا کر

دیکھیں تو محسوس ہوتا ہے کہ جس طرح ان کے خیالات میں واضح سمت کی نشاندہی ہونے لگی۔ ان کے استعارے، تلازمے میں بھی تبدیلی ہوئی اور اپنے خیالات کے ساتھ ایک معنوی تسلسل پیدا ہوتا گیا۔ دوسری بات یہ ہے کہ جب وہ اسلامی یا حجازی تہذیب کی بات کرتے ہیں اور جو بن الاقوامی انسانی تہذیب کے درجہ میں عالمگیریت کا تصور ہے، تو انہوں نے تعلیمات، تشبیہات اور استعارے اسلامی تاریخ کے اسی دور میں سے چنے، ان کے پیچھے واقعات تھے، تصورات تھے، ایک فلسفہ تھا اسی سے ان کی شاعری میں گہرائی پیدا ہوئی، ظاہر ہے اگر وہ بات تو یہ کرتے اور استعارے مروج استعمال کرتے تو اس سے معنویت کی گہرائی کبھی پیدا نہ ہوتی۔ شروع میں فنی بیرون نظم، غزل کا وہی رکھا۔ لیکن ارتقاء میں سمت کا تعین ہو گیا تھا۔

فتح محمد ملک: اسلامی تعلیمات یا تاریخی کرداروں یا اسلامی اساطیر کے استعمال سے ان کا پیغام محدود نہیں ہوتا بلکہ ہر بڑے شاعر نے ایسا کیا ہے۔ دانتے میں سارا عیسائیت کا پس منظر پھیلا ہوا ہے۔ گوٹے، کیٹس مغرب کے ہر بڑے شاعر کے پیچھے یونانی دیو مالا کا تصور موجود ہے۔ اگر

کال داس کے یہاں ہندو دیو مالا کی کافر مائی ہے تو اس سے وہ چھوٹے شاعر یا ایک فرقہ کے شاعر نہیں بنتے۔ کیٹس، شیلے، ملٹن یونانی دیو مالا کے استعمال سے ایک فرقہ کے شاعر نہیں بنتے اور انہیں سمجھنے کے لئے یونانی دیو مالا سے واقفیت کو ضروری سمجھتے ہیں۔ اسی طرح جس نے بھی اقبال کو سمجھنا ہے وہ اسلامی

تاریخ اور روایات کو سمجھے۔ چراغ مصطفوی کی اہمیت کو سمجھے۔
 رشید امجد: بڑے شاعر کو رواں تنقیدی معیارات سے نہیں سمجھا جاسکتا۔
 اقبال کو مقررہ معیار سے نہیں جانچا جاسکتا۔ اس کے لئے
 سارے تہذیبی، فکری، تاریخی، فلسفیانہ پس منظر کو جاننا
 ضروری ہے جس میں ان کی شاعری جنم لیتی ہے۔ جب تک
 وہ سامنے نہیں ہوگا اقبال کے معنی متعین نہیں ہو سکتے۔

فتح محمد ملک: بڑے شاعر کی طرح اقبال کو سمجھنے اور پرکھنے کے معیار ان
 کی شاعری کے اندر ہی دریافت کرنا پڑیں گے۔ کسی بھی علم وحکمت
 اور دانائی کی بات ہو۔ انسان کی عظمت و سر بلندی
 کی بات ہو۔ آدمیت کے شرف کی بات ہو، اسے اقبال
 نے اسلامی تہذیب کی عطا اور اس کا سرمایہ سمجھا۔ اپنا گذرہ
 مال سمجھا اور اسے قابو کیا۔ اسے نیا رنگ نئی توضیح دے
 کے دنیا کے سامنے پیش کیا۔

نظیر صدیقی: ان کا طریقہ انتخابی تھا۔
 فتح محمد ملک: یہی چیز ہے جسے وہ تہذیب حجازی یا تہذیب اسلامی کی اصل
 روح سمجھتے ہیں۔ ذوق تجسس، ذوق تسخیر اور تمام روئے زمین
 کو اپنا سمجھنا۔ وہ رسول کریمؐ کی ایک حدیث کا بار بار ذکر
 کرتے ہیں۔

مسجد ماشد ہمہ روئے زمین
 مختصر یہ کہ اقبال کی شاعری کا تہذیبی پس منظر، حجازی تہذیب
 کے وسیع کینوس پر پھیلا ہوا ہے۔

اردو کا تہذیبی پس منظر

وزیر آغا

اردو زبان کی ابتداء کے بارے میں آج تک جو نظریات پیش ہوئے ہیں ان میں مقبول ترین یہ ہے کہ اردو ترکی کا لفظ ہے جس کا مطلب ہے شکر اور اردو وہ زبان ہے جو مغلیہ دور میں لشکر کی زبان تھی۔ مراد یہ کہ چونکہ یہ لشکر پر مغیر ہندوپاک کے مختلف علاقوں سے آئے ہوئے سپاہیوں پر مشتمل تھا اس لئے انہام و قہیم کے لئے ایک ایسی آسان سی زبان از خود پیدا ہو گئی جو سب کے لئے قابل قبول اور کارآمد تھی۔ یہ نظریہ ایک بڑی حد تک سچی ہے۔ اس لئے کہ یہ الفاظ کے لبین و بہن سے پیدا ہونے والی صورت حال کو ایک نئی زبان یعنی اردو کی ابتدا کرتا ہے حالانکہ زبان کا امتیازی وصف تو اس کا وہ لسانی ڈھانچہ اور تہذیبی گوشت پوست ہے جو کسی اقدام یا حکم سے نہیں بلکہ ایک طویل ارتقائی عمل جسے جو د میں آتا ہے۔ ابتداً ہر زبان خود بخود ہوتی ہے اور اپنے اسی ابتدائی دور میں ان بنیادی اوصاف سے متصف ہو جاتی ہے۔ جن کا اجتماعی روپ اس زبان کے لسانی ڈھانچے میں متشکل ہوتا ہے۔ پھر جیسے جیسے اس زبان کے بولنے والے ایک منضبط اور متوازن معاشرے میں ڈھلتے جاتے ہیں۔ وہ خود بھی اس کے سارے تہذیبی خدوخال کو اختیار کرتی چلی جاتی ہے یہی نہیں بلکہ وہ تو اپنے بولنے والوں کی تاریخ اور تہذیب کی جملہ کروٹوں کی دستاویز بھی بن جاتی ہے۔ آج ماہرین، قابل تاریخ کے واقعات کو زبانوں کے مطالعہ سے مرتب کرنے کی نگرانی میں جس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح انسانی کھوپڑی کے اندر دماغ اور دماغ میں نسل کا سارا سرمایہ محفوظ پڑا ہے بالکل اسی طرح زبان کے لسانی پیکیج کے اندر بھی اس کے بولنے والوں کا سارا تہذیبی مغز موجود ہوتا ہے۔ اور اگر کلید ہاتھ لگ جائے تو اس تک رسائی کچھ ایسا مشکل کام نہیں چنانچہ اردو زبان

کی ابتدا کے مسئلہ کو بھی محض الفاظ کے لین دین کے ایک خاص واقعہ تک محدود کرنے کے بجائے اسے اردو کے وسیع تر لسانی اور تہذیبی پس منظر کی روشنی میں حل کرنے کی ضرورت ہے۔ جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں اردو کے لئے ”ریختہ“ کا لفظ بھی مستعمل رہا ہے اور یہ ایک دلچسپ بات ہے کہ لفظ ”ریختہ“ اور زبان کی طویل تہذیبی آئینہ نش بلکہ آئینہ نش کو خود میں سمیٹتی چلی گئی ہے۔ یہ کہنا (اور اردو کی ابتدا کے بارے میں یہ دوسرا نظریہ ہے) کہ برصغیر ہندو پاک میں مسلمانوں کی آمد سے ریختہ کی ابتدا ہوئی، درست نہیں گو مسلمانوں کو آمد سے اس کا وہ رنگ مزدور چوکھا ہوا آج بھی عزیز ہے۔ دراصل ریختہ کی ابتدا آج سے ہزاروں برس پہلے اس زمانے میں ہوئی جب یہاں مختلف نسلوں کے قبائل کا پہلا بڑا اختلاط رونما ہوا ہنجرٹو اور ہڑپہ کی کھدائی، جس جو انسانی ڈھانچے طے میں وہ پروٹو آسٹرالوئڈ (PROTO-AUSTRALOID) (جس میں منڈا سنٹیل، کوروا، پر جا، کھونڈا اور پانڑی سب شامل ہیں) میڈی ٹیرینیٹین — (MEDITERRANEAN) اور آرمینائیڈ (ARMENOID) نسلوں سے تعلق ہیں جس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ وادی سندھ کی تہذیب سے پہلے کسی زمانے میں ان مختلف نسلوں کا اختلاط ہوا ہوگا۔ ایک نظریہ یہ بھی ہے کہ وادی سندھ کے باشندے بحیرہ روم کی نسل سے متعلق تھے اور کسی زمانے میں ہجرت کر کے یہاں پہنچے تھے مگر جب ہم دیکھتے ہیں کہ وادی سندھ کی تہذیب میں ماوری تہذیب کے شواہد بھی ہیں بحیرہ روم کی نسل ماوری تہذیب کی علمبردار تھی (اور مانا (MANA) پرستی کے شواہد بھی پروٹو آسٹرالوئڈ نسل

اے رلیف لٹن RALPH LINTON نے اپنی کتاب TREE OF CULTURE میں لکھا ہے کہ پرانے پتھر کے زمانے سے برصغیر ہندو پاک دو بالکل مختلف انسانی نسلوں کی آماجگاہ رہا ہے ایک نسل تو اس HAND-AKE CULTURE کا علم بردار تھی جو افریقہ اور یوریشیا کی مشترکہ روایت سے وابستہ تھا اور دوسری نسل اس CHOPPER AND FLAKE-USING CULTURE تھی۔ جو جنوب مشرقی ایشیائی روایت سے متعلق ہے۔

مانا پستی میں مبتلا تھی) اور یہاں ان دونوں نسلوں کے ڈھانچے بھی برآمد ہوئے ہیں تو اس سے یہی قیاس کیا جاسکتا ہے کہ تین اور چار ہزار سال قبل مسیح کے درمیانی عرصہ میں ان دونوں نسلوں کا اختلاط ہوا۔ چونکہ اوران کی زبانوں کی آمیزش سے وادی سندھ میں پہلی بار زبانوں کا ریختہ وجود میں آیا ہوگا۔ اس ریختہ نے بعد ازاں ترقی پذیر ہو کر وادی سندھ کی زبان کا روپ ہارا اور یہ زبان اس قدر نکھر سنور گئی کہ اس کے بولنے والوں نے اس کے لئے اپنی بارسم الخط بھی ایجاد کر لیا۔ ہر چند یہ رسم الخط ابھی تک پڑھا نہیں جاسکا لیکن جب سر مارٹن ہیرلہ نے اس کے ۹۹۶ نشانات ہیں جو تعداد میں قدیم سمیریہ کے رسم الخط کے نشانات سے آدھے ہیں تو اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وادی سندھ کی زبان کا رسم الخط کس قدر ترقی پذیر ہو چکا ہوگا۔

۵۰۰ ق م کے لگ بھگ وادی سندھ پر آریائی قبائل کی یلغار کا آغاز ہوا۔ یہ قبائل خانہ بدوش تھے اور ایک طویل مسافت طے کر کے وسط ایشیا سے یہاں پہنچے تھے۔ ان کی زبان ویدک تھی جو ان کی ایرانی شاخ کی زبان اوستا سے گہری مماثلت رکھتی تھی۔ یہ قبائل کئی بہروں میں وارد ہوئے اور زبان کے اس خاص رنگ کی وجہ سے جو ہر نئے قبیلے کا طرز اختیار ہوتا تھا، وہ یہاں کی دیسی زبان میں بھی متعذر رنگ پیدا کرنے میں کامیاب ہو گئے اگرچہ دیسی زبان کا قدیم لسانی ڈھانچہ جو ان کا توں قائم رہا تاہم ان قبائل کی آمد سے آریائی تہذیب اور وادی سندھ کی تہذیب میں ایک بہت بڑا اختلاط بھی رونما ہوا جس کے نتیجے میں ویدک اور دیسی زبان ایک دوسری کے ساتھ ملا کر ایک بار پھر "ریختہ" کو وجود میں لانے کا باعث بنیں۔ یہ ریختہ محض دیسی اور دیسی لفظوں کے ملاپ ہی کی ایک صورت نہیں تھا بلکہ اس میں آریائی اور وادی سندھ کی تہذیبوں کی آمیزش کے ثوابد بھی موجود تھے۔ گویا دیسی زبان کا لسانی ڈھانچہ تو برقرار رہا لیکن ریختہ میں ڈھلنے کے باعث اس کے تہذیبی گوشت پوست میں اضافہ ہو گیا۔ ریختہ (لودو) کے تدریجی ارتقا میں یہ دوسرا اہم مرحلہ تھا۔ تیسرا اہم مرحلہ وہ تھا جب مسلمان اس برصغیر میں داخل ہوئے۔ مگر آریاؤں اور مسلمانوں کی آمد کے درمیانی عرصہ میں بھی باہر سے یلغار کا سلسلہ بند نہ ہوا۔ چنانچہ جب چٹھی صدی مسیح میں ایران کے ہشاہ دارا نے پنجاب اور سندھ کو اپنی عظیم الشان سلطنت کا حصہ بنالیا تو ایرانی زبان کے ملاپ سے

ریختہ کا رنگ شون ہو گیا۔ یہ کہنا غلط ہے کہ اردو میں ایرانی الفاظ کے نفوذ کا سلسلہ گیارہویں صدی سے شروع ہوا۔ کیوں کہ تاریخ بتاتی ہے کہ نفوذ کا یہ عمل بہت قدیم ہے۔ دارا کی فتح پنجاب اور سندھ کے بعد سکندر اعظم نے اس علاقے پر چھا پانا اور اس کی فوج تقریباً پچاس برس تک اس علاقہ پر قابض رہی۔ اس کے بعد اس کا نام و نشان تک باقی نہ رہا۔ تاہم مجسمہ سازی میں بالخصوص اور ریختہ کے ارتقاء میں بالعموم یونانی اثرات ایک حد تک باقی ہے۔ یونانی لیغفار کے بعد سکا تھہ بالخصوص کٹن نسل نے برصغیر کے معاشرے پر گہرے اثرات مرتب کئے اور زبان کے سلسلے میں آمیزش کے عمل کو تحریک دی۔ پھر نون آئے اور انہوں نے بھی مٹی بھر الفاظ (بعد فکر) ریختہ کی عظیم الشان حیثیت میں شامل کئے۔ لیکن تہذیب اور لسانی اعتبار سے ان کی اہمیت آریائی قبائل کے مقابلے میں بالکل معمولی تھی۔ وہ تہذیبی لیغفار جو نتائج کے اعتبار سے آیاؤں کا ہم پلہ قرار پاسکتی ہے مسلمانوں سے متعلق ہے مگر مسلمان بھی اس برصغیر میں دو واضح لہروں کی صورت میں آئے۔ پہلی لہر محمد بن قاسم کی فتح سندھ کی صورت میں اور دوسری شمال کی طرف سے افغانوں کے حملے کی صورت میں!

محمد بن قاسم سامی النسل تھے اور ان کی زبان عربی تھی۔ وہ سب وادی سندھ کے ایک بڑے حصے پر چھانگے تو نہ صرف عربی اور ولسی زبان کی آمیزش وجود میں آئی بلکہ مسلمانوں کی برتر تہذیب نے یہاں کی ولسی تہذیب پر گہرے اثرات ثبت کر کے ایک ایسی نئی تہذیب کو جنم دیا جو بعد ازاں ایرانی اثرات کے نفوذ سے ہندی مسلمانوں کی تہذیب قرار پائی۔ شمال کی طرف سے آنے والے مسلمان اپنے ساتھ فارسی زبان لائے۔ چنانچہ عربی فارسی اور ولسی زبانوں کی آمیزش سے ”ریختہ“ کی تیسری صورت وجود میں آئی جسے بعد ازاں ”اردو“ کا نام ملا۔ مگر اردو محض تین زبانوں کی آمیزش کا اثر نہیں تھا۔ یہ تہذیبوں کی آمیزش کا نتیجہ بھی تھا چنانچہ مسلمانوں کے سادہ اسلوب حیات، ذات و احد پر ایمان اور ذات پات کی نفی کے میلان نے برصغیر کے معاشرے کو جس نئی ہنج پر استوار کیا وہ نہ صرف اردو زبان میں لکھے گئے ادب میں منعکس ہوئی بلکہ اردو زبان بجائے خود اس نئی ہنج کی علامت بھی بن گئی۔

مغربی پاکستان کچھ یا ثقافت کے اعتبار سے چھوٹے چھوٹے خطوں میں بنا ہوا ہے۔
 حد یہ کہ ایک ہی ضلع کو ثقافت کی رو سے کئی علاقوں میں تقسیم کرنا ممکن ہے لیکن قومی اور تہذیبی
 اعتبار سے سارے کا سارا مغربی پاکستان ایک عظیم انسان اکائی کے طور پر صاف دکھائی دیتا
 ہے۔ اسی بات کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہاں کے ہر علاقے کے باسی بعض ایسی ثقافتی
 قدروں کے تابع ہیں جو دوسرے علاقوں میں ناپید ہیں مگر ان سب علاقوں میں بعض مشترک اجتماعی
 قدریں بھی ہیں جو ثقافتی امتیازات کے باوصف اپنی جگہ قائم ہیں۔ یہی پاکستانی تہذیب کی وہ
 صورت ہے جس کا میں نے اوپر ذکر کیا ہے۔ اسی طرح پاکستان کے مختلف علاقوں میں بولی جانے
 والی زبانیں اپنے اپنے علاقے کی نسبت سے ایک خاص رنگ روپ کی حامل ہیں لیکن اردو
 زبان پاکستان کی اجتماعی قدروں کی امین ہونے کے باعث ان سب علاقوں سے یکساں طور
 پر متعلق ہے یہی وجہ ہے کہ جب بلوچستان کا بلوچ، سرحد کا پٹان، سندھ کا سندھی اور پنجاب
 کا پنجابی آپس میں ملتے ہیں تو نہ صرف اردو کا سہارا لینے پر خود کو مجبور پاتے ہیں بلکہ جب اردو
 زبان اور ادب کا مطالعہ کرتے ہیں تو ان میں سے ہر ایک کو اردو کا تہذیبی مزاج اپنے دل سے
 بہت قریب محسوس ہوتا ہے۔ اردو کے اس تہذیبی کردار کا اندازہ کسی بات سے لگائیے۔ کہ
 مغربی پاکستان کے مختلف علاقوں میں اردو کے ادیب اور شاعر تو پیدا ہوتے۔ لیکن ایسا بہت
 کم ہوا کہ پنجاب یا سرحد میں سندھی زبان کا کوئی ادیب یا سندھ میں پنجابی یا پشتون کا کوئی
 ادیب پیدا ہوا ہو۔

اردو ہمارے وطن کے کسی خاص علاقے کی زبان نہیں یعنی جس طرح پنجاب میں پنجابی
 اور سندھی بولی جاتی ہے، اسی طرح کوئی ایک علاقہ ایسا نہیں (ایک آدھ شہر چھوڑ کر جہاں
 اردو عام طور سے بولی جاتی ہو مگر اردو ہمارے تمام علاقوں اور زبانوں میں ایک رابطے کا مفرد
 دیتی ہے گویا ثقافتی یا علاقائی تشخص کے اعتبار سے تو پنجابی، سندھی، پشتو، بلوچی وغیرہ کو بہت
 حاصل ہے لیکن قومی یا تہذیبی نقطہ نظر سے اردو ہی کو مقام امتیاز حاصل ہے۔ حقیقت یہ

۱۔ حقیقت یہ ہے کہ ہر ملک ثقافتی اعتبار سے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں بنا ہوا ہے

ہے کہ ہماری علاقائی زبانیں اپنے اپنے علاقے کے مخصوص ثقافتی ورثے کی امین ہیں لیکن اردو ہمارے ملک کے مشترک تہذیبی ورثے کی علمبردار ہے۔ چنانچہ اردو میں علاقائی باس کو اپنے اندر سمونے کا وہ والہانہ انداز تو شاید نہ ملے جو علاقائی زبانوں سے خاص ہے لیکن اس میں پاکستانی قوم کے بنیادی میلانات، مذہبی اعتقادات، فلسفہ اور قومی احساسات علاقائی زبانوں کے مقابلے میں کہیں بہتر اور خوب تر انداز میں ملیں گے۔ یہی ایک علاقائی زبان اور قومی زبان کا فرق ہے۔ مقدم الذکر کے مزاج میں ماں کی گود کی خوشبو رچی بسی ہوئی ہے اور وہ اپنی جنم بھومی سے بڑی طرح وابستہ ہونے کے باعث اس کے ان تمام پہلوؤں کی عکاسی کرتی ہے جن کا تعلق ثقافت یا کچرے سے ہوتا ہے لیکن موزالذکر کے مزاج میں ماں کی گود کی خوشبو کے علاوہ ایک منفرد اور بالغ انداز نظر بھی موجود ہوتا ہے۔ اور وہ پوری قوم کے تہذیبی میلانات کی عکاس بن جاتی ہے۔ اسی لئے مغربی پاکستان میں اردو ہی واحد قومی زبان ہے۔ باقی سب علاقائی زبانیں ہیں۔ چونکہ یہ ہماری اپنی زبانیں ہیں اس لئے ہمیں عزیز بھی ہیں لیکن قومی زبان کا نام اردو ہی کو مل سکتا ہے۔ جو ہر اعتبار سے ہماری تہذیب کی نفیس ترین علامت ہے۔

پاکستان کا بنیادی مسئلہ

ڈاکٹر شوکت سبزواری

پاکستان کے دانشور اس وقت گونا گوں سیاسی، تہذیبی، ادبی، لسانی، مذہبی اور سماجی مسئلوں سے دوچار ہیں۔ پاکستان اس لحاظ سے گویا مسئلوں کا ملک ہے۔ میں سمجھتا ہوں مسئلے سے نظری چرانا خود ایک مسئلہ ہے۔ پاکستان نیا ملک ہے۔ ہر نئے ملک کو مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس لئے مسائل کا وجود، ان کا تنوع یا ان کی کثرت کسی نئے ملک کے لئے مسئلہ نہیں انہیں نظر انداز کرنا یا آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر حل نہ کرنا البتہ مسئلہ ہے۔ قیام پاکستان سے پہلے ہی مسائل تھے لیکن سامنے نہ تھے اس لئے او جھل ہو گئے اب جب سامنے آکھڑے ہوئے ہیں ان سے کیا نا اور بر حل اور حقیقت پسندانہ حل سے کترانا کیا معنی رکھتا ہے۔

مسائل سے کیناے کی وجہ سے جی بھی ہو سکتی ہے کہ ہم میں ایسے لوگ موجود ہیں جو اپنے سر یا اس کے وجود تک کا احساس نہیں کرتے جب تک شدید نزلے یا زکام میں مبتلا نہ ہوں۔ بے پروائی اور لاابالی پن بھی اس کی وجہ ہو سکتی ہے۔ بقول شخصے ہم آم کھاتے ہیں پیر نہیں گئے۔ بے شعوری کا امکان بھی ہے اور کسی قدر زیادہ ہے۔ گویا ہم اس نادان بچے کی طرح ہیں جو مہو کا ہے اور یہ شعور نہیں رکھتا کہ مہو کا ہے۔ میرے خیال میں مسئلے کا صرف احساس کافی نہیں اس کا شعور اور حل کی طرف خصوصی توجہ بھی ہونی چاہیے۔ احساس کے ساتھ ساتھ مسئلے کو سمجھنا اور سمجھ کر اس کا حل نکالنا۔ احساس پیدا کرنا تو دشوار ہے البتہ یہ ممکن ہے کہ چٹان پہنک کر مسائل کا شعور حاصل کیا جائے اس کے بعد حل بھی نکالا جاسکتا ہے۔

پاکستان خود مختار آزاد مستقل ملک ہے۔ آج سے اکیس سال پہلے یہ خود مختار تھانہ مستقل برصغیر ہندوستان کا اٹوٹ انگ یعنی ایک حصہ تھا۔ برصغیر کے مسلمانوں کی بھاری اکثریت

نے کئی سال کی لگاتار جدوجہد کے بعد ہندوستان کے اس ٹوٹ انگ، کو ہندوستان سے کاٹ کر ایک مستقل ملک کی حیثیت دی۔ کیوں؟ اس لئے کہ انہیں کچھ چیزیں عزیز تھیں اور وہ جلتے تھے کہ مسلم اکثریت کے علاقوں کو ہندوستان سے الگ کر کے مملکت پاکستان کی تشکیل نہ کی گئی تو اس متاعِ عزیز کا تحفظ نہ ہو سکے گا اور اس کا بقا ممکن نہ ہو گا۔ متاعِ عزیز کے تحفظ و بقا کے لئے برصغیر کے مسلمانوں نے قیام پاکستان کا مطالبہ کیا، اس کے لئے سرحد کی بازی لگائی، عزت ناموس جان و مال کی قربانی دی۔ سوال یہ ہے کہ یہ متاعِ عزیز جس کے لئے برصغیر کے مسلمانوں نے — اکثریت اور اقلیت کے صوبے کے مسلمانوں نے قربانیاں دے کر آزاد ملک پاکستان بنوایا کیا ہے اور قیام پاکستان کے بعد اگلی کیا حیثیت ہے؟

میں صرف ان دو سوالوں پر بحث کروں گا لیکن دوسرا سوال پہلے لوں گا کہ وہ مختصر بھی ہے اور بنیادی ہونے کی وجہ سے اہم بھی۔ اس کے طے ہو جانے کے بعد پہلے سوال کی سبب نہیں تو بہت سی تفصیلات، تنوعات، شقیں اور ضمنی چیزیں یعنی تفریعات خود بخود طے ہو جاتی ہیں۔

(۲)

ہر ملک اور قوم کی ایک بنیاد ہو کر قیام ہے۔ ایک مرکز، مدار یا محور جس پر قوم اعتماد کرتی ہے، معاشرہ نشرو نما پاتا اور مستقبل کی راہ بنا کر آگے بڑھتا ہے۔ نشو و نما پانے اور آگے بڑھنے کے لئے مرکز یا محور کی ضرورت بھی ہے اور مدار یعنی خطِ میر کی بھی۔ پورا اسی وقت پھیلتا اور نشو و نما پاتا ہے جب اس کی جڑیں زمین میں پیوست ہوں۔ سیاسی پہلے آفاق میں اس وقت آگے بڑھتے ہیں جب ان کا مدار متعین ہوتا ہے۔ پرندے فضائی آسمان میں پرواز کرتے وقت بقول اقبال نشین پر نثریں جملے رکھتے ہیں کہ نامحدود فضا میں گم ہونے نہ پائیں۔

آنکھ طائر کی نشین پر رہی پرواز میں

حرکت کے لئے مرکز درکار ہے مرکز کا تعین نہ ہو تو انتشار رونما ہو گا۔ ملک و قوم کی ترقی کے لئے بھی بنیاد ہونی چاہیے۔ قوم اپنی اصل و بنیاد پر قائم رہ کر ہی آگے بڑھ سکتی اور نئے نئے تجربات کر کے روشن مستقبل بنا سکتی ہے۔

پاکستان اور پاکستانی قوم کی تہذیبی اساس و بنیاد وہ متاع عربیہ ہے جس کے تحفظ کے لئے پاکستان کا قیام عمل میں آیا اور جس کے بقا کے لئے مسلمانوں نے اپنا خون بہایا۔ انسان کی فطرت ہے کہ وہ عزیز شے پر حقیر کتر چیز کو قربان کر دیتا ہے مسلمان نے جس چیز پر اپنی عزت و ناموس اور جان جیسی عزیز متاع کو قربان کیا وہ، وقتی، حقیر اور کم مایہ شے تو نہیں ہو سکتی عزت و ناموس اور جان سے کچھ زیادہ ہی عزیز اور پر مایہ ہوگی اور اسے اصول و اساس کی حیثیت حاصل بھی ہوگی جس سے ہٹنا تو بڑی بات ہے۔ سر مو انحراف کفر و عداوت کے مساوی سمجھا جائے گا۔

نئی آزاد شاہری کا جواز میں مانتا ہوں۔ نئی آزاد منطق کا جواز میری سمجھ میں نہیں آتا بلکہ شک ہم نے پاکستان کے لئے جدوجہد کی۔ لیکن پاکستان کو پاکستان کے لئے نہیں متاع عزیز کے تحفظ اور امن و امان کے لئے تعمیر کیا گیا تاکہ غیروں کی دستبرد سے بچا کر اسے پروان چڑھایا جاسکے جس متاع عزیز کے تحفظ و بقا کے لئے ایک مامن اور جائے پناہ کا مطالبہ کیا گیا تھا۔ اس سے ہمارا ناما کبھی نہیں ٹوٹ سکتا۔ ہمارا ملک نظریاتی ملک ہے ہمیں اپنا نظریہ حیات عزیز ہے۔ ملک ہمارے نظریہ حیات کا مامن اور اس کے تحفظ کا مامن ہے۔ اس لئے ملک عزیز ہے۔ ملک و نظریہ حیات میں جسم و روح کا ورثہ ہے۔ پاکستانی نگرے سے عداوت ملک سے عداوت ہے۔ روح سے لہذا وہ جسم سے وفاداری نہ کبھی ہوئی ہے اور نہ ہو سکتی ہے۔

کسی اصول حیات کو ابدی حیثیت دینے اور اس سے جتنے بہنے کا مطلب نئے تجربات اور نئی ضرورت کی نفی نہیں اصول سے ہم آہنگ رہ کر ترقی کی راہ پر گامزن اور مستقبل کی تعمیر ہے تاکہ انتشار اور بے راہروی سے بچ کر قومی روح اور شخصیت کا تحفظ کیا جاسکے۔

(۳)

اب آئیے پہلے سوال کر لیں اور دیکھیں وہ کون سی عزیز شے ہے جس کے لئے ہم نے قربانیاں دے کر پاکستان بنوایا۔ وہ زمین یا مٹی ہرگز نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اسلامی نظریہ کے مطابق زمین کی حیثیت ثانوی ہے۔ ہم زمین سے زمین کے لئے نہیں اصول اور نظریات کی وجہ سے محبت کرتے ہیں چنانچہ اصول و نظریات کے تحفظ کے لئے ہم نے اکثر زمین کو خرابا دی بھی کہا ہے۔ یہ بات ہرگز

نظر انداز کرنے کے قابل نہیں کہ پاکستان کی تعمیر میں ان لوگوں کا حصہ بھی ہے جن کا غیر مایہ ہندوستان کی مٹی سے اٹھایا گیا اور جنہوں نے پاکستان کی تقدس کے لئے اپنی جنم بھوم کو خیر باد کہا۔ زمین کی کچھ روایات ہوتی ہیں۔ تقریبات اہل دستانیں ہوتی ہیں۔ میں مانتا ہوں کہ ان روایات کی تعمیر میں برصغیر کے مسلمانوں کا حصہ بھی رہا ہے۔ لیکن یہ چیزیں قیام پاکستان کی تحریک نہیں بنیں قیام پاکستان کے بعد ان کے وہ عناصر تو بہر حال قابل احترام رہیں گے جن کی تعمیر میں مسلمانوں کا ہاتھ تھا اور جو مسلمانان برصغیر کی تاریخ کا ایک حصہ ہیں لیکن جن کی تعمیر اجنبی غیر اسلامی عناصر سے ہوتی ہے جو مسلمانان ہند کی تاریخ کا حصہ نہیں رہے ان پر فخر کرنے یا پاکستانی روح اور تاریخ کا جز بننے کے معنی میری سمجھ میں نہیں آتے۔ یہ عناصر اجنبی بھی ہیں اور پاکستانی روح اور مزاج کے منافی بھی۔ مجھے یقین ہے کہ یہ ہماری اپنی صحت میں اپنی روح اور مزاج کے مطابق ترقی میں ہمیشہ رکاوٹ بنے رہیں گے۔ تاریخی تسلسل کے لئے آثار کے طور پر انہیں قومی رکھا جاسکتا ہے۔ ان کے احترام اور سرمایہ اختیار قرار دینے پر امراد مضر صحت فدا پر اصرار کے مساوی سمجھا جائے گا۔

مسلمان ہندوستان آئے تو اپنے ساتھ کچھ قدیم روایات بھی لائے۔ ان کے سوچنے کا انداز ملک کے اصل باشندوں کے انداز سے مختلف تھا۔ مسلمانوں نے اپنی دنیا الگ بسائی لیکن مول فعل و انفعالات کے مطابق ملک کے باشندوں سے انہوں نے اثر لیا اور کسی حد تک ان کو متاثر بھی کیا اس طرح برصغیر میں ایک ملی جلی تہذیب وجود میں آئی۔ ۱۸۵۷ء کے بعد خاص اسباب کی بنا پر جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ ہندوؤں نے ملی جلی تہذیب کے اسلامی عناصر کو چن چن کر الگ کرنا شروع کیا اور مسلمانوں کو گویا یہ احساس دلایا کہ وہ ہندوستان میں مل جل کر رہنے کے باوجود اجنبی ہیں۔ اس احساس نے مسلمانوں کی آنکھیں کھولیں۔ وہ یہ سمجھنے پر مجبور ہوئے کہ ہندوؤں کے ساتھ رہ کر اپنے طرز زندگی نہیں گزار سکتے اور نہ اپنے قومی مزاج کے مطابق تہذیب کی تعمیر میں کوئی اہم کردار ادا کر سکتے ہیں۔ اس لئے انہوں نے اپنی قومی شخصیت کے بقا اور تہذیبی ہدایت کے نشرو نما کے لئے الگ آزاد ملک کا مطالبہ کیا۔

قومی شخصیت کی تعمیر میں یوں تو عقیدہ و عمل، فکر و فن، آداب و اقدار و رسوم و روایات

سبھی کا حصہ ہے لیکن اسلام اور اردو زبان کی زیادہ اہمیت ہے کہ اس سلسلے میں انہیں اساسی حیثیت حاصل ہے۔ مسلمانان برصغیر کی زندگی کے ہر شعبے پر اسلام کی چھاپ ہے۔ اسلام نے اس وسیع علاقے کے بسنے والے مسلمانوں کو رشتہ اتحاد میں منسلک رکھا تسبیح کے دانوں کی طرح بکھرنے نہیں دیا۔ مسلمان خاص خاص علاقوں میں محدود ہونے اور مقامی اثرات قبول کرنے کے باوجود ایک دوسرے سے بکھڑنے نہیں پائے۔ اردو بکھڑے ہوئے مسلمانوں کو گلے ملائی اور کچنچ کچنچ کر ایک دوسرے کے قریب لاتی رہی۔ مختلف زبانیں بولنے والے مسلمان ایک دوسرے سے ملتے تو اردو کو ترجمان بنا کر بات چیت کرتے، اپنی کہتے دوسرے کی سنتے اردو ان کی تہذیبی زبان بھی تھی جس میں ہر علاقے کے رہنے والے شروشاہری کرتے اور اپنے خیالات و جذبات کا اظہار کرتے تھے۔ شاید اس لئے اردو خاص طور سے ادب میں آئی۔ ہندوؤں نے اردو کو مات دینے کے لئے عربی و فارسی الفاظ کی جگہ ٹھیک سنگرت لفظ بٹھائے اور دیوناگری حروف کا جامہ پہنا کر بالکل نئی معنوی زبان ہندی بنا کر گھڑی کر دی جس نے اردو کو نکال باہر کیا۔ مسلمانوں نے اپنی تہذیب کے دو بڑے مظاہر یعنی اسلام اور اردو کو بچانے کے لئے آزاد مملکت کے قیام کا مطالبہ کیا تھا اس لئے اسلام اور اردو دو چیزیں اور صرف دو چیزیں متعلق عزیز قرار پائیں۔

(۴)

اسلام اور اردو کو عزیز رکھنے یا متاع عزیز قرار دینے کا مطلب یعنی لوگ شاید یہ جانتے ہیں کہ ان کے علاوہ کوئی چیز اس قابل نہیں کہ اسے عزیز رکھا جائے۔ یہ درست نہیں۔ ہمیں اپنی تاریخ بھی عزیز ہے۔ اپنی روایات بھی عزیز ہیں۔ اپنی ریت اور اپنے گیت بھی، کھیل کود، میلے، شیطیلے، تقریبات اور شاید ناچ و گھگھ بھی عزیز ہیں۔ لیکن کب؟ جب یہ پرانے نہ ہوں اپنے ہوں ان پر ہماری تہذیب کی چھاپ ہو۔ ہمارے خون کا رنگ اور رس، کاملا یہ ہو۔ ہم نے اسلام کے تحفظ و بقا کے لئے پاکستان کی جنگ لڑی تھی۔ ان مظاہر کے دوا دار ہم کچھ ہو سکتے ہیں جو اسلام اور اس کی تہذیبی روح کے منافی ہیں جن کے اثر سے بچنے کے لئے ہم نے پاکستان

کا مطالبہ کیا تھا۔ اگر ہم نے رواداری سے کام لیا تو پاکستان کا قیام بے معنی ہو کر رہ جائے گا اور ہماری ساری قربانیاں رائیگاں جائیں گی۔ ہمیں اس کا احساس نہ ہو دوسرے مفروضے سے کریں گے اور شاید زبان سے کہیں گے کہ مسلمان دانشوروں نے اسلام اور اسلامی تہذیب کا نعرہ حوام کو مزید دینے کے لئے لگایا تھا۔ اس نعرے میں غلوں کی جھلک نہ تھی وہ اپنا اوسیدہ کارنا چاہتے تھے۔

پاکستان کی علاقائی زبانیں بھی ہمیں پیاری ہیں۔ اردو اس لئے پیاری ہے کہ وہ ہمارے اتحاد کی علامت، ملاپ کی ضامن، پاکستانی کلچر کی روح اور ترجمان ہے۔ اس نے ہمیں متحد رکھا اور یحقاتی و یک رنگی کا احساس دلا کہ مشترک وطن پاکستان کے لئے بڑی سے بڑی قربانی پر آمادہ کیا۔ علاقائی زبانیں اس لئے عزیز ہیں کہ ہمارے وطن عزیز کی زبانیں ہیں جن کی تعمیر میں ہمارے عزیز وطنی جماعتوں نے حصہ لیا ہے۔ ان میں ہمارے جماعتوں کے جذبات، احساسات اور خیالات کے خزانے محفوظ ہیں۔ یہ زبانیں اسلامی تہذیب کی آئینہ دار صحیح پاکستانی فکر کی ترجمان ہیں۔ ان کی ترقی کی راہ اسلامی تہذیب اور پاکستانی فکر کی راہ ہے۔

اسلام نام ہے عقائد و اعمال کے مجموعے کا لیکن اس کا تہذیبی پہلو بھی ہے۔ یہ غلط ہے کہ اسلام کی ایک سے زیادہ شکلیں ہیں اور مختلف اسلامی ملکوں میں اس کی تشکیل مختلف طریقوں سے ہوئی۔ ایرانی اسلام پاکستانی اسلام سے اور پاکستانی اسلام ترکی اسلام سے مختلف ہے۔ عقائد و اعمال کی حد تک اسلام کی صرف ایک شکل ہے اور یہی ایک شکل تمام اسلامی ملکوں میں رائج ہے۔ بعض مسائل میں البتہ متغیر بہت اختلاف ہے۔ لیکن اس کا تعلق ملک یا علاقے سے نہیں تفسیر و تعبیر سے ہے۔ یہ علاقائی نہیں جماعتی اختلاف ہے جو ایک ملک کے ممالوں میں بھی دیکھا گیا ہے۔ دراصل اختلاف اسلام میں نہیں تہذیبوں میں ہے جو مختلف اسلامی تعلیمات اور گونا گوں ملکی حالات و روایات کے زیر اثر وجود میں آئیں۔ ہر ملک کے حالات و دوسرے مختلف تھے اور اسلام کے اصولوں میں لچک پائی جاتی تھی۔ ہر ملک میں اس کے مخصوص حالات، عادات، آداب و اطوار کے مطابق اسلامی روح سے ہم آہنگ رہتے ہوئے اسلام پر عمل کیا گیا۔ اس لئے بھانت بھانت کی زبانوں کی طرح رنگ رنگ تہذیبیں وجود میں

آئیں — یہ تہذیبیں اسلام کے زیر سایہ وجود میں آئی تھیں۔ ان پر اسلامی روح کی چھاپ تھی۔ اس لئے اختلاف، رنگارنگی اور تنوع کے باوجود سب اسلامی کہلائیں۔ اسلام نے انہیں بنظر استحسان دیکھا اور قرآن نے زبانوں اور رنگوں کے اختلاف کو نعمت قرار دیا۔

(۵)

اس میں شک نہیں کہ پاکستان ایک خاص جغرافیائی علاقے کا نام ہے۔ تقسیم سے پہلے اس علاقے میں مسلمانوں کی اکثریت تھی۔ مسلمان تعداد میں دوسروں سے زیادہ تھے۔ اکثریت اتحاد کا اصول ہرگز نہیں بنی جیسا کہ بعض دانشور باور کرانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اکثریت کی بنیاد پر ہوا ہوا مسلم اکثریت کے صوبے پاکستان میں شامل کئے گئے اور اقلیت کے ہندوستان میں۔ اکثریت تقسیم کا اصول ہے اتحاد کا اصول اسلامی تہذیب ہے جو تقسیم سے پہلے ملک کے ان علاقوں میں پڑاں چڑھی جہاں مسلمان آباد تھے۔ اس تہذیب نے ملک کے گوشے گوشے میں بکھرے ہوئے مسلمانوں کو متحد رکھا اور انہیں اعتماد کا احساس دلا کہ مشترک وطن کے مطالبے پر آمادہ کیا۔ اتحاد کی بنیاد نہ ہوتی تو پاکستان کا قیام عمل میں نہ آتا۔ اب اس اتحاد کی بنیاد کو زندہ رکھنے اور موثر و مستحکم بنانے کی ضرورت ہے۔

تحریک پاکستان کے پس منظر اور تاریخ کو نظر انداز کرنے یا جھٹلانے کے بعد ہی یہ کہا جاسکتا ہے کہ پاکستان ایک جد ہے روح ہے جس میں ابھی روح چھوٹتی ہے۔ میں کہتا ہوں پاکستان کی روح اسلامی تہذیب ہے (اس میں اردو بھی شامل ہے) جس نے مسلمانوں کو قیام پاکستان پر ابھارا اگر پاکستان کی یہ روح نہ ہوتی تو پاکستان کی تحریک کو زندہ اور توانا نہ دکھا جاسکتا۔ جو مسلمان پاکستان کی جغرافیائی حدود سے باہر تھے اور پاکستان کی تاریخ کو جھٹلانے والوں کے بقول پاکستان کے جد ہے جان سے ان کا تعلق نہ تھا وہ ہرگز بے جان جسم کے لئے اپنا خون نہ بہاتے اور اپنی جانیں دے کر ان دانشوروں کو یہ موقع نہ دیتے کہ پاکستان کے جسم میں دہی روح چھروا دل کر دی جائے جس سے مشکل نجات ملی ہے۔ پاکستان تاریخی اتفاق نہیں برصغیر کے مسلمانوں کی ساہا سال کی جدوجہد اور بے مثال قربانی کا نتیجہ ہے۔

پاکستان کی روح مشترک اسلامی تہذیب و روایت اس وقت بھی موجود تھی جب پاکستان کا نعرہ بلند کیا گیا اور آج بھی ہے لیکن کمزور اور نحیف و زار۔ پاکستان کی زندگی اس روح سے ہے وہ لوگ نادان دشمن ہیں جو کسی وقتی مقامی جذبے یا ذاتی منفعت یا مخفی عداوت کے زیر اثر پاکستان کی اس روح کو کھیل کر مملکت خداداد پاکستان کو چھوٹے چھوٹے بے جان یا نیم مردہ جغرافیائی علاقوں میں تقسیم کرنا چاہتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ہم آگے بڑھ رہے ہیں۔ یہ آگے بڑھنا نہیں اٹنے یا ٹوں پیچھے کی طرف جانا ہے اسلام تہ جاہلیت کی طرف، ظلم سے جہالت کی طرف اور دشمنی سے تاریکی کی طرف ع۔۔

ہے ہیں کہ اند کہ بریدی و با کہ پیوستی

اس کا سب سے بڑا ثبوت ان حضرات کی تدار اردو دشمنی ہے جس کا اکثر یہ مظاہرہ کرتے رہتے ہیں۔ ہماری بدقسمتی سے ہمارے بعض ”دانا دوست“ بھی دوستی کے پردے میں کبھی کبھی ان کے ساتھ چھلکتے ہیں اور ان سے وادیاں لے لے کر کہنے لگتے ہیں کہ اردو کو کسی سہارے کی ضرورت نہیں یہ اپنی کشتی اور قوت سے ہندوستان میں پھیلی تھی۔ اگر وہ یہ کہیں کہ آج بھی اردو اپنی قوت سے ہندوستان میں پھیل رہی ہے تو انہیں کون ٹوک سکتا ہے۔ یہ ابھی باتیں کرنے کے عادی ہیں اچھی باتیں کر کے اپنا دل بہلا لیتے ہیں۔ وادیاں مل جاتی ہیں۔ سہارے کے معنی اگر بیساکھی ہیں تو میں مانتا ہوں اردو کو بیساکھی کی ضرورت نہیں۔ اس میں زندہ رہنے کی قوت اور ترقی کرنے کی بے پناہ صلاحیت ہے، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ زبان سرپرستی سے بڑھتی اور ترقی کرتی ہے اگر اے دبا یا جائے اور مٹانے کی کوشش کی جائے تو آسانی سے مٹ بھی جاتی ہے۔ اسپین کی مثال ہمارے سامنے ہے جہاں کسی زمانے میں عربی کا سکہ چلتا تھا آج اس کا نشان تک نہیں ملتا۔ دوسری مثال چیکو سلاواکیہ کی ہے۔ ۱۹۴۵ء سے پہلے یہاں جرمن کا راج تھا اس کی آبادی کا تقریباً پانچواں حصہ جرمنی الاصل تھا اور جرمن زبان بولتا تھا ۱۹۴۵ء میں جرمن قوم کی شکست کے بعد جرمن زبان کو بھی شکست کا منہ دیکھنا پڑا اور بیک بینی دو گوش اس عظیم زبان کو نکال باہر کر دیا گیا۔

عدالت میں بدستور انگریزی رائج رہی، فوج میں انگریزی کا سکہ چلتا رہا، اسکولوں اور

کالچوں میں، اشتہاروں اور دعوت ناموں میں، گلیوں اور بازاروں میں سرچر انگریزی کا راج رہا۔
 بھگہ تو پہلے ہی شریک غالب بنائی جا چکی ہے۔ علاقائی زبانوں کو بھی اردو کے مقابل لایا گیا تو اردو
 کی کشتن کیا کام دیگی اور اس کی صلاحیت کس کام آئے گی۔

(۶)

اردو کے بارے میں جو کہا جا رہا ہے اور جس انداز سے کہا جا رہا ہے اس سے کہنے والوں
 کی بے خبری، سادگی اور معمول بن تو ظاہر ہی ہے ان کی نیت پر بھی شک گزرتا ہے اردو تقسیم
 سے پہلے پورے ہندوستان کی مشترک زبان تھی۔ اسے پاکستان کے ایک صوبے کی مشترک زبان
 مٹھا کر کہا جاتا ہے کہ نئی ضرورتوں کی تکمیل کے لئے اسے بدلنا ہو گا۔ ورنہ یہ زبان ہمیشہ کے لئے سنسکرت
 بن کر رہ جائے گی

اردو برصغیر پاک ہند کے مسلمانوں کی عام ثقافتی زبان ہی نہ تھی۔ جیسا کہ ڈاکٹر چوہدری
 فرماتے ہیں:-

”اردو بہار، مشرقی یوپی، پنجاب، بنگال، آسام، اڑیسہ، مہاراشٹر
 گجرات، سندھ اور جنوبی ہند کے درادڑ بولنے والے مسلمانوں کے لئے یکساں
 طور پر ایک بڑی ثقافتی زبان GREAT CULTURAL LANGUAGE
 کی حیثیت رکھتی ہے (انڈو آریں اینڈ ہندی، طبع اول، ص ۱۲۸)
 ملک کی مشترک بول چال کی زبان بھی تھی اور ملک کے ایک گوشے سے دوسرے گوشے
 تک بولی اور سمجھی جاتی تھی۔ چڑھی لکھتے ہیں۔

”ہندوستانی ایک طرف افغانستان سے برما اور جمالیہ سے دکن تک دوسری
 طرف کراچی و پٹنہ اور سے دبرو گڑھ اور چائنگام تک اور سری نگر و بدری نامہ
 سے حیدرآباد تک اور تک بولی اور سمجھی جاتی ہے۔“

(انڈو آریں اینڈ ہندی، طبع اول، ص ۱۳۰)

اردو کا سنسکرت سے تعلق نہیں بنگلہ کا البتہ اس سے بہت گہرا قریبی رشتہ ہے سندھی پنجابی

وغیرہ علاقائی زبانوں کی طرح اردو نے بول چال کی عوامی زبان پر اکرت کی کوکھ سے جنم لیا۔ عربی، فارسی، ترکی کی گود میں، پرورش پائی۔ میں اپنی کتابوں میں اس پر تفصیل سے بحث کر چکا ہوں میرے قول پر اعتماد نہ ہو تو غیر مسلم عالموں کے اقوال کو سرمہ بصیرت بنایا جاسکتا ہے۔ آرائیں شکلا لکھتے ہیں۔

”اردو کی جڑیں عربی فارسی کی زمین میں پیوست ہیں اور وہ ایک مختلف تہذیب (اسلامی تہذیب) کے اخبار کا آلہ ہے۔“ (آل انڈیا ریڈیو کی پالیسی ص ۹۴)

اردو اور پشتو کو نکال کر سرشکلا نے غیر منقسم ہندوستان کی تمام چھوٹی بڑی زبانوں کو سنسکرت سے متاثر اور ان کی پروردہ بنایا ہے۔

”اردو اور پشتو کے سوا ہندوستان کی تمام صوبائی زبانوں نے سنسکرت کی تہذیبیں فضا میں نشوونما پایا ہے۔“ (ایضاً، ص ۱۱۰)

ڈاکٹر چرچی زبانوں کے بہت بڑے پارک ہیں۔ وہ سنسکرت سے اردو کی بے تعلقی کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”وہ ہندوستانی زبان (اردو) جس میں سنسکرت کے ساتھ مرد جہری ہوتی گئی ہے۔ ہندوستانی کی دوسری آریائی زبانوں پر بھی اثر انداز ہو سکتی ہے (انڈو آریئن اینڈ ہندی، طبع اول ص ۲۲۶)

چرچی کو اردو سے شکایت ہے کہ اس نے سنسکرت سے مرد جہری کا برتاؤ دیکھا اور اس کا دامن جنگ دیا لیکن ہمارے دانشور ہیں کہ اسے سنسکرت بن جانے کا طعنہ دیئے جا رہے ہیں۔

زادہ تنگ نظر نے مجھے کافر جانا

اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلمان ہوں میں

نئی ضرورتیں کیا ہیں اور ان کے مطابق اردو میں تبدیلی کس ذخیرے سے ہوگی یہ امر ہنوز وضاحت طلب ہے اگر انگریزی ذخیرہ مراد ہے تو کیا میں پوچھ سکتا ہوں کہ انگریزی میں یہ ذخیرہ کہاں سے آیا؟ انگریزی، لاطینی یونانی جیسی مردہ کلاسیکی زبان سے استفادہ کر سکتی ہے اردو عربی

جیسی زندہ اور ترقی یافتہ کلاسیکی زبان سے استفادہ کیوں نہیں کر سکتی جب کہ عربی سے استفادہ اس کی روح اور روایت میں ہے۔

(۷)

اس میں شک نہیں کہ زبان کی زندگی منور ہے۔ زبان کبھی ایک حالت پر نہیں رہتی بلکہ بدلتی رہتی ہے۔ اردو زندہ زبان ہے۔ بدلتے ہوئے حالات کے مطابق آگے بڑھنے اور ترقی کی راہ پر پڑنے سے وہ کبھی نہیں ہچکچاتی، اپنی بنائی ہوئی راہ پر برابر چلتی رہی۔ بعض اہل علم نے اردو کی ترقی پسندی اور اپنی فطرت کے مطابق آگے بڑھنے کی روش کو سراہتے ہوئے مکھڑے کہ اردو آدرشی زبان ہے۔ مستقبل قریب میں ملک کی دوسری زبانیں اسے اساس دیا ر بنا کر ترقی کریں گی۔ جمہوریہ کو بڑھتی فرماتے ہیں۔

”ہندوستان میں جو زبانیں رائج ہیں۔ ہندی ہندوستانی (اردو) ان میں سب سے زیادہ مناسب ہے۔ مسلمانوں کی عنایت سے وہ برصغیر کے چبے چبے پر پھیل چکا ہے۔ اس سے قیاس کیا جاتا ہے کہ مستقبل قریب میں سارے ہندوستان کی بولیاں اس زبان کو بنیاد بنا کر ہی متحد رہ سکیں گی“ (اچر پر بندہ، ۱۹۰۶ء)

۱۸۹۷ء میں ایک بنگالی ہندو عالم جو زبان کے مسئلوں کو جانتا تھا اردو کے اٹھان کو دیکھ کر پیش گوئی کرتا ہے کہ یہ زبان قومی اتحاد کی بنیاد ہوگی۔ دوسری زبانیں اس کے نقش قدم پر چلیں گی آج قیام پاکستان کے اکیس سال بعد اردو کے نام لیا اردو کو دوسروں کے نقش قدم پر چلنے کا مشورہ دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اردو نے اپنے رسم الخط کو نہ بدلا اور اپنے ڈھانچے یعنی صرف و نحو میں تبدیلی نہ کی تو وہ ماضی کے غاروں میں گم ہو جائے گی۔

میں ان مشورہ دینے والوں کو کیا کہوں۔ جب میں دیکھتا ہوں کہ ان کے ذہن صاف نہیں یہ زبان کے مسئلوں سے دلچسپی نہیں رکھتے تو مجھے دکھ ہوتا ہے۔ یہ نہیں جانتے کہ صرف کیا چیز ہے اور اس میں تبدیلی کے کیا معنی ہیں؟ کیا زبان کے ڈھانچے کو بدلا جاسکتا ہے، کیا اس میں انسان کے شعوری عمل کا دخل ہے۔ انسان کی طرح زبان کی بھی تاریخ ہے۔ جس کے سامنے ہم سب

کو سہجکا نا پڑتا ہے۔

زبانیں پیچیدگی سے سادگی کی طرف مائل رہی ہیں۔ یہ زبانوں کا رجحان ہی نہیں ان کی تاریخ بھی ہے۔ اردو کسی زمانے میں تعریفی اور کسی قدر پیچیدہ زبان تھی اب وہ تخیلی دور میں ہے اور پاکستان کی قریب قریب تمام زبانوں سے زیادہ آسان اور رواں دواں ہے اخذ و استفادہ اس کی فطرت ہے۔ داستان زبان، اردو میں اردو کے مزاج پر بحث کرتے ہوئے ہیں نے اردو کے اس رجحان و فطرت کا کسی قدر تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ اس وقت میں اس سے زیادہ کچھ نہ کہہ سکوں گا کہ اردو نے اب تک ارتقا کا ساتھ دیا ہے آئندہ بھی ساتھ دے گی لیکن اپنے مزاج قومی میلان اور قانون فطرت کے مطابق۔ یہ بڑی جان دار باصلاحیت زبان ہے۔ کوئی جان دار صالح زبان ماضی کے غاروں میں گم نہیں ہوتی۔ کم سے کم اردو کا یہ مقدر نہیں۔ اردو ارتقاء سے نہیں گھبراتی۔ اردو کو فطرت سے خطرہ نہیں۔ اور نہ مقدر کا ڈر ہے اس شاہباز کی طرح جو قیمتی سے ایک بڑھیا کے ہتھے پڑا گیا تھا اس کی مڑی ہوئی چونچ اور پنجوں کو دیکھ کر ترس کھایا کہ یہ دانہ کس طرح چلے گا اور کس طرح بیٹھے گا اور ہمدردی کرتے ہوئے اس کی چونچ بھی کاٹ دی اور پنچے بھی تراش دیئے۔ اردو کو اگر خوف ہے تو اپنی تقدیر بنانے والوں اور ہمدردوں سے کہ کہیں وہ اس کا علیہ نہ لگاڑ دیں۔ بخشو بی بی چوہا لند ڈرا ہی اچھا۔

اردو رسم الخط میں بھی کیڑے نکلے جا رہے ہیں۔ ان پر نئی کتابوں میں سیر حاصل بخشی ہو ہو چکی ہیں سان کا اعلیٰ بے افادہ ہو گا۔ صرف اتنا عرض کروں گا کہ جو حضرات اپنے تئیں ترقی پسند گردان کر مستقبل کا ذکر کرتے اور عادی تکنیکی علوم و فنون کا نام لے کر آئندہ دور کی زندگی کو دلچسپی ہوئی نظروں سے دیکھتے ہیں انہیں فرسودہ بنیادوں پر مبنی ایرادات زیب نہیں دیتے یہ علم اصوات (PHONETICS) کا دور نہیں۔ صوتیات (PHONETICS) کا دور ہے۔ اس میں صرف کی آواز نہیں دیکھی جاتی اس کا عمل (FUNCTION) دیکھا جاتا ہے مثلاً نہہ الصوت آوازوں کی کیا ضرورت ہے اور ان کی علامات کیوں ضروری ہیں؟ اس سلسلے میں اپنے طویل مقالے نظام اصوات و علامات کا حوالہ دے کر دریافت کرنا چاہوں گا کہ کیا نقائص لاطینی رسم الخط میں موجود نہیں؟ ہیں اور یقیناً ہیں۔ لاطینی رسم الخط میں دو طرح کے نقائص ہیں

دو حرفوں یا دو سے زیادہ حرفوں کی ایک آواز بھی ہے۔ اور ایک حرف کی دو یا اس سے زیادہ آوازیں بھی۔ لاطینی رسم الخط علم اصوات پر مبنی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس میں حرف و صورت کا رشتہ متعین نہیں۔ اسے اختیار کرنے کا مشورہ مغرب سے مرغوب ہونے کی بنا پر دیا جاتا ہے۔ تو رسم الخط ہی کیوں اختیار کیا جائے انگریزی کو کیوں نہ اپنایا جائے۔ انگریزی اپنائی جاسکتی ہے اور لاطینی رسم الخط اختیار کیا جاسکتا ہے تو دیوناگری اور ہندی کو بھی اختیار کیا جاسکتا تھا۔ پاکستان کے قیام سے فائدہ !

ان حضرات نے کبھی اس امر پر بھی غور کیا کہ پاکستان کی دو قومی زبانیں دو قسم کے حروف میں لکھی جا رہی ہیں جس کی دنیا میں کوئی مثال نہیں۔ اردو کو لاطینی حروف میں لکھا گیا۔ باقی ملاقاتی زبانیں بدستور عربی حروف میں لکھی جاتی رہیں تو پاکستان تین حروف یعنی رسم الخط و الہامک ہوگا اور دنیا میں زبان و حروف کی حد تک پاکستان کو بے مثال اور عجیب و غریب ملک کے طور پر پیش کیا جائے گا۔

رسم الخط زبان کا لباس نہیں جسے موسم اور ضرورت کے لحاظ سے بدل لیا جائے۔ ڈاکٹر جی کے نغفوں میں رسم الخط (SCRIPT) زبان کی روح (SPIRIT) اور اس کی زندگی ہے۔ رسم الخط کو بدلنا زبان کا آواگون ہے۔ مغرب زدگی کے شوق میں ہم اپنا حلیہ لگاڑنا نہیں چاہتے۔ پرائے شگون میں ناک لٹوانا ہمیں پسند نہیں۔ ہم پاکستانی رہنا چاہتے ہیں اور پاکستانی رہیں گے۔ مغرب کی تقلید ہمارے لئے بھی معزز ہے اور ہماری قومی شخصیت کے لئے بھی۔ ہم اپنی قومی شخصیت برقرار رکھ کر ہی علم و ہنر سے مستفید ہو سکتے ہیں۔ اقبال نے کیا خوب کہا تھا۔

اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سرد آدم ہے ضمیر کن فکاں ہے زندگی

اُردو اور پاکستانی زبانیں

ڈاکٹر فریمان فتح پوری

زبان انسان کی سماجی اور معاشرتی ضرورتوں کی اینٹ ہے۔ ہر زبان اپنی ارتقائی منزل میں سماجی زندگی ہی کے سہارے طے کرتی ہے۔ اور اس کے زیر اثر اس کی صورت اور معنی میں تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں۔ کسی زبان کے عروج و زوال کی داستان کو دراصل کسی قوم کے عروج و زوال کی تاریخ سمجھنا چاہیے۔ بات یہ ہے کہ زبان ہی اپنے بولنے والوں کی طرح اپنے سماجی محرکات و عوامل کی پابند ہوتی ہے علاوہ ازیں جس طرح افراد یا کسی قوم اور ملک کے لئے ضروری ہے کہ وہ نہ صرف اپنے ہمسایہ ملکوں یا قوموں سے بلکہ دور دراز کے ملکوں اور قوموں سے بھی زیادہ سے زیادہ تعلقات و روابط قائم کرے، بالکل اسی طرح کسی زندہ رہنے والی زبان کے لئے بھی ضروری ہے کہ دوسری زبانوں سے اس کا ربط و ضبط برقرار رہے اور ایک دوسرے سے اخذ و استفادہ اور ترجمے کی راہیں کھلا رہتی ہیں۔ اس کے بغیر نہ کوئی قوم بین الاقوامی مسائل میں اپنا کردار ادا کر سکتی ہے اور نہ کوئی زبان بیکار ہے اس لئے زبانوں کا ایک دوسرے سے استفادہ کرنا ناگزیر ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ دنیا کی ترقی سے ترقی یافتہ زبان بھی اس بات کا دعویٰ نہیں کر سکتی کہ وہ دوسری زبانوں کے اثرات یا الفاظ سے بیکر خالی ہے۔ اردو زبان بھی اس قانونِ فلکست سے مستثنیٰ نہیں ہے بلکہ اس کی تو بنیاد ہی آس پاس کی مختلف زبانوں یعنی پنجابی، خروشتی، سندھی، بلوچی اور سرائیکی وغیرہ کے اشتراک پر رکھی گئی ہے۔ بعد میں اس نے عربی، فارسی، انگریزی اور ترکی کے بھی بے شمار الفاظ اپنے اندر جذب کر لئے اور آج وہ اپنے مزاج اور اپنی ساخت کے لحاظ سے زبانوں کی ایک ایسی انجمن ہے۔ جس میں شرکت کے دروازے ہر زبان کے الفاظ پر کھلیاں کھلے ہوئے ہیں۔ خاص طور پر پاکستانیوں کے لئے اردو کی سبھا ایک ایسی سبھا ہے جس میں ہر علاقے کے بول صاف چہان میں آجاتے ہیں۔ اور ہر

شخص کی طور پر نہ سہی جزوی طور پر سہی یہ مزور محسوس کرنے لگتا ہے کہ اردو کا غیر جس سالے سے تیار ہوا ہے اس میں بعض اجزا اس علاقے کے بھی شامل ہیں۔ جزو اور کل کا یہ تعلق معمولی نہیں غیر معمولی ہے۔

اردو اور علاقائی زبانوں کا رشتہ دراصل ایک ہی خون، ایک رنگ و نسل، ایک ہی زمین ایک انداز فکر اور ایک ہی طرز ادا کا رشتہ ہے۔ دورِ حاضر سے لے کر قدیم تر زمانے تک سراغ لگاتے چلے جائے۔ یہ رشتے پوری طرح واضح ہوتے چلے جائیں گے صاف اندازہ ہو جائے گا کہ اردو اور علاقائی زبانیں ایک دوسرے کی حریف و قریب نہیں بلکہ عزیز و رفیق ہیں۔ یہ بھی صحیح نہیں کہ ان میں ماں بیٹی کا رشتہ ہے کہ نہ تو اردو نے کسی علاقائی زبان کے پیٹ سے جنم لیا ہے۔ اور نہ کوئی علاقائی زبان اس کے لبوں سے پیدا ہوئی ہے۔ لسانی نقطہ نظر سے ایسا ممکن بھی نہیں ہے۔ زبان سے زبان جنم نہیں لیتی۔ بلکہ سماجی، علاقائی اور معاشرتی مزوروں سے کبھی ایک اور کبھی بہ یک وقت کئی زبانیں وجود میں آ جاتی ہیں۔ پاکستانی علاقائی زبانیں ایک ہی ماں کی بیٹیاں ہیں۔ ایک ہی قوم کے ماحول میں انہوں نے یکے بعد دیگرے جنم لیا ہے اور ایک ہی قسم کی فضا میں پروان چڑھی ہیں ان میں جو شبہات اور مماثلت نظر آتی ہے۔ وہ اسی خاص رشتے کے سبب ہے۔ اردو کے بارے میں ایک غلط فہمی کو بہت ہوا دی گئی ہے۔ وہ یہ کہ اردو کا رشتہ مقامی یا علاقائی زبانوں سے اتنا استوار نہیں جتنا کہ بعض بیرونی زبانوں سے ہے۔ یہ بات کسی نقطہ نظر سے بھی صحیح نہیں ہے۔ اردو کا صوتی نظام اس کے جملوں کی ساخت، قواعد کے مختصر اصول اور بول چال کا لب و لہجہ، سب پر مقامی اثرات کا غلبہ ہے اردو کے بعض علمی اور ادبی حصوں پر یقیناً فارسی اور عربی کا گہرا اثر ہے۔ لیکن اس اثر و تاثیر کا تعلق اردو زبان کے مزاج یا باطن سے نہیں بلکہ اس کی اوپری سطح سے ہے۔ اردو شاعری نے وزن، بحر اور بعض اصناف سخن یقیناً عربی فارسی سے لی ہیں۔ لیکن اپنے اثر، لب و لہجہ اور موضوع کے اعتبار سے اردو کا رنگ و آہنگ عربی فارسی سے بہت الگ رہا ہے حتیٰ کہ اس علاقے میں عربی و فارسی میں بھی جو کچھ لکھا گیا ہے اسے بھی سبک ہندی کا نام دیا گیا ہے، ایسی صورت میں یہ کہنا کہ اردو پر عربی و فارسی کے اثرات، مقامی زبانوں کے اثرات سے قوی تر ہیں صحیح

نہیں ہے۔ اردو زبان کا مزاج شروع ہی سے مقامی یا دیسی لاہ ہے اس نے عربی، فارسی، ترکی اور انگریزی سب سے حسب ضرورت فائدہ اٹھایا ہے ادباً برکی زبانوں کے بے شمار الفاظ اپنے اندر جذب کر لئے ہیں۔ لیکن یہ انجذاب، کیفیت کے اعتبار سے ہمیشہ ملاقائی یا مقامی زبانوں سے متاثر رہا ہے۔

اس سلسلے میں ایک ادبیات قابل توجہ ہے کہ اردو میں جو الفاظ دوسری زبانوں سے آئے ہیں وہ صرف اسماء تک محدود ہیں۔ ایک وقت تھا کہ مختلف علوم و فنون کے بہت سے اسماء عربی، فارسی سے لئے گئے تھے۔ آج ریڈیو، ٹی۔ وی، ہوائی جہاز اور دوسری مشینوں کے توسط سے بے شمار الفاظ انگریزی سے آگئے ہیں ان الفاظ سے صرف پڑھے لکھے لوگ ہی نہیں بلکہ ایک معمولی کنیک بلکہ مینیکل اداروں کا مزدور بھی خوب واقف ہے لیکن جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ اردو میں ذیل الفاظ کا یہ سلسلہ صرف اسماء تک محدود رہا ہے، دوسرے قسم کے الفاظ یعنی فعل و حرف (VERB PREPOSITION) وغیرہ سارے کے سارے مقامی ہیں۔

اسما کے سلسلے میں بھی ایک وضاحت ضروری ہے کہ عربی و فارسی کے جو الفاظ مستعمل ہیں ان میں بھی بیشتر کا تعلق مخصوص سطح کی علمی اور ادبی زبان سے ہے روزمرہ کی گفتگو میں خواہ اس گفتگو کا تعلق عام آدمیوں سے ہو یا خاص سے زیادہ تر مقامی الفاظ ہی استعمال ہوتے ہیں مثال کے طور پر شک، اٹھت، چشم، گوش اور دست کے الفاظ ہی کو لیجئے یہ فارسی سے آئے ہیں اور اردو میں مستعمل ہیں۔ لیکن اُنی کا معرٹ صرف علمی و ادبی زبان میں ہوتا ہے۔ روزمرہ کی بات چیت میں عوام و خواص سب شکم کی جگہ پیٹ، انگشت کی جگہ انگلی، چشم کی بجائے آنکھ اور گوش کی بجائے کان۔ اور دست کے بجائے ہاتھ کے الفاظ کا استعمال کرتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ اس قسم کے الفاظ اردو میں مفرد بولے جاتے ہیں جاسکتے۔ ان کو استعمال کرنے کے لئے انہیں اسی قسم کے دوسرے الفاظ سے مرکب کرنا پڑتا ہے جیسے شکم میرا انگشت بدندان، گوش و ہوش، چشم عبرت اور دست کرم وغیرہ ظاہر ہے اس قسم کے مرکبیت کی تخلیق اور ان کا استعمال ہر شخص کے بس کی بات نہیں ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ اردو نے عربی و فارسی یا انگریزی و ترکی سے جو اسماء لئے ہیں ان میں سے جو اردو کے مزاج کے موافق نہیں تھے انہیں خرا دہر چڑھا کر مزاج کے موافق بنا دیا گیا ہے۔ راومطر اور کشمتر اردو میں راون اور پھن

ہیں آڈری کو اردو کی کر لیا گیا۔ تاریخ یا اردو بنالینے کا یہ س صرف تلفظ تک محدود نہیں بلکہ الفاظ، اصطلاحات، واحد جمع اور تذکیر و تانیث کے اصول سبھی میں اس طرح کا تصرف کیا گیا ہے جو بے لے کر الفاظ کی ساخت جملوں کی بناوٹ، صرف و نحو کے قاعدے الفاظ کے استعمال، صاحت و بلاغت تک سب میں اردو کا اپنا ایک منفرد اسلوب اور مخصوص لب و لہجہ ہے۔ بیرونی زبان کی مقلد یا تابع نہیں ہے۔ یا اس کی جنم مہومی، علاقائی زبانوں سے الگ کہیں اور کسی طرح درست نہیں ہے۔ اردو نے بھی اسی سر زمین میں جنم لیا ہے۔ اس لحاظ سے بھی، بلوچی علاقائی کہنا چاہیے یہ ضرور ہے کہ اردو کے اثر و نفوذ کا علاقہ، علاقائی زبانوں کے مقابلے میں بہت ہے۔ اس کی بھی بڑائی اردو کو دوسری علاقائی زبانوں یعنی، بلوچی، سندھی اور پشتو وغیرہ بڑا بنا دیتی ہے۔ اس بڑائی پر اردو کو فخر کرنے اور علاقائی زبانوں کو رشک کرنے کا حق ہے۔ اس فخر و رشک کی بنیاد، نفرت و تعصب پر نہیں اخوت اور محبت پر چونی چاہیے۔

میں نے ابھی عرض کیا تھا کہ اردو اور دوسری علاقائی زبانوں کی جنم مہومی ایک جہ ہے۔ اردو، سندھی، پنجابی، پشتو، سرائیکی سب ایک ہی قسم کی تہذیبی زندگی، ایک ہی قسم کی تربیت اور ایک ہی قسم کی آب و ہوا کی زائیدہ اور پروردہ ہیں۔ ان کے خارجی حدود حال، دوسرے سے کچھ الگ ہی لیکن باطن وہ ایک دوسرے سے بہت قریب ہیں۔ ان سب رحوں پر اسلامی تہذیب و تمدن اور صوفیائے کرام کے احساس کا سایہ ہے ان کے مزاج، علم و ادب اور مزاج و اسلوب میں بھی ایسی قدریں مشترک ہیں۔ کہ وہ ایک دوسرے سے قریب تر ہی چلی جا رہی ہیں۔ لیکن افسوس کی بات یہ ہے کہ بعض مفاد پرست حلقوں کی طرف سے اور علاقائی زبانوں کو ایک دوسرے کی حریف و رقیب ثابت کرنے کی شعوری کوشش رہی ہے یہ کوشش چونکہ ساری زبانوں کے حق میں غیر مفید اور غیر فطری ہے اس لئے کامیاب نہ ہو سکی۔ علاقائی زبانوں کی اثر پذیری کی رفتار بھی روز بروز تیز ہوتی جا رہی ہے۔

اردو اور علاقائی زبانوں کو باہم ملنے جلنے اور ایک دوسرے سے قریب تو لنے کا موقع، ماحولیاتی نظام نے دیا ہے جس میں حوام خود اپنی تقدیر کے خالق و مالک اور حمران حوام کی بشوں کے تابع بننے جا رہے ہیں۔ یوں بھی زبانوں کے ارتقاء کی راہ میں کسی فرد یا ادارے کی

حاکمیت کبھی حاصل نہیں ہو سکتی۔ زبانوں کا مادی مطالعہ ظاہر کرتا ہے کہ دنیا کی ہر زبان میں زندگی کے تقاضوں کے مطابق برابر تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ اس کالبدی و لہجہ عہد بہ عہد بدلتا رہتا ہے۔ بہت سے الفاظ متروک و مردود ہوتے رہتے ہیں۔ ان کی جگہ نئے جاندار الفاظ خود بخود جگہ پا جاتے ہیں۔ یہ سارا عمل حواسی سطح پر اسجنانے طور پر ہوتا ہے، زبان کی تراش و تراش اور حذف و اضافہ میں کسی خاص شخص، گروہ یا علاقے کی حاکمیت کو زیادہ دخل نہیں ہوتا۔ ناسمجھے بعض الفاظ متروک قرار دیئے تھے اور اپنے شاگردوں کے ذریعے ایک طرح کی تحریک بھی چلائی تھی لیکن یہ تحریک چونکہ غیر بذریعہ اس لئے کامیاب نہ ہوئی۔ حتیٰ کہ جن الفاظ کو انہوں نے متروک قرار دیا تھا۔ ان میں سے کئی لفظ خود انہیں کے کلام میں لاشعوری طور پر داخل ہو گئے مدعوں پر تو اس کا بہت ہی کم اثر ہوا۔ سہ ہشتا ہوں کی طرف سے شراب کو رام رنگی اور رنگترہ کہنے کا حکم صادر ہوا لیکن عوام نے اسے پسند نہ کیا۔ پاکستان کے سابق صدر عبدالوب خان مرحوم نے صبح و شام ریڈیو سے نشر کیا کہ مغربی پاکستان کو گچھی پاکستان اور مشرقی پاکستان کو پورہ پاکستان کہا جائے لیکن کسی نے ایک نہ سنی۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ زبان پر کسی کی بھارداری اور حکمرانی کبھی قائم نہیں رہ سکتی۔ آج کے جمہوری دور میں جیسے جیسے ایک عام شہری کی ذہنی اعظم سے ایک ہادی کی زمیندار سے، ایک مزدور کی کارخانے کے مالک سے اور ایک کسان کی جاگیردار سے ملاقات کرنے کے امکانات روشن ہوتے جا رہے ہیں، اردو اور علاقائی زبانوں کے ملبہ اور باہم اشتراک کی راہیں بھی ہمارے ہوتی جا رہی ہیں۔ علاقائی زبانوں کا حلقہ اثر بڑھ رہا ہے ان کے ذخیرہ الفاظ موضوعات اور اسالیب بیان، سب پر اردو کا اثر بہت نمایاں نظر آ رہا ہے اور وہی علاقائی زبانوں کے اثرات پوری طرح رد نہ ہو رہے ہیں۔ اس کے اسلوب اور لہجہ میں خاصی تبدیلی آچکی ہے۔ یہ تبدیلی کسی کو گوارا چوینا ناگوار، عوام کی حاکمیت اس کی پروا نہیں کرتی۔ سمجھنے کی بات صرف اتنی ہے کہ زبان اور اس کے لہجہ میں عہد بہ عہد اور مقام بہ مقام تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں اور یہاں تبدیلیاں جب قبول عام حاصل کر لیتی ہیں تو معیاری زبان کا جزو بن جاتی ہیں۔

اردو زبان موجودہ سماجی زندگی اور علاقائی زبانوں کے زیر اثر کارنگ رہی۔ وہ اختیار کر رہی ہے۔ اس کا اندازہ کرنے کے لئے چند جملے دیکھئے۔

- ۱: اس نے آج بہت بور کیا۔
 - ۲: حامد کی تقریر نے جلسے میں بے سبب بوریت پیدا کر دی
 - ۳: آیا بڑا دلا کہیں کا
 - ۴: میں آپ کی داد اگیری نکال دوں گا
 - ۵: اس نے خواہ مخواہ پھٹا کھڑا کر دیا ہے۔
 - ۶: ایک روپے کا کھلا چاہیے۔
 - ۷: اس جگہ محمود کے بازو میں حامد کی دکان ہے۔
 - ۸: کاغذ کے بیو پارسی نے کہا مال خلاص ہو گیا۔
 - ۹: اس نے ایک بیان داغ دریا اور کہا سیاست میں سب چلتا ہے۔
- ان جملوں میں بور، بویت، دلا، داد اگیری، پھٹا، کھلا، بازو، خلاص اور چلتا ہے، ایسے الفاظ ہیں جو آئے دن سنے اور بولے جاتے ہیں۔ اب محض اس بنا پر کہ یہ الفاظ اردو میں پہلے سے موجود نہ تھے یا فلاں علاقے اور فلاں طبقے میں استعمال نہیں ہوئے۔ کون ہے جو انہیں مردود قرار دے گا۔ ان الفاظ نے معاشرتی زندگی میں پوری طرح جڑ بچڑی ہے اور اب انہیں عام و خاص سبھی استعمال کر رہے ہیں۔ نئے الفاظ کے ساتھ ساتھ پرانے الفاظ بھی نئے معنوں کے ساتھ اردو میں جگہ پا رہے ہیں۔ چند جملے دیکھئے۔
- ۱: حبلہ بازی کی ضرورت نہیں ہے تسلی سے کام کرو۔
 - ۲: آرام آرام سے چلو ورنہ شعور کھاکر گمرو گے۔
 - ۳: میرا دوست آج کل فلاں جگہ کشن لگا ہوا ہے۔
 - ۴: آپ نے بہت کم کھایا کچھ اور لیجیے۔
 - ۵: محمود صاحب آپ کو ساتھ والے کمرے میں مل جائیگے۔
- ان جملوں میں تسلی، آرام، کشن لگا ہوا ہے۔ کوئی چیز اور لیجیے اور ساتھ والے کمرے میں کے الفاظ و فقرات پر غور کرنے سے اندازہ ہو گا کہ وہ اپنے معنی کس طرح بدل رہے ہیں۔ اس طرح کچھ اور نہ جانے کتنے الفاظ و فقرات اور محاورات و اسالیب میں جو مقامی زندگی اور علاقائی

زمانوں کے زیر اثر اردو کو نیا رنگ روپ دے رہے ہیں۔ یہی صورتِ علاقائی زبانوں کی ہے اردو کی صورت ان کا دامن وسیع سے وسیع تر اور ان کا سرمایہ وسیع سے وسیع تر بنتا جا رہا ہے۔

ہم اخذ و استغنا دے لایہ نیا سلسلہ چونکہ آزلہ ماحول میں شروع ہوا ہے اس لئے یقین ہے کہ کسی طبقے کی اجارہ داری اب زیادہ عرصے تک باقی نہ رہے گی۔ ضرورت اس کہ ہے کہ علاقائی زبانیں اور اردو اپنے باہمی رشتوں کو سمجھیں اور اپنے اپنے منصب کو پہچانیں ساری علاقائی زبانیں اپنی جگہ اہم ہیں اور ان سب کا اپنا اپنا حلقہ اثر ہے لیکن ان کا یہ حلقہ اثر اپنے اپنے علاقے تک ہی محدود ہے۔ اس کے برعکس اردو پورے علاقے اولہ بر خطے میں بولی اور سمجھی جاتی ہے۔ اس کا ملی وادبی سرمایہ بھی علاقائی زبانوں کے مقابلے میں زیادہ ہے اس لئے اسے قومی زبان کا درجہ دیا گیا ہے۔ قومی زبان کسی خاص علاقے یا گروہ کی زبان نہیں پوری قوم اور پورے ملک کی زبان ہوتی ہے۔ اس لئے اس پر پشاور سے لے کر کراچی تک سب کا یکساں حق ہے۔ اردو کا تصادم کسی علاقائی زبان سے نہیں بلکہ انگریزی زبان سے ہے اس کا حق علاقائی زبانیں نہیں انگریزی زبان غصب کر رہی ہے۔ ملک آزاد ہو گا انگریز کی غلامی سے قوم نجات پاگئی لیکن انگریزی کی غلامی سے نجات اب تک نہیں ملے گی۔ جب تک قوم ملک کو اس غلامی سے نجات نہ مل سکے گی۔ اعضاء اور علاقائی زبانیں سب جس بے جا میں رہیں گی ان کا ڈھکھٹے گا اور زبانوں کے دم گھٹنے کا صاف مطلب یہ ہے کہ ان زبانوں کے بولنے والے حقیقی معنی میں کبھو سے اس ملک میں آزادی کا سانس نہیں لے سکیں گے۔ اس لئے اردو، سندھی، پنجابی، بلوچی، پشتو اور سرائیکی بولنے والوں کو اپنے اصل دشمن کو پہچانا چاہیے۔ انہیں ایک دوسرے کے خلاف نہیں بلکہ انگریزی کے خلاف آواز بلند کرنی چاہیے۔ جب تک اس سلسلے میں حقہ کو شیش نہ کی جاتی گی ہمارے فروعی اختلافات کو بہانہ بنا کر انگریزی ہم پر مسلط رکھی جائے گی۔ اس مسئلے بے جا قومی زبان کو بھی نقصان پہنچے گا اور علاقائی زبانوں کو بھی۔ یہ وقت آپس میں لڑنے کا نہیں۔ انگریزی کی چند بانٹ سے جان بچرٹانے کا ہے۔

اردو اور سائنس کی تدریس

ڈاکٹر نسیم بابر

اسد و کوہر سطح پر ذریعہ تعلیم بنانا دو لحاظ سے انتہائی اہمیت رکھتا ہے۔ ایک تو قومی یکجہتی کے نقطہ نظر سے اور دوسرے اس لئے کہ انگریزی کے ذریعہ تعلیم ہونے کی وجہ سے ہماری سائنسی ترقی کو جو ناقابل تلافی نقصان پہنچ رہا ہے اس کا ازالہ کیا جائے۔ اس معنوں کا مقصد پہلے پہلو پر مختصراً اور دوسرے پر تفصیلاً روشنی ڈالتا ہے۔

اردو وہ واحد زبان ہے جو پاکستان کے ہر حصے میں سمجھی جاتی ہے اور اگر شستہ نہیں تو کچھ نہ کچھ اردو سبکی بول لیتے ہیں۔ اس کی وجہ تمام علاقائی زبانوں سے اس کی سترہوی مماثلت ہے۔ نیز تمام علاقائی زبانوں کا رسم الخط بنیادی طور پر اردو والا ہی ہے اس لئے ہر علاقے کے خزانہ طبع کو اسے پڑھنے میں کوئی دقت پیش نہیں آتی۔ اس لحاظ سے پاکستان مسانی طور پر کئی ان ملکوں سے زیادہ ہم آہنگ ہے جہاں ایک سے زائد زبانیں بولی جاتی ہیں۔ مثلاً یوگوسلاویہ میں کچھ علاقائی زبانیں روس اور کچھ روسی رسم الخط میں لکھی جاتی ہیں۔ ہندوستان میں شمالی اور جنوبی رسم الخط بالکل مختلف ہے۔ اسی طرح سوویت یونین میں بھی علاقائی زبانیں مختلف رسم الخط رکھتی ہیں۔ پاکستان میں چونکہ انگریزی زبان کو زبردستی تعلیم اور دفتر کی زبان بنائے رکھا گیا ہے۔ اس لئے بعض علاقوں کے پڑھے لکھے طبقوں کو اردو پر عبور حاصل کرنے کا موقع نہیں ملتا اور وہ اپنی عمری انگریزی پر عبور حاصل کرنے کی سعی لامحل میں گزار دیتے ہیں اگر اردو کو تعلیم اور دفتر میں اس کا قدرتی مقام مل جائے تو یہ زبان نہ صرف بڑی تیزی سے علاقائی روابط کو مضبوط کر کے قومی یکجہتی کے اہم ترین عنصر کے طور پر ابھرے گی بلکہ اس میں تخلیق کرنے والے اندہ کی نئی نسل ملک کے ہر علاقے سے سامنے آنے والی علاقائی زبانوں کا اردو جسے علامہ مصدق علی ہے جو مخصوص عناصر سے اپنے مفادات کی خاطر چلا رکھا ہے۔ اردو کا اصل مقام وہ ہے جو اس

وقت انگریزی کا ہے۔ مجھے انگریزی سے خدا واسطے کا پیر نہیں۔ مگر مشکل یہ ہے کہ انگریزی زبان ہماری زبان سے کئی لحاظ سے مختلف ہے۔ اور ہمارے مزاجوں سے موافقت نہیں رکھتی۔ ذرا غور تو کیجیے کہ ہمارا کتنی نہیں سہل جماعت سے کے کرساری عمر انگریزی پڑھتی تھی اور بولتی رہیں لیکن ہم اس زبان میں لکھنے والا کوئی ایک بھی ایسا ادیب نہ پیدا کر سکے جسے انگریزی کے اہل زبان اپنے ادب میں کوئی حیثیت دینے کو تیار ہوں۔ اس کے برعکس اردو کے نامور ادیبوں میں کتنے ہی ایسے نام شامل ہیں جن کی مادری زبانیں فارسی، علاقائی زبانیں تھیں۔ یہ بعض اتفاق نہیں۔ اس کے پیچھے تہذیبی عمل کا رد سبب ہے۔ یہ تاریخی جبر فیہ تہذیب اور ثقافت کی ایسی حقیقتیں ہیں۔ جن سے منہ پیرنا عقل مندی نہیں۔ ہماری سیور و کرسی کے وہ نااہل لوگ جو اردو کی اس لئے فحاشی کرتے ہیں کہ وہ صرف انگریزی زبان جاننے کے باعث اپنے ہنر پر فائز ہیں، انہیں جاننے کہ وہ اس حرکت سے تخلیق کے عمل کو کتنا نقصان پہنچا رہے ہیں۔

قوی اتحاد میں اردو کو جو بنیادی حیثیت ہے میں اس کی تفصیل میں اس وقت نہیں جملنا ہوتا کیونکہ اس پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ جبرت اس بات پر ہے کہ سائنس کی تعلیم اور اس کے حوالے سے سائنسی ترقی میں اس کے مقام کو بہت کم سمجھا گیا ہے۔ بلکہ ستم ظریفی تو یہ کہ بڑے ڈھڑلے سے کہا جاتا ہے کہ گرم تھے سائنسی مضامین کے لئے اردو کو ذریعہ تعلیم بنایا تو ہم سائنس میں ساری دنیا سے پیچھے رہ جائیں گے اگر یا اب تو ہم سب سے آگے ہیں اور یہ کہ سائنس میں ترقی کرنے کے لئے ہمارا انگریزی سے اور انگریزی کا ہم سے پیچھے رہنا بہت مزوری ہے۔ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ اگر ہم نے سائنس میں ترقی کرنی ہے تو ہمارے لئے لازمی ہے کہ ہم اردو میں سائنس کو پڑھیں۔ یہ بات میں یوں ہی نہیں بلکہ دوسرے اعتبار سے سوت کچھ کہہ رہا ہوں۔ کسی بھی ترقی یافتہ ملک کو بے جیسے کہیں آپ کو یہ نظر نہیں آئے گا کہ سائنس کا تعلیم وہاں کی قومی زبان میں نہ دی جاتی ہو۔ اردو تو بہت بڑی زبان ہے۔ ترقی یافتہ ملکوں میں ایسے کئی ملک شامل ہیں جن کی مادری پاکستان سے کہیں کم اور ان کی زبانوں کی حیثیت بین الاقوامی پیمانے پر اردو سے کہیں مضبوط نہیں کرتی۔ وہاں بھی غیر ملکی زبانیں پڑھائی جاتی ہیں۔ لیکن صرف غیر ملکی زبانوں کی حیثیت سے جبکہ ذریعہ تعلیم ان کی قومی زبان ہی ہے۔ ناروے کی آبادی صرف چالیس لاکھ ہے، مگر وہاں ذریعہ تعلیم نارویجین ہے۔ ہنگری کی آبادی ایک کروڑ ہے۔ لیکن وہاں بھی ذریعہ تعلیم ہنگری ہی ہے۔ ڈنمارک کی آبادی صرف پچاس لاکھ ہے۔ مگر وہاں بھی تعلیم ڈینش میں ہی دی جاتی ہے۔ بلجاریہ کی آبادی چھپاسی لاکھ

جے۔ مگر تعلیم کی زبان وہاں بھی بخارین ہی ہے۔ چینی اور جاپانی زبانیں ساقی اعتبار سے قدیم اور کم ترقی یافتہ زبانوں میں شمار ہوتی ہیں۔ مگر ان قوموں نے جدید علوم کے حصول کے لئے اپنی زبانوں کو ہی اختیار کیا۔ عرب ممالک میں عربی میں ہی تعلیم دی جاتی ہے۔ ایران میں فارسی اختیار کی گئی ہے۔ پھر اردو ایسی جدید دینی کم عمر امان میں کس چیز کی کمی ہے؟ شاید صرف سرکاری توجہ کی۔

اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ سائنس اور دوسرے جدید علوم میں ہمارے پیچھے رہ جاسنے کی بہت سی وجوہات ہیں۔ لیکن اس بات میں بھی قطعاً کوئی مبالغہ نہیں کہ انگریزی کا ذریعہ تعلیم ہونا بھی اس کی ایک بہت بڑی اور بنیادی وجہ ہے۔ بات سیدھی سی ہے۔ کامیاب ذریعہ تعلیم صرف وہی زبان ہو سکتی ہے جس پر آپ کو پورا عبور حاصل ہو۔ جو آپ اکثر لوٹتے اور سنتے رہے ہوں۔ یہ یا تو اردو یا زبان ہو سکتی ہے اور یا پھر ایسی زبان جو اس سے متدرجی مماثلت رکھتی ہو۔ پاکستان کے لحاظ سے اس معیار پر چین پوری اترتی ہے۔ جبکہ انگریزی کی طرح بھی نہیں۔ اگر آپ پاکستان میں جدید علوم کی ترویج چاہتے ہیں تو اس کی دو ہی صورتیں ہیں۔ یا تو آپ پہلے دن سے ہی اپنے بچوں سے اور آپس میں ایک دوسرے سے انگریزی بولائیں اور یا پھر سارے نظام تعلیم کو اردو کے سانچے میں ڈھال لیں۔ اور چونکہ پہلی بات پاکستان میں ممکن نہیں دسوائے ایک چھوٹی سی اقلیت کے اس لئے واحد صورت یہی ہے کہ اردو کو اختیار کیا جائے۔

اردو کے ذریعہ تعلیم نہ ہونے سے متاثر ہونے والے افراد کو دو اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اول وہ طلباء جو انگریزی زبان میں کافی کمزور ہیں اور انگریزی پڑھنے دیکھنے بولنے اور سمجھنے میں کافی وقت محسوس کرتے ہیں۔ ان میں عموماً کالج کی سطح اور بعض اوقات یونیورسٹی کی سطح کے طلباء بھی شامل ہیں۔ جبکہ دوسری قسم ایسے افراد کی ہے جو انگریزی اچھی طرح سمجھ لیتے ہیں، اچھی خاصی لکھ لیتے ہیں اور بری یا بھلی لہجہ بھی لیتے ہیں۔ ان میں یونیورسٹی کے طلباء اور فارغ التحصیل افراد شامل ہیں۔

جہاں تک پہلی قسم کے افراد کی شکل کا تعلق ہے وہ بالکل ظاہر ہے۔ طلباء بے چارے سائنس اور دوسرے علوم کی کتابیں پڑھتے بیٹھتے ہیں تو ساتھ دیکھتے ہی پڑھتے ہیں۔ اس طرح انگریزی سے ناواقفیت کی وجہ سے ان کا جو قیمتی وقت ضائع ہوتا ہے وہ ان کی تعلیم پر بری طرح اثر انداز ہوتا ہے اور ہمارے عمومی معیار تعلیم پر اس کا برا اثر لازمی بات ہے۔ خصوصاً میٹرک تک ہر مضمون اس میں پڑھتے

کے بعد انٹرمیڈیٹ میں سب کچھ انگریزی میں پڑھنا بہت ہی تکلیف دہ ثابت ہوتا ہے۔ پہلے چند ماہ تو طلبہ علم کو سادہ کے پیکر چڑھ ہی نہیں پڑتے ہیں۔ اسیے طالب علم بھی دیکھے ہیں جن کے پاس نصاب کی انگریزی میں صحیح گئی کتابیں ہیں اور ان کا اردو ترجمہ بھی۔ وہ پہلے انگریزی میں پڑھتے ہیں پھر اس کا اردو ترجمہ پڑھ کر اس کو سمجھتے ہیں اور پھر انگریزی میں اسے رٹتے ہیں۔ کس قدر زیادتی ہے۔ ان کی صلاحیتوں کے ساتھ جو اس بے مصنوع دل سے مرعوب ہوتی ہیں۔ کئی طالب علم بدل ہو کر پڑھائی چھوڑ دیتے ہیں۔ یا پھر مضمون کو سمجھنے کی کوشش کر کے نہ کچھ لے لے کر اگلے سالے پڑاؤ گانے پر اکتفا کر لیتے ہیں جس سے امتحان تو پاس ہو جاتا ہے مگر علم نہیں حاصل ہوتا۔ اس سدھ کا نتیجہ یہ ہے کہ میٹرک کے تقریباً ساٹھ فیصد کے زلٹ کے منقلب میں انٹرمیڈیٹ کا اوسط زلٹ ۲۵ فیصد کے لگ بھگ رہ جاتا ہے۔ یاد رہے کہ جب میٹرک میں بھی سائنس انگریزی میں پڑھائی جاتی تھی تو اس میں پاس ہونے والوں کی فیصد بہت کم ہوتی تھی

مثلاً یہ ہے دارود کے نہ ہونے کا صرف یہی نقصان سمجھا جاتا ہے جو ادھر بیان کیا گیا ہے اور چونکہ ابتدائی چند سالوں کے بعد یہ مسئلہ کافی حد تک ختم ہو جاتا ہے اور طلبہ جب یونیورسٹی کی سطح پر جاتے ہیں تو انگریزی میں نسبتاً رواں ہو چکے ہوتے ہیں۔ چنانچہ پھر کوئی دشواری باقی نہیں رہتی۔ اس لئے ان دو چار سالوں کے بظاہر معمولی نقصان کو جاری رکھنا اس تکلیف اٹھانے کے کہیں زیادہ آسان سمجھا جاتا ہے جو مارے نظام کو بدلنے کے لئے اٹھانی پڑے گی۔ تو عرض ہے کہ نہ تو یہ کوئی معمولی سا نقصان ہے اور نہ یہ یہیں پر ختم ہو جاتا ہے۔ انٹرمیڈیٹ کا مرحلہ ہمارے نظام تعلیم میں کوئی کم اہمیت نہیں رکھتا طالب علم کسی بھی مضمون میں ایم اے، ایم ڈس سی کرے اس کے علم کی بنیادی باتیں انٹر کی سطح پر سیکھتا ہے۔ خاص طور سے سائنس کے مضامین میں تو انٹر کی سطح کا علم بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے جس پر آگے جا کر اس علم کی عمارت تعمیر کی جاتی ہے۔ یہاں پر کمزوری کے اثرات کسی قدر کے سارے تعلیمی اور پیشہ ورانہ کمزوری پر پڑتے ہیں۔ چنانچہ اگر دیکھ لیا ہے کہ بڑی بڑی ڈگریاں حاصل کرتے واسے متعلقہ علوم کی بنیادی باتوں کے متعلق واضح ذہن نہیں رکھتے۔

پھر جیسا کہ میں نے عرض کیا ہمارے اعلیٰ تعلیم یافتہ طبقے کے لئے بھی انگریزی کے نقصان ختم نہیں ہو جاتے۔ ایک بڑی اکثریت اس میں ان ڈگریوں کی ہے جو پھر پھر انگریزی پر پورا عبور نہیں حاصل کر پاتے۔ ان کی

انگریزی پڑھنے اور سمجھ کر پڑھنے کی رفتار اردو کی نسبت بہت سست ہوتی ہے اور وہ انگریزی کا سہارا لینے پر مجبور ہونے کے سبب کبھی آسانا علم حاصل نہیں کر پاتے کبھی آسان نہیں پڑھ پاتے جتنا ترقی یافتہ ملکوں کا ان کے برابر کا فائدہ پڑھ پاتا ہے۔

اور شاید سب سے بنیادی مسئلہ خصوصاً تحقیق و تکلیف کے کام میں، انگریزی میں سوچے سمجھے کام ہے انگریزی میں لکھنا، پڑھنا، یا بولنا تو پھر بھی آسان ہے لیکن اس میں سوچنا تو ہمارے لئے بہت ہی مشکل ہے۔ وہ تمام عوامل جن کا میں نے اوپر ذکر کیا ہے، جو کسی زبان میں روانی کے لئے ضروری ہیں اس زبان میں سوچنے کے لئے اور بھی زیادہ ضروری ہو جاتے ہیں تاریخی و تہذیبی عوامل اور اس زبان کا کثرت سے بولنا اور سننا وغیرہ مخفیہ کہ ہم انگریزی میں سوچ نہیں سکتے۔ جبکہ کسی بھی علم میں آگے بڑھنے کے لئے بلکہ کم از کم اس پر اجماعی طرح عبور حاصل کر لینے کے لئے بھی ضروری ہے کہ اس کے ہر پہلو کے متعلق سوچا جائے، پرکھا جائے تنقیدی نظروں سے جانچا جائے اور غور و خوض کیا جائے۔ سائنسی علوم میں تو سوچ و بچا بہت ہی ضروری ہے۔ تحقیق و جستجو اور سائنسی ریسرچ تو اس کے بغیر ہو ہی نہیں سکتی۔ اب ہوتا یوں ہے کہ ہم پہلے انگریزی میں کوئی موضوع پڑھتے ہیں، اپنے ذہن میں اس کا اردو ترجمہ کر کے اس پر اردو میں سوچتے ہیں۔ اس سوچ کے دوران میں کوئی اور پرانی پڑی ہوئی چیز ذہن میں آجائے تو اس کا بھی اردو ترجمہ کرتے ہیں۔ سوچ کو منظم کرتے ہوئے کچھ سوال پیدا ہوتے ہیں۔ ان کے جواب دیکھنے کے لئے پھر انگریزی کی کتابوں سے رجوع کرنا پڑتا ہے۔ پھر ذہن میں اس نئی معلومات کا اردو ترجمہ ہوتا ہے۔ اس سب کچھ کو ملاحظہ کر سوجا جاتا ہے اور پھر اس سوچ کے نتیجے کو انگریزی میں ترجمہ کر کے تحریر میں لایا جاتا ہے۔ آپ خود ہی بتائیے کہ اس سارے عمل میں بے اثر ترین چار مرتبہ ترجمہ کرنے کا حصہ نکال دیا جائے تو ہمارے طالب علموں، سائنس دانوں اور محکموں کا کام کتنا آسان ہو جائے وہ کتنی لا حاصل پیچیدگیوں سے بچ جائیں۔ ان کا کشادہ وقت منانے ہونے سے بچ جائے اور وہ سائنس اور دوسرے جدید علوم و فنون میں نئی راہیں تلاش کرنے میں تسبی یافتہ دنیا کے ساتھ شامل ہو جائیں۔ مگر نہ وقت کے خلاص ہونے والی اس دوز میں جو آج دنیا بھر میں جاری ہے۔ ہم پیچھے سے پیچھے رہتے چلے جائیں گے۔ جیسا کہ آج کل ہو رہا ہے۔

اب آئیے اردو پران اعتراضات کی جانب جو زیادہ تر ان مشکلات سے متعلق ہوتے ہیں جو اردو

کروانے میں پیش آئیں جی۔ ان کا اصولی جواب یہ ہے کہ جب آپ ایک بڑے اور بنیادی فائدے
یعنی حقیقی مسنوں میں فروغ علوم کی خاطر ایک تبدیلی لانا چاہتے ہیں تو راستے کی مشکلات کو رکھنا
سمجھ کر بڑھانا عقلی بندی نہیں انہیں ختم کرنا ہی پڑے گا۔ جی ہاں یہ رکاوٹیں ہیں صرف مشکلات
ہیں کیونکہ کئی مشکلوں میں اس قسم کی مشکلات پر قابو پایا جا چکا ہے۔ اور یہ مشکلات بھی کوئی بہت
بڑی نہیں۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ اتنی ساری کتابوں کا ترجمہ کرنا اور اساتذہ کا ایک لحوت اردو کی طرف
مڑنا مشکل ہوگا۔ تو عرض ہے کہ یہ تبدیلی درجہ بدرجہ کی جانی چاہیے ادلی کا لے کے ابتدائی درجوں کے
نصاب اور میں رائج کئے جائیں۔ ہر انڈیئر جو ریٹ سطح پر اردو لائی جائے اور اس کے بعد پوسٹ گریجویٹ
نصابوں کی ماری آئے۔ اسی طرح آہستہ آہستہ مقابلے کا امتحان و فزری نکاو باری نظام وغیرہ سب
کچھ ایک منصوبے کے مطابق بدلا جائے تو زیادہ وقت پیش نہیں آئے گی۔ اگرچہ محنت کئی پڑیگی۔
یہ اگر سائنسی اور فنی اصطلاحات میں سے زیادہ تر کچھوں کا توں ہوتے اور کھا جائے یا انہیں تقوڑا بہت
اور بدلی کے اردو کے دیک میں رنگ لیا جائے تو بھی ان مشکلات میں کافی کمی آجائے گی۔ اصطلاحات
کے بدلنے کا معاملہ بھی متنازعہ فیہ ہے۔ لیکن اگر ہم اپنے بنیادی مقصد پر سامنے رکھیں تو یہ مسئلہ حل ہو
جائے گا۔ اردو کو روزیہ تعلیم بنانے سے ہمارا مقصد ان علوم کو سمجھنے میں آسانی پیدا کرنا ہے۔ لیکن اصطلاحات
کا اکثر دوزرہ زبان سے کم ہی تعلق ہوتا ہے۔ اور اگر ہم ان اصطلاحات کا ترجمہ کرنے کی کوشش کریں بھی تو
یہ ترجمہ عام آدمی کی سمجھ سے آٹا ہی باہر ہوگا جتنی یہ اصطلاحات خود ہیں۔ سائنسی نقطہ نظر سے فنی اصطلاحات
روزمرہ زبان سے جتنا دور ہوں اتنا ہی اچھا ہے کیونکہ ہر اصطلاح کا صرف وہی مطلب ہوتا ہے جو
مقرر کر دیا جائے۔ جبکہ روزمرہ استعمال کے الفاظ کے کئی مختلف معنی ہو سکتے ہیں اس لئے اگر دوزرہ کے الفاظ
سائنسی اصطلاحات کے طور پر استعمال کئے جائیں تو سائنس کی صحت و $Accuracy$ کو نقصان
پہنچتا ہے۔ اسی لئے عموماً وہ اصطلاحات جنہیں ہم انگریزی سمجھتے ہیں اور جن کی اکثریت بین الاقوامی ہے،
متروک زبانوں مثلاً لاطین اور یونانی سے لی جاتی ہیں پھر اصطلاحات کا جو ترجمہ اردو میں کیا جاتا ہے۔ اس میں
بھی فارسی اور عربی کے نہایت مشکل الفاظ لائے جاتے ہیں جو اردو کے لئے بالکل نا آشنا ہوتے
ہیں۔ ان کی نسبت تو انگریزی کی بعض اصطلاحات اردو سمجھ لئے زیادہ آؤس ہوتی ہیں مثلاً "مترادیمز"
سے اکثر لوگ واقف ہیں، مگر اس کا ترجمہ مقیاس الموارت اکثر کئے لئے نامانوس ہوگا۔ اردو تو ہے ہی

مختلف زبانوں کا مجموعہ اس میں ہمیشہ ہی منت نئے الفاظ داخل ہوتے رہے ہیں۔ زندہ سما میں
سدا ہی نشا اثرات قبول کرنے کو تیار رہتی ہیں اور اس کی توجہ خصوصیت ہے بلکہ یہی اس کی مقبولیت
کا راز ہے کہ اس کا دامن ہمیشہ نئے الفاظ اور نئے اثرات کے لئے دار رہا ہے۔ تو اب ہم یہ دروازہ بند
کر کے اس کا دامن تنگ کیوں کریں۔

آخری بات جب بھی اردو کو اس کا قدرتی مقام دلانے کا ذکر آتا ہے تو ہمیں بتایا جاتا ہے کہ انگریزی
ایک بین الاقوامی زبان ہے قوموں کے درمیان رابطے کی زبان۔ ہمارے تعلیم یافتہ افراد جب مدرسیہ تعلیم کے لئے غیر ملک
میں جاتے ہیں تو ہمیں اس سے کتنا فائدہ ہوتا ہے۔ اور۔۔۔۔۔ اگر اردو قومی لوہم ان سب
سے محروم رہ جائیں گے۔ وغیرہ وغیرہ، مجھے اس بات سے اتفاق ہے کہ بین الاقوامی زبان
کی حیثیت سے اس کی اہمیت دن بدن بڑھ رہی ہے۔ لیکن صرف بین الاقوامی زبان کی حیثیت
سے نہ کہ کسی ملک کی قومی زبان کی حیثیت ہے۔ بات یہ ہے کہ دنیا کے ہر ملک میں ہمیشہ ہی غیر ملکی
زبانوں کی تعلیم دی جاتی رہی ہے اور مدوچار زبانیں مثلاً انگریزی فرانسیسی جرمن اور سپانیولی وغیرہ کو
بین الاقوامی زبانوں کی حیثیت دی ہے اور سبھی ترقی یافتہ ملکوں میں اپنی اپنی قومی زبان کے علاوہ لوگ
یہ زبانیں بھی سیکھتے رہے ہیں۔ اب فرق یہ پڑ رہا ہے کہ زیادہ سے زیادہ لوگ انگریزی کو غیر ملکی زبان
کی حیثیت سے سیکھ رہے ہیں جس کی وجوہات میں جاننے کی اس وقت ضرورت نہیں لیکن
انگریزی کے بڑھتے ہوئے اثر و سرور کو دیکھ کر دنیا کی کسی قوم نے اپنی زبان چھوڑ کر انگریزی بولنا شروع
نہیں کر دیا یا اسے ذریعہ تعلیم نہیں بنالیا۔ حاصل اس بیان کا یہ کہ ہمیں انگریزی ضرور پڑھنی چاہیئے ایک
غیر ملکی زبان کی حیثیت پر۔ اسے پوری طرح سیکھنے پر بہت توجہ دینی چاہیئے۔ اسے پڑھانے کے
جدید طریقے اختیار کرنے چاہئیں۔ بلکہ پوسٹ گریجویٹ سطح پر بھی اسے بطور ایک مضمون کے لائے
کر دینا چاہیئے۔ پھر جن لوگوں کو اس کی خاص ضرورت پڑ جائے، مثلاً جوان محاکم میں جہاں انگریزی
بولی جاتی ہے۔ تعلیم حاصل کرنے والا اور کسی مقصد سے جانا چاہیں ان کے لئے انگریزی کے خصوصی
کورس ترویج دیئے جاسکتے ہیں۔ اور انگریزی کی ترقی کے لئے بہت کچھ کیا جاسکتا ہے۔ مگر
محض انگریزی کی خاطر باقی ساری تعلیم کو پس پشت ڈال دینا کہاں کی عقلندی ہے۔ باقی تمام مضامین
اور خصوصاً سائنسی مضامین کے لئے اردو ذریعہ تعلیم ہونا لازمی ہے۔

خالہ اقبال بیگم

اگرچہ مسلمان فاضلین کسی مذہبی مجبوری کے تحت ہندوستان پر حملہ آور نہیں ہوئے تھے لیکن ان کے ہاتھوں ہندوستان کی فتح بالواسطہ طور پر اسلام اور ہندوستان کو قریب لانے کا باعث ہوئی۔ عرب، ملل اور افغان لشکروں کے ہمراہ آنے والے ان گنت علماء اور صوفیائے اسلامی افکار کی ترویج و اشاعت کے لئے ہندوستان کے ثقافتی شعرا، اہل علم اور صدیوں برہمن کے استعمال کا شکار رہنے والے طبقوں میں اپنے جڑے جگ پیداکر لی، ہندوستان کی تاریخ میں اسلام پہلا مذہب تھا جو ہندومت میں جذب نہ ہو سکا۔ اور اس چیلنج کا مقابلہ کرنے کے لئے ہندو علماء اور شعرا کو اسلام اور ہندومت کے درمیان مطابقت پیدا کرنے کے لئے باقاعدہ کوشش کرنا پڑی جس کا نتیجہ جگت اور سکھ تحریک کی صورت میں برآمد ہوا۔

اکبر کا دربار اس قسم کے رجحانات کے لئے زیادہ سازگار ثابت ہوا اور ان کے زیر اثر جہاں مسلمانوں نے ہندوستان کے رسم و رواج اپنائے۔ وہاں نو مسلم ہندوستانیوں میں بھی اپنی روزمرہ زندگی کو اسلامی تعلیمات کے مطابق ڈھالنے کا آہستہ رویہ عمل شروع ہوا۔ مادھوالال حسین جنہوں نے تھت کے موضوع پر اپنی تعنیف رسالہ تہنیت میں خود کو شاہ حسین لاہوری کہنا زیادہ پسند کیا ہے، کا تعلق بھی دور اکبر کے ایک نو مسلم گھرانے سے تھا۔ ان کا سن پیدائش عام طور پر ۱۵۳۵ء بمطابق ۱۵۵۴ء میں بیان کیا جاتا ہے لیکن ڈاکٹر لاجپتی نے تذکرہ اولیاد ہند کے حوالے سے اپنی کتاب پنجاب دے مونی شاعر میں سن پیدائش ۱۵۴۵ء بمطابق ۱۵۶۴ء لکھا ہے جبکہ تحقیقات جفنی کے مصنف ذرا احمد جفنی ۱۵۳۵ء پر ہی اصرار کرتے نظر آتے ہیں۔ ڈاکٹر مہر جن سنگھ دیوانہ بھی اس کی توثیق کرتے ہیں۔ اور ابو نصر محمد خالدی کی تقویم ہجری و میسری کے مطابق بھی یہی سن پیدائش درست ہے۔ اس سے سن ہجری یعنی ۱۵۳۵ء میں بھی کوئی تبدیلی وارد نہیں ہوتی۔

شاہ حسین کا تعلق پچھلے اور متوسط طبقے کے ایک دھندرا بھوت خاندان سے تھا۔ باغاولیا نے ہند

کے مطابق وہ فضیلت کی جانب سے ڈھڈا اور دھیاں کی طرف سے کس رائے تھے، زمانہ حال میں ڈھڈا نام کی کوئی راجپوت ذات پنجاب میں موجود نہیں، البتہ گوجرانوالہ کے گرد و نواح میں ڈھڈھی نام کے راجپوت بستے ہیں۔ ممکن ہے لفظ ڈھڈھرور زمانہ سے تبدیل ہو کر ڈھڈھی کی صورت اختیار کر گیا ہو۔ ویسے سکوال ضلع گجرات میں بھی ایک گاؤں چک ڈڈاں والا کے نام سے موجود ہے اور اس میں ڈڈا نام کی راجپوت قوم بستی ہے۔ ڈڈا کا لفظ صوتی لحاظ سے ڈھڈھی کی نسبت ڈھڈ کے زیادہ قریب ہے، بہر حال اس پر سبھی متعین متفق ہیں۔ شاہ حسین نے جو اسے کا پیشہ اختیار کیا تھا اور وہ اس پر شرمندہ نہیں تھے بلکہ وہ اسی کو اپنی ذات کہتے ہیں۔

نال حسنیات تے ذات جولاہ

نہ اس مول نہ لاہ۔۔ جو آہ سو آہ

اب متعین لاکھ کہتے رہیں کہ وہ راجپوت تھے اور ان کے والد شیخ عثمان کو یہ پیشہ نہایت کے ہاتھوں مجبور ہو کر اختیار کرنا پڑا۔ بارادھ سنگھ کی کتاب شمس جوگ کے مطابق شاہ حسین کے اجداد نے فیروز شاہ تغلق کے زمانے میں اسلام قبول کر لیا، جبکہ بعض ان کے دادا کلیم رائے کو ان کے خاندان کا سب سے پہلا مسلمان گردانتے ہیں۔

شاہ حسین کے ہر شخص سے ملتا ہے ہی ان کے والد نے انہیں مگسالی دروازہ کی نسب کے امام حافظ بوبکر کے سپرد کر دیا جن سے شاہ حسین نے ابتدائی تعلیم حاصل کی، کہا جاتا ہے کہ انہوں نے قرآن پاک صرف دس سال کی عمر میں حفظ کر لیا تھا۔ اسی دوران جنیوٹ سے مشہور نہ ہی عالم اور صوفی بزرگ شاہ بہلول دیانی لاہور شریف لائے اور اسی سجد میں قیام پذیر ہوئے۔ انہوں نے بچے کا ذوق اور شوق دیکھا تو اپنی نگرانی میں لے لیا، مرید بنالیا، اور جب کافی عمر سے کے بعد واپس ہوئی تو دوتا گچ بخش کے دربار پر مسلسل حاضری کی متعین فرمائی شاہ حسین نے بڑی سعادت مندی سے اپنے پیر کی بدایت پر سالہا سال عمل کیا۔ ریاضت اور عبادت کے اس دور ہی میں شاہ حسین کی ملاقات تصوف کے جید عالم اور باطل ملامتہ صوفی سعد اللہ سے ہوئی۔ اور ان سے شاہ حسین نے قرآن، حدیث فقہ، اخلاقیات، منطق اور تصوف کی تربیت حاصل کی۔

شاہ حسین کی عمر ۲۶ سال کے قریب تھی جب وہ دوران ملاوت اس آیت پر پہنچے وما لایمواۃ الوبیاء الا لہو لعب ط دنیا کھیل تاشے کے سوا کچھ نہیں ہے تو جیسے اچانک انہیں معرفت کی نیر نل نصیب ہو گئی

ردائیت ہے کہ وہ تلاوت بھول کر دیرانہ وادنا چھتے ہوئے مسجد سے باہر نکل گئے۔ اور اسی محمد بیت کے عالم میں قرآن اٹھا کر کنویں میں پھینک دیا۔ جب ان کے ہم سبق لال پہلے ہوئے تو قرآن پاک کو اپنی کرامت سے باہر نکالا جو پہلے کی طرح خشک تھا چنانچہ اس پر سب نے مسیحا کا اصول نے حقیقت مطلق کو پایا ہے اور ان سے الجھنا فضول ہے۔

شاہ حسین نے داڑھی کو کچھ اور جھنویں تک مٹھ وادیں اور رات دن رقص و سرود میں محو رہنے لگے، لال باس ان کی پہچان بن گیا اور وہ حسین سے لال حسین ہو گئے، جب ان کی آشفقت سری کی خبر شاہ بھلول دریا کی کٹی تو وہ چنیوٹ سے لاہور سرزنش کے لئے پہنچے۔ اور نماز ادا کرنے کا حکم دیا، غلام کے دوران جب یہ آیت زبان پر آئی الم نشرح کٹ صدرک ط کیا ہم نے تمہارا سید نہیں کھول دیا۔ تو ان کی بے ساختہ ہنسی جاری ہو گئی۔ اور نماز بیچ میں رہ گئی۔ تب شاہ بھلول دریا کی پرکشف ہوا کہ شاہ حسین کو کسی مرشد کی احتیاج نہیں رہی اور وہ مطمئن ہو کر واپس روانہ ہوئے۔ اور شاہ حسین نے اپنی زندگی کے باقی ۲۷ سال اس عالم بے خودی میں اور ملائکہ و ملائکہ سے بے نیازان مجذوبیت کے عالم میں بسر کئے۔

شاہ حسین کے شاہدہ کے ایک برہمن زادے مادھو سے تعلق کو تذکرہ نویسوں نے بہت اچھا لایا ہے، اور اس سے شاہ حسین کی کج روی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ جیکہ درحقیقت ایسا ہونا ممکن نظر نہیں آتا اس لئے کہ مادھو سے والہانہ لگاؤ شاہ حسین کی عمر کے آخری حصے کا قہر ہے۔ جب مادھو کی ابھی سیں بھنگ رہی تھیں۔ اور شاہ حسین بچپاس۔ بچپن کے پٹے میں تھے۔ عروں کے اتنے تفاوت استاد اور شاگرد یا مرشد اور مرید کے مابین روحانی انسیت کا باعث تو ہو سکتا ہے۔ کسی ناگفتی تعلق کا نہیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مادھو نے اسلام قبول کر لیا تھا۔ اور اس سلسلے میں ایک کرامت بھی مشہور ہے کہ جب مادھو کے والدین مستر کی یا حاکم کے لئے روانہ ہوئے تو شاہ حسین نے مادھو کو روک لیا اور جب اس کے والدین مستر پہنچ گئے تو مادھو کو اپنی روحانی قوت سے مستر کی یا تراوالدین کی ہمراہی میں کروائی، چنانچہ مادھو اس کرامت سے متاثر ہو کر مسلمان ہو گیا۔ بیکہ شاہ حسین اور مادھو کے درمیان تعلق کا ہلکا سا اشارہ بھی شاہ حسین کی شاعری اور واحد نثری تحریر رسالہ تہنیت میں موجود نہیں ہے۔

شاہ حسین کا انتقال ۱۵۹۹ء میں اس عالم میں ہوا کہ مادھو راہبران سنگھ کی سپاہ میں خدمات انجام دینے کے لئے گیا ہوا تھا۔ چنانچہ اس کی غیر حاضری میں شاہ حسین کو پہلے شاہدہ میں دفن کیا گیا۔ لیکن بعد میں

راوی کے سیلاب کے ہاتھوں قبر کے گر جانے کے خطرے کے باعث باغیانہ طور پر دوسری بار تدفین ہوئی۔
 مادھو، شاہ حسین کی موت کے بعد ۸۷ سال تک خلافت کی سند پر فائز رہا۔ اور وفات پر اپنے مرشد کے سپرد
 میں دفن ہوا۔

شاہ حسین کے مراد پر سال مارچ کے آخری ہفتے میں عرس کا اہتمام ہوتا ہے۔ شروع شروع میں
 میلہ شالامار باغ میں اور عرس علیحدہ علیحدہ ہوتے تھے۔ لیکن میلہ شالامار باغ کی قربت نے میلہ اور عرس کو یکجا کر دیا
 اور پہلے نے شالامار باغ کی بجائے مزار سے نام پایا۔ اس لئے کہ شاہ حسین کے مزار پر ہنتوں کے چراغ جلائے
 جانے کی روایت بہت پرانی ہے۔ اب میلہ کی وسعت اور پھیلنے کے سبب علیحدہ علیحدہ چراغ جلائے جانے
 نہیں رہا۔ اس لئے میلہ کے دنوں میں مزار کے احاطے میں ایک آلاؤ روشن رہتا ہے جس میں منی اور لڑکی
 مانگنے والے بقدر توفیق موم بتیوں کے بندل رکھ جاتے ہیں۔ اسی لئے اس میلے کا نام میلہ چراغاں ہو گیا۔ اس
 کے ساتھ ہی اب شالامار باغ میں پہلے میں شریک ہونے والوں کا داخلہ منور قرار دیا گیا ہے۔ تاکہ
 غیر معمولی رخصت نہ ہے۔ اور شالامار باغ کا حسن شائستہ ہو۔ چنانچہ میلہ اب صرف شاہ حسین ہی سے منسوب
 ہے۔ اگرچہ یہ میلہ بنیادی طور پر ایک موسمی میلہ ہے جو مہمان کی آمد کے اعلان اور کسانوں کی جانب سے فصل
 کی کٹائی سے فراغت یا خوش منانے سے عبارت ہے۔ پہلے میں ہر طرح کی لوک موسیقی سننے میں آتی ہے
 خاص طور پر گائیکوں کی ایک چھڑی جس کے سرے پر گھڑی کی شکل کا جانور بنا ہوتا ہے اور اس کی دم اور منہ
 سے بندھن ہوئی باریک سٹی کو کھینچنے سے اس کے منہ سے موسیقی پیدا ہوتی ہے جو گنگنی اور لڑکیوں کے
 ساتھ اور بھی خوبصورت محسوس ہوتی ہے۔ میلہ چراغاں عرصہ دراز سے لاہور کی ثقافتی زندگی کے سب سے
 نمایاں منظر کی حیثیت رکھتا ہے۔

پنجابی لوک شاعری میں کافی کی صنف کو سب سے پہلے شاہ حسین نے متعارف کروایا۔ کافی اپنے
 موضوع، ہیئت اور موسیقیت کے اعتبار سے اتنی منفرد ہے کہ پنجاب اور سندھ کے علاوہ کہیں اور درج
 نہیں۔ اس میں عام طور پر ایک ہی موضوع پر پانچ سات یا اس سے زیادہ مصرعے ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ
 اس کا مقابل انگریزی کے سائٹ سے کیا جاتا ہے۔ کافی کی بندش میں بار بار دہرائے جانے والے مصرعے کو ایک
 کلیدی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن شاہ حسین کی کافیوں میں ان پانہیوں کی پاسداری نہیں کی گئی وہ اپنی
 ہیئت کے مطابق اتنی آزاد ہیں کہ ان سے کافیوں کے بارے میں کوئی اصول اخذ نہیں کیا جاسکتا تھا۔

کہ لوگ شاعری کی اصناف میں سے کافی میں عام طور پر صوفیان مسلک کا پرچار دار اخلاقیات کے موضوعات پائے جاتے ہیں۔ اسی قسم کی غیر مسلم شاعری کو شبید یا اشوک کہتے ہیں۔

بابا نانک نے شاہ حسین سے پہلے شبید لکھے ہیں۔ لیکن وہ سکھوں کی مذہبی کتاب گرد گرتھ کا حصہ ہیں اور ان کی زبان سنسکرت کے زیادہ قریب ہے۔ اس لئے شاہ حسین کی سب سے پہلے کافی لکھنے والے شاعر کی حیثیت متاثر نہیں ہوتی۔

اگرچہ شاہ حسین کی کافیوں کا قدیم ترین نسخہ ۱۸۴۳ء کا سحریر شدہ ہے، پھر بھی شاہ حسین کی نگرانی میں ان کافیوں کی تدوین کے امکان کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا؛ مقل شبید شاہ جہاگیر اس سے اس قدر متاثر تھا کہ اس نے اپنے ایک معصاحب بہار خان کو شاہ حسین کا روزنامہ لکھنے پر مامور کر دیا تھا۔ وہ روزنامہ چھ ماہ رہا، اس کے نام سے مشہور ہوا لیکن اب دستیاب نہیں البتہ ذرا حمد چشتی کا دعویٰ ہے کہ اس نے انیسویں صدی کے آخر میں اس کا ایک نسخہ کسی انگریز کے پاس دیکھا تھا۔ ایک اور غیر مستند روایت کے مطابق شاہ حسین نے پہلی کافیاں باہا خیرہ کی طرح گردونامہ کی گرد گرتھ میں شامل کرنے کی استدعا کی تھی؛ لیکن اس کے مرتب گرد و ارجن دیو نے انکار کر دیا۔ بخیر ہر صورت میں محفوظانہ بہتے کے باوجود شاہ حسین کی کافیاں باقی رہیں اور انہیں ایک رہائی روایت کے طور پر قول اور کوک فن کاروں نے دو صدیوں تک زندہ رکھا۔

شاہ حسین کی کافیوں کے اب تک کسی حد تک محفوظ رہنے کا باعث کوک موسیقی ہے، جس میں شاہ حسین سے پہلے اور بعد میں آنے والے شعراء اور صوفیاء نے اپنا پیغام عوام الناس تک پہنچایا ہے۔ اس لئے کہ اس زمانے میں اس سے بہتر اور موثر ذریعہ ابلاغ کا وجود ہی نہ تھا۔ کافی بذاتہ مشرقی کلاسیکی موسیقی کے ایک رنگ کا نام ہے اور اسے موسیقی میں برتنے کی روایت نے ہی شاہ حسین کو اپنی کافیاں عروج کے اوزان کی بجائے مختلف مقبول عوامی رنگوں میں تخلیق کرنے پر اکسایا ہو گا۔ پنا پنجان کی تمام تر دریافت شدہ کافیاں ان رنگوں میں ہیں جن کا آہنگ سب سے زیادہ سترم اور دلنشیں ہے۔

لیکن اس کے باوجود قولوں کی ترسیلات اور لغزافوں کے باعث ان کی کافیوں کے نسخے شد و متن کی تصحیح کافی عرق ریزی کی متقاضی ہے اور اوزان کے استقام اور غلطیوں سے پاک مجموعے کی گنجائش موجود ہے البتہ ڈاکٹر نذیر احمد کامر تب کردہ مجموعہ اس سے پہلے شائع ہوئے دو مجموعوں کی غلطیوں سے ستر ہے اور نسبتاً زیادہ مقصد کی حیثیت رکھتا ہے۔

لاہور سے شائع ہونے والے ذہن نامہ صحیفہ کے جلد لائی ۱۹۷۳ء کے شمارے میں شاہ حسین کا تصوف پر ایک مختصر کتابچہ رسالہ تمیزیت کے نام سے فارسی زبان میں شائع ہوا تھا جسے ذخیرہ شرافت نوشاہی سے حاصل کیا گیا تھا۔ مذکورہ رسالہ سات فصلوں پر مشتمل ہے۔ رسالے کی پہلی فصل اقربا سے دوری اور ان سے دوستی کے بیان میں ہے۔

مال کی طلب اور اس کو ترک کرنے کے ضمن میں شاہ حسین مال سے ضرورت کے مطابق دوستی کو نیکی اور ثواب قرار دیتے ہوئے متذکرے ہیں کہ دوستی اس قدر بہر حال نہیں بڑھنی چاہیے کہ محبت کی راہ میں کلاہٹ من جانے اور اسے کمبیسوں کی طرح پھنسا لے۔ اور اگر نفع نہ ہو تو اس پر خوش ہوں نہ ہوں اور اگر نقصان ہو تو اس کو سہ نہ کرے۔ اگر ذمہ کی وجہ سے فقر و فاقہ اختیار کرنا پڑے تو مانگنے میں کوئی حرج نہیں۔ البتہ انداز عاجزی کی سبھا نے استفائی جو نا چاہیے۔

شاہ حسین ہاوس کی طلب کو تصوف کی بنیاد مانتے ہیں اور اس کے لئے شکاری کی طرح محبت کا دم ٹانے نہ تھین کر تھے ہیں اور جب کسی خدمت پر مستکشف ہوئے تو حفظ مہربان کا خیال رکھتے تھے۔ ہاوس دیا ہے اور طالب حقیقہ چیدہ چیدہ صوفی بزرگوں کی کتابوں اور خاص طور پر نمکیہ کا مطالعہ اور اس پر اس میں طالب کے لئے ضروری ہے۔ بعینہ ہاوس کی بامرشد کایہ فرض ہے کہ طالب کے دل کو شکر سے پاک کرے، مریکے ویکار نہ دے سے حاضر نہ ہو۔ اور اسے ذکر الہی میں مشغول کر دے، اور اگر وہ خدمت کے لئے پسند کیا جائے۔ تو کلمہ حبیب کا درود کر دے تاکہ اس کے دل کا شیش صاف اور شفاف ہو جائے۔ اس کے بعد ذکر الہی کا حکم دے تاکہ عشق کا شعور اور انگ اس کی روح میں بھوکا اٹھے۔ اگر طالب مکتب محبت میں عشق کی منتفی نصب کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے تو سمجھو کہ وہ محب بن گیا۔

شاہ حسین کا کہنا ہے کہ انسانی وجود ایک عمدہ زمین کی مانند ہے اور عشق پہلے وار و رخت کے بیج کی طرح جب بیج زمین میں لگنے لگا ہے اور محبت کے پانی سے پرورش پاتا ہے تو محبت کا مواد پیدا کرتا ہے۔ اس کے تین مراحل ہیں، پہلا مرتبہ مولانا ہے، یعنی ہر ایک کو دین میں مشفق بھائی سمجھے، دوسرے دل کی نہ روت اور حاجت کو اپنی حاجت پر مقدم سمجھے۔ اور اپنی نیت کو دوسروں سے آلودہ نہ ہونے دے، دوسرا مرتبہ محبت کا ہے کہ اپنے محبوب کو اس کے متعلقین سمیت دوست سمجھے کیونکہ دوست کا کتا بھی محبوب کو بچاتا رہتا ہے۔ نہ صرف اس کے جہ جہی خدمت کا مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اپنے دل میں محبوب

کے علاوہ کسی اور کو جگہ نہ دے اور اس جی میں نہیں جس چیز سے بھی غلت کا واسطہ ہو اس میں ٹوہ جاتے اور بعض انسان منہ کی کوشش کر سکتے ہیں جو فنا فی اللہ اور بے خودی کی آخری حد ہے کہ جس میں ازل سے ابد تک ہر چیز سے بے خبری حاصل ہوتی ہے۔ اور اپنی شناخت سرے سے معدوم ہو جاتی ہے۔

فارسی زبان میں تحریر شدہ اس رسالہ کی زبان بے حد سادہ اور تعلیمات قرآنی کے نقطہ نظر کے عین مطابق ہیں۔ ابھر اس معاملے میں مزید تحقیق کی ضرورت موجود ہے کہ یہ رسالہ تین نے اپنی عمر کے کس حصے میں تصنیف کیا، تاکہ حین کے بارے میں لہو و لعب اور قص و مسرود کے افسانوں کی حقیقت کو پرکھا جاسکے۔ کیونکہ اس رسالہ سے شاہ حسین ایک پانشرع و باطل صوفی اور صاحب علم و دانش کے طور پر سامنے آتا ہے، یہ تاثر اس کے علاوہ ہوتا ہے کہ مخطوطے میں زبان و بیان کی کافی غلطیاں ہیں جس کے باعث بعض مقامات پر عبارت ناقابل فہم ہو چکی ہے۔ لیکن ان غلطیوں کو مزید بہتر تدوین سے درست کرنا مشکل نہیں ہے۔

شاہ حسین نے اپنی شاعری کو دنیا کی بے ثباتی اور عاشقِ ناکام ہوا کی زمان و مکان، عشق حقیقی و وحدت اور تصوف کے دوسرے نظریات کے پرچار کے لئے بڑی خوبصورتی سے استعمال کیا ہے۔ وہ خدا کے ساتھ جسے وہ سائیں اور را کھنا کے نام سے پکارتے ہیں۔ طالبِ بکر رسالہ تہنیت کے مطابق غلت کے طالب ہیں۔ مذہب کے بارے میں ان کا تصور تنگ نظری کی بجائے آزاد و دی سے وحدت ہے رنگ و نسل اور مذہب سے بالاتر ان دوستی، محبت اور عدم تشدد سے ان کی کافیل نے ایک عالم کو مسخر کیا، وہ ان سے محبت اور ذات کی نفی کی حد تک مکمل خطا طبعی کو اپنی ذات کی شناخت اور حقیقت مطلق کا سراپا بنانے کے لئے لازمی سمجھتے ہیں۔ مندرجہ ذیل کافیاں ان کے نقطہ نظر کو سمجھنے میں زیادہ مدد دے سکتی ہیں۔

(۱) کہے حسین بغیر فناں

تدہ با جوں کوئی ہو نہ جانان

میرے صاحب میں تیری جو بھی آں

با جوں سب میں ہو نہ سمجھنا

تن طنبور رگایاں تاراں میں جپنی آں سبائیں سائیں

(۲) آپ نوں پہچان او بندے

جے تدہ اپنا آپ پہچاتا

صاحب نول مٹا آسان اونہ سے

(۱۳) کے باغ دی مولیٰ حسیناں کے باغ دی مولیٰ

باغ و بیچ چل عجائب قبل ایس اک گند مولیٰ

کہے حسین فقیر سائیں داور تیرے دی کئی آں

(۱۴) نیا چدر دہڑے اکون کسے مال ہے

کہے حسین فقیر سائیں داو اج آنے کل چل

(۱۵) ملاں اُپر ہوگ نہیڑا کی صوفی کیا بھنگی

شاہ حسین نے اپنی کافوں میں عام فہم استعار اور طبع حوالی زبان استعمال کی ہے، پیشے کے لحاظ سے

جولا ہونے کے باعث چرخہ ان کی شاعری کا کلیدی استعارہ ٹھہرتا ہے اور اس کے گھومنے کے عمل سے

وہ زندگی اور وقت کے تسلسل کو ظاہر کرنے کے علاوہ اس کے مختلف اعضا سے بھی استعاروں کا کام لیتے

ہیں۔ شاہ حسین ہندومت اور اسلام کی کشمکش کے عمل میں اس مقام پر گھمڑے میں جو اسلامی رجحانات

کے غلبے کے ساتھ ہندومت سے انہام و تقسیم کو منزل ہے، تصوف کے ساتھ ساتھ انکی شاعری پر بگنی

اور تخریک نے بھی اپنا اثر ثبت کیا، انکی کافوں کے موضوعات بگنی اور تخریک شاعری سے لئے جتے ہیں شاہ حسین کا خطاب باد

اور کو فہم و گوں سے ہے جو مذہب کی پیچیدگیوں کا شعور نہیں رکھتے، اور زلفیضوں میں پڑا چاہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ شاہ حسین

ہرمذہب کے پیروکاروں میں یکساں طور پر مقبول ہوئے، اگرچہ انہیں شہنشاہ جہانگاہ واس کے حرم کا محبوب پیر خیال

کہا جاتا ہے، لیکن اس کے باوجود وہ کمزور اور مظلوم حرام کے جذبات کی ترجمانی کرتے ہیں بلکہ ایک روایت کے مطابق شاہ حسین

نے سن ۱۰۷۵ھ میں دراصل اکیس کے مقام سے پچھنے کے لئے بدلا رکھا تھا۔ کیونکہ حضرت الامین کے مطابق وہ مشہور

باقی زمانہ کے لیے ہم عصر اور مقلد تھے اور یہ بات سب سے پہلے گردل میں شامل ہے کہ جب لاہور کے مغل میں دلائی کی کو

پچاسویں دی جا رہی تھی تو حسین جی دن جا رہے تھے، اور ان کو بھی گرفتار کر کے دربار میں پاؤں نہ بٹھنے جایا گیا تھا۔ اور وہاں

سے کرامت سے پنج نکلنے کا موقع فریضہ شرم مہم ہوتا ہے، دراصل صورت حال واضح نہیں ہوتی اس سے شاہ حسین اور ان کے

نظریات کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔ اس دور کے سماعتی اور سیاسی نظام میں ایسے آثار اور نشانی سادات پر یقین

رکھنے والی شاعری کو سیاسی انتشار کا باعث سمجھا جیہذا دنیا کی نہیں رہتا حسین کی نظا ہر سادہ شاعری اپنے اندر بے شمار وسعت کے

لا محدود امکانات لئے ہوئی تھی جس سے جبر و استبداد کے برابر تاقیہ سیاسی نظام کی جو میں اپنے لاد مذہب ہو سکتی تھا۔

شاہ عبداللطیف بھٹائی

سید سبط حسن

میں سندھی تہذیب کا محقق نہیں ہوں اور نہ مجھے سندھی زبان پر عبور حاصل ہے مگر شاہ عبداللطیف پرانے سندھی نئے سندھی، پاکستانی اور ہندوستانی سب کا مشترکہ اثاثہ ہیں۔ لہذا سندھی تہذیب کی اس درخشان علامت کو خراج عقیدت پیش کرنا میرا حق ہے۔ اس ارادت میں بیشتر نوازش اس فرنگی دانشور کی شامل ہے جس نے شاہ لطیف اور ان کے عہد پر انگریزی زبان میں ایک مبسوط کتاب لکھ کر مجھ جیسے ہزاروں لاکھوں انسانوں کو ایک نئی بصیرت بخش ہے۔

ڈاکٹر سورے کی کتاب پڑھ کر جہاں مجھے سندھ کے صنایعوں کی ہنرمندیوں اور مادیوں کی جفاکشیوں سے آگاہی ہوئی وہیں اس نام نہاد عہد زریں کی خوش انتظامیوں کی اصل حقیقت بھی کھل کر سامنے آگئی جس کو تاریخ میں عہد مغلیہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ (تب یہ قیاس کرنا چندان دشوار نہ تھا کہ جس جاگیري نظام کا نقطہ عروج اور گریب کا زمانہ تھا اس کے انحطاط کی سطح کتنی پست ہوگی) پھر تصور کی آنکھوں نے فیروں کے وہ دائرے دیکھے جن کو سید محمد جوہر دی کے مرید خاص آدم خان کلہوڑا نے قائم کیا تھا۔ اور شاہ عنایت اور ان کے مریدوں کے حالات پڑھے جنہوں نے اس داستان کو اپنے خون شہادت سے رنگین بنایا تھا۔ مگر براہ مصلحت اندیشوں کا کہہ جاوے مورخ ان بزرگوں کی تحریک سے اس طرح کترا کر نکل جاتے ہیں گویا یہ تحریک تاریخ کے صفحات پر کوئی بد فادہ داغ ہے۔ دیہ لوگ زمین کو مشترکہ طور پر جوتے بولتے اور پیداوار سے حسب ضرورت مستفید ہوتے تھے، یہ درست ہے کہ جاگیري نظام کی حدود میں رہ کر اس اشتراکی تحریک کا مایاب ہونا محال تھا۔ لیکن ان کے خلوص اور نیک نیتی سے کیسے انکار ہو سکتا ہے۔

یوں بھی ان کا یہ تاریخی کارنامہ کیا کہ ہے کہ انہیں کی قربانیوں کی بدولت سندھ میں صدیوں کے بعد آزاد ریاست وجود میں آئی۔ مگر افسوس ہے کہ یہ آزادی دیر پا ثابت نہ ہوئی۔ پہلے نادر شاہ نے لوٹ مار کی، پھر احمد شاہ ابدالی نے شمالی سندھ کو اپنا باجگزار بنایا اور کابل سے خجستہ ملی تو ایلیٹ انڈیا کمپنی آدھمکی۔

پھر جب شیخ ایاز صاحب کی مہربانی سے شاہ عبداللطیف کے کلام کو اردو میں پڑھنے کا موقع ملا تو پہچان کر انسان میں بشریت کا درد اور محبت کا جذبہ صادق ہو تو بے یقینی، بے مینگی اور بدامنی کی کٹھن سے کٹھن گھڑیوں میں بھی وہ ابلتے وطن میں زندہ رہنے کا حوصلہ اور حالات سے بزد آرمائی کا عزم پیدا کر سکتا ہے۔ نفرت اور عداوت کی حشیش دے کر نہیں بلکہ محبت اور رفاقت کی نئے پلا کر۔

شاہ عبداللطیف اور ننگر سب عالمگیر کے عہد میں بلا ضلع حیدرآباد میں ۶۹۰ھ میں پیدا ہوئے ان کے عہد اوپر پندرہویں صدی کے آغاز میں ہرات سے آکر یہاں آباد ہوئے تھے شاہ لطیف کی ولادت کے کچھ ہی عرصے بعد ان کے والد سید حبیب اپنے آبائی گاؤں کو چھوڑ کر کوٹری میں رہنے لگے۔ شاہ لطیف نے جیسا کہ اس زمانے کا دستور تھا۔ مقامی مدرسوں میں تعلیم پائی مگر اس تعلیم کے بارے میں مورخین میں اختلاف ہے۔ بعض معتقدین کا خیال ہے۔ کہ شاہ صاحب سرے سے ان پڑھ تھے اور ان کی عارفانہ شاعری خدا کی دین ہے۔ لیکن ان کے کلام کی داخلی شہادتوں سے پتہ چلتا ہے کہ شاہ صاحب علوم متداولہ سے بخوبی واقف تھے اور اس روایت میں بڑی صداقت معلوم ہوتی ہے کہ مشنوی مولانا روم اور عطار و حافظ کے دیوان بابر ان کے مطالعے میں رہتے تھے۔ شاہ لطیف نے اپنے رسالے میں مولانا روم کی تقلید پر بڑا زور دیا ہے۔

سید حبیب کے ایک خوشحال مرید مرزا غل بیگ اور خون بھی کوٹری میں رہتے تھے۔ مرزا کے گھر میں آکر کوئی بیمار ہوتا تو سید حبیب کو علاج اور دوائے صحت کے لئے بلایا جاتا تھا۔ ایک بار مرزا اور خون کی جوان بیٹی بیمار ہوئی تو حسب معمول سید حبیب سے درخواست کی گئی اتفاق سے اس کی طبیعت بھی اچھی نہ تھی۔ لہذا انہوں نے شاہ عبداللطیف کو مرزا اور خون کے پاس بھیج دیا۔ شاہ لطیف میٹائی کرنے گئے تھے۔ لیکن خود تپ عشق میں مبتلا ہو گئے۔ مرزا اور خون کو خبر ہوئی تو وہ

شاہ لطیف کے خاندان کے درپے ہو گیا۔ سید حبیب نے بھی بیٹے کو بہت سمجھایا لیکن ناکام رہے۔ آخر کار انہوں نے مجبور ہو کر کوٹڑی کی سکونت ترک کر دی اور دوسری جگہ منتقل ہو گئے۔

شاہ عبداللطیف پر ان حادثوں کا اتنا گہرا اثر ہوا کہ انہوں نے گھوڑ چھوڑ کر فقیری اختیار کر لی۔ تقریباً ایک سال کا زمانہ جوگیوں کی سنگت میں پہاڑوں میں گزارا۔ گھومتے پھرتے ٹھٹھے آئے۔ تو یہاں ان کی ملاقات ایک عالم دین محمد مہد معین سے ہوئی۔ محمد مہد کی محبت سے دل کو کچھ قرار آیا اور مزاج آہستہ آہستہ بحال ہو گیا تو شاہ لطیف گھر واپس چلے گئے۔ کچھ عرصے بعد مرزا منل بیگ کی حویلی پر دلی قوم کے سرکشوں نے حملہ کرایا۔ اس حملے میں منل بیگ سمیت گھر کے سب مرد مارے گئے۔ فقط ایک لڑکا زندہ بچا۔ شاہ حبیب نے اپنے مرید کے بے سہارا خاندان کی بہت دیکھ بھال کی اور نتیجہ یہ ہوا کہ مرزا صاحب کے گھروالے مرزا کی بیٹی سیدہ کی شادی شاہ عبداللطیف سے کرنے پر راضی ہو گئے۔ شاہ لطیف کی دلی مراد برآئی۔

شادی کے بعد شاہ عبداللطیف نے کوٹڑی سے آٹھ دس میل کے فاصلے پر غیر آباد مقام کو اپنا مسکن بنایا۔ یہی جگہ بعد میں جھٹ شاہ کے نام سے مشہور ہوئی۔ اسی اثنا میں سید حبیب نے وفات پائی (۱۳۱۶ء) اور جھٹ شاہ ہی میں دفن ہوئے۔ تب شاہ کے خاندان کے باقی ماندہ افراد بھی کوٹڑی سے جھٹ شاہ منتقل ہو گئے۔ چند سال بعد شاہ لطیف کو بلا اور جھٹ کی زیارت پر روانہ مجھے مگر راستے ہی سے واپس لوٹ آئے

یہ زمانہ سندھ کیا پورے ملک میں بڑی افراق فری کا زمانہ تھا۔ اور نگ زیب کے مرنے کے بعد (۱۷۰۷ء) سلطنت مغلیہ کے دور افتادہ صوبوں پر دہلی کا اقتدار برائے نام رہ گیا تھا اور ہر صوبہ دار خود مختار بننے کی کوشش کر رہا تھا۔ ان دنوں بالائی سندھ کا سب سے بڑا جاگیردار محمد کلہوڑا تھا۔ اس کے بیٹے نور محمد کلہوڑا نے باپ کی جاگیر کو اور پھیلایا۔ وہ دہلی دربار کی طرف سے پہلے سیوستان کا صوبیدار مقرر ہوا۔ (۱۷۱۹ء) پھر ٹھٹھہ کا۔ اس طرح بالائی اور زیریں سندھ دونوں علاقے اس کے قبضے میں آ گئے۔ ۱۷۳۹ء میں نادر شاہ درانی نے ہندوستان پر حملہ کیا۔ تو نور محمد کلہوڑا نے نادر شاہ کی مخالفت کی مگر شکست کاٹا اور تاذن جنگ کے علاوہ اپنے تین بیٹوں کو بطور پیر خاں نادر شاہ کے حوالے کرنا پڑا۔ ۱۷۴۰ء میں نادر شاہ قتل ہوا تو اس کے

بیۓ ایران سے واپس آ گئے اور نور محمد کلہوڑا نے خراج دینا بند کر دیا۔ اس پر احمد شاہ ابدالی نے سندھ پر چڑھائی کر دی اور سکھر، بکھر اور شکارپور کا علاقہ اپنی قلمرو میں شامل کر لیا (۱۷۵۴ء)۔ اسی اثنا میں نور محمد کلہوڑا کا انتقال ہو گیا اور اس کے تینوں بیٹوں میں اقتدار کی جنگ چھڑ گئی۔ (۱۷۵۶ء) ۱۷۵۸ء) بالآخر غلام شاہ کلہوڑا کامیاب ہوا اور ۱۷۷۱ء تک حکومت کر کے اسی دینا سے کوچ کر گیا۔

شاہ عبداللطیف نے ۱۷۵۲ء میں بھٹ میں انتقال کیا اور وہیں دفن ہوئے اس لحاظ سے دیکھا جائے تو شاہ لطیف کے شباب اور بزرگی کے ایام بڑے ہنگاموں میں گزرے تھے لیکن شاہ لطیف کے کام میں سندھ کی سیاسی اکھاڑ پھار کے بارے میں واضح اشارے نہیں ملتے۔ یہ کوئی میرت کی بات نہیں ہے کیونکہ وہ دن وسطیٰ میں جنگ سے عموماً وہی شہر اور دیہات متاثر ہوئے تھے جو فوجوں کی نقل و حرکت کے راستے میں پڑتے تھے۔ دور افتادہ بستیوں کی دست برد سے بھی رہتی تھیں۔ لوگوں کی روزمرہ زندگی میں کوئی خلل نہیں آتا تھا اور نہ عوام کو اس سے ایسی ہمت تھی۔ کہ وہل کے تحت سے کون اتارا گیا۔ بھٹ شاہ کی چھوٹی سی الگ تھلک بستی کلہوڑوں کے مرکز شکارپور سے سینکڑوں میل دور واقع تھی اسی لئے عین ممکن ہے کہ اس بستی نے کامیابوں کی طاقت آزمائیوں اور زار شاہ اور احمد شاہ ابدالی کے حملوں سے کوئی اثر قبول نہ کیا ہو۔ در نہ شاہ لطیف کا سامان زمین اور ذکی نفس شاعر جس نے فرنگی سوداگروں تک کا تذکرہ کیا ہے ملکی واقعات کو نظر انداز نہیں کر سکتا تھا۔

شاہ عبداللطیف ایک آزاد منش دوریش تھے۔ شاعری ان کا ذریعہ معاش نہ تھی۔ وہ نوابوں رئیسوں کی خوشنودی کی خاطر یا مشاعروں میں داد پانے کے لئے شعر نہیں کہتے تھے بلکہ ان کا مقصد صومیوں کے فلسفہ، زلیست اور قدرتیات کے ہنگام کو زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچانا تھا۔ جیسی وجہ ہے کہ انہوں نے فارسی اور اردو کے بجائے کہ ارد باب علم و دانش کی زبانیں تھیں سنی زبان کا انتخاب کیا۔ سندھ میں ان سے پہلے ہی ہجرت صوفی اور ادیب پیدا ہوئے اور ان میں سے بیشتر بزرگ عبداللطیف کی مانند ہمدست کام مہرتے تھے۔ لیکن ان کے طرز فکر و احساس کا سارا ماحول مزاج غیر سندھی تھا۔ وہ عشق حقیقی اور عشق مجازی کے نکات منصور علاج، رابعہ نعیمی، مولانا دم شیخ فرید الدین عطار اور

حافظ شیرازی کے حوالے سے بیان کرتے تھے اور وہ بھی فارسی زبان میں۔ نتیجہ یہ تھا کہ ان کے رشد و ہدایت سے بہت متاثر ہوئے سے لوگ مستفیض ہو پاتے تھے۔ شاہ عبداللطیف نے فقط سندھی زبان ہی کو اپنے خیالات کے اظہار کا ذریعہ نہیں بنایا بلکہ وہ قصے، علامتیں، تلمیحات، استعارے اور تشبیہیں بھی استعمال کیں جن سے سندھ کا بچہ بچہ واقف تھا۔ انہوں نے عشق و معرفت، حسن و محبت اور روح و جسم کے اسرار و رموز، مستی پنوں، لیلیٰ، عیسیٰ، عمر ماروی اور سوہنی ہینوال کے حوالے سے بیان کئے اور اس فنکارانہ سلیقے سے کہ مسائل تصوف سندھی تہذیب کا جذبہ بن گئے۔ یہ بڑا جرأت مندانہ قدم تھا اور اس کی تاریخی اہمیت سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔ شاہ لطیف سندھی زبان کے پہلے شاعر ہیں جنہوں نے سندھی زبان و ادب کو دنیا کی نظر میں باوقار بنایا

شاہ لطیف جانتے تھے کہ ان کے ہم وطنوں کو گانے بجانے سے گہرا لگاؤ ہے۔ ان کے سیدھے سادے ساز دلوں کو گرماتے اور ترپاتے ہیں اور ان کے نوک گیتوں کی ذہنوں میں بلا کی کشش ہے۔ چنانچہ شاہ لطیف نے جو کچھ مکھاوہ سماع کی محفلوں اور عقیدت مندوں کی مجلسوں میں گانے کے لئے لکھا۔ تعلیم یافتہ افراد کے لئے دیوان مرتب کرنے کے خیال سے نہیں لکھا۔ ان کی ہر داستان کسی نہ کسی راگ سے منسوب ہے اور یہ راگ بھی خالص دیسی ہیں بلکہ سرسورٹھ میں توراے ڈیاچ اور بھل موسیقار کے حوالے سے موسیقی کی عظمت کو خواب سرا یا گیا ہے شاہ لطیف کے کلام کی دل نشینی اور مقبولیت کا ایک سبب اس کی تنگمی بھی ہے۔

ہماری پرانی تہذیب کا نظام فکر و احساس وحدت الوجود کے محور پر گھومتا تھا۔ تصوف اور بھگتی کے اس عقیدے کی رو سے کائنات، حیوان، انسان سب جلوت خداوندی کے مختلف مظاہر ہیں۔ چنانچہ اردو، فارسی، ہندی، پنجابی اور سندھی غرضیکہ سبھی زبانوں کے ادب میں ہم دوست کی گونج سنائی دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کبیر داس اور امیر خسرو ہوں یا وجہی اور لفرقی، میر درد اور نظیر اکبر آبادی ہوں یا غالب اور اقبال، بھلے شاہ اور شاہ فرید ہوں یا شاہ عبداللطیف سب کا غیر کائنات کے اسی وحدانی تصور سے اٹھا ہے۔

ہو گئے ایک مل کے ذات و صفات مٹ گیا منرق عاشق و معشوق

ہم ہی کوتاہ ہیں رہے ورنہ وہی خالق ہے اور وہی مخلوق

یہ مہر و دے جلال اس کا دہر آمینہ جمال اس کا
 روت انسان میں جلوہ فرما ہے پر تو حسن بے مثال اس کا
 زندگی، موت، سانس، دل کی چھانیں کون جانے ہیں تیسرے کتنے نام
 جب کائنات کے ذبے ذرے ہیں اسی کا نور جلوہ فرما ہے تو پھر مذہب و ملت، رنگ و
 نسل، زبان و تہذیب کا فرق کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اور من و تو کا امتیاز و حدت ایزدی کی نفی
 ہے۔ انسان انسان ہے اور بس۔ اسی لئے شاہ لطیف کو اس کی قطعاً پروا نہیں کہ ان کی داستانوں
 کے کردار مہند دیں یا مسلمان وہ تو فقط یہ دیکھتے ہیں کہ یہ شخصیتیں حقیقت کے افہام میں کیا
 کردار ادا کرتی ہیں۔ خود شناسی اور بھان ذات کی کس منزل میں ہیں۔

شاہ لطیف کی اس وسیع الشرب کا موازنہ دور حاضر کی کوتاہ نظری سے کرو تو حیرت ہوئی
 ہے۔ یہ درست ہے کہ ہم نے پچھلے دو ڈھائی سو سال میں صنعت و حرفت اور علم و فن میں بڑی
 ترقی کی ہے اور ہماری معلومات میں بھی بڑا اضافہ ہوا ہے لیکن کیا ہمارے ذہنوں کا افق بھی
 اسی نسبت سے روشن ہوا ہے۔ کیا ہمارے دل بھی اسی نسبت سے کشادہ ہوئے ہیں، ابھی
 تو حالت یہ ہے کہ ذہن کی تمام کھڑکیاں، تمام دروازے بند کر دیئے گئے ہیں۔ کہ مبادا کہیں سے
 نازہ ہوا کو کوئی جھونکا آئے اور ہمارے ایمان کی سوکھی پیتوں کو بہالے جائے۔ اور لطف
 یہ ہے کہ ہم بچاؤ کی عینی کوشش کرتے ہیں اتنا ہی خود اعتمادی سے محروم سمجھتے جاتے ہیں۔
 بے یقینی اتنی ہی بڑھتی جاتی ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب خدا، کائنات، انسان ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو ہیں تو پھر
 وہ کون سی قوت ہے جو ان کے مابین وحدت کا رشتہ استوار کرتی ہے؟ وہ قوت محبت کی
 ہے جس کی بدولت انسان موجودات عالم سے 'لپٹنے گرد و پیش سے دوسرے انسانوں سے اور
 خود اپنے جوہر ذاتی سے رابطہ پیدا کرتا ہے۔ شاہ لطیف کے نزدیک محبت تو اس وقت بھی موجود
 تھی جب کائنات کا وجود نہ تھا۔

نہاؤ ہو نہ یہ بزم جہاں تھی نہ کانوں میں صدائے کن نکلاں تھی
مگر اس وقت بھی روح محبت کسی حسِ ازل کی راز داں تھی
محبت کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ اول تخلیقی، دوم تسخیری، تسخیری محبت میں خواہ وہ کسی فرد
سے ہو یا کسی شے سے انسان محبوب کو اپنے تابع کرنے، اس کو ذاتی استعمال میں لانے، اس کی
داخلی صلاحیتوں سے فائدہ اٹھانے اور اپنی خواہشوں کو آسودہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔
خواہ ایسا کرنے سے محبوب کی شخصیت برباد ہی کیوں نہ ہو جائے۔ مثلاً ہمیں کسی پرندے کی آواز
بہت بھلی لگتی ہے تو ہم اس کو پنجرے میں قید کر لیتے ہیں اور یہ محسوس نہیں کرتے کہ اس
اگیری سے پرندے کو کتنی روحانی اذیت پہنچتی ہوگی۔ ہمیں کوئی پھول پسند آتا ہے تو ہم اسے
توڑ کر جھٹ اپنی پگڑی میں لگا لیتے ہیں اور یہ نہیں دیکھتے کہ پھول شاخ سے جدا ہوتے ہی جھٹانے
لگتا ہے ماروی کو عمر سومرا کی تسخیری محبت ہی کے ہاتھوں دکھ جھیلنے پڑے تھے۔ عمر سومرا میلر
کی اس الطردوشیزہ پردل سے فریفتہ ہے۔ اور اسے زبردستی اغوا کر کے لے جاتا ہے مدہ ماروی
کو محل کے عیش و آرام اور دنیا جہان کی نعمتوں کا لالچ دیتا ہے مگر ماروی کہتی ہے :-

مجھے کو پیارے میلر کی سوگند جال میں تیرے میں نہ آؤں گی
اے عمر سوگوار آنکھوں سے یوں ہی آنسو سدا بہاؤں گی
چھوڑ کر مارؤں کی بستی کو چین ہرگز یہاں نہ پاؤں گی
مجھ کو سولی ہے تیری سیج نہیں جان پر اپنی کھیل جاؤں گی

اے عمر تیرا خلعت زرتار میری لونی کے سامنے بیکار
ریشمی لمس سے نہ کم ہوگا دلہ سے ان پیارے ماروں کا پیار

اے عمر لاکھ درجہ بہتر ہے سیم وزر سے مجھے وطن کی خاک
رنگ و روغن تجھے مبارک ہو مجھ کو پیاری دہی خس و خاشاک
ماروی قید کی سختیاں جھیلیں ہے مگر اس کی نہیں ہاں میں نہیں بدلتی۔ وہ نہ نہاتی ہے

نہ سر کے بال دھوئی ہے نہ کپڑے بدلتی ہے۔ البتہ جب اسے سپیلیوں کی سنگتیں، ملیر کی لہلہاتی کھیتیاں اور برسات کی بہاریں یاد آتی ہیں تو اس کے دل پر چوٹ لگتی ہے۔

کتے خوش ہوں گے اے عروہ لوگ رت ہے برکھا کی آج کل گھر میں
کوئی کاٹے گا، کوئی کاٹے گی ادن ہی ادن ہوگا ہر گھر میں
کتے خوش ہوں گے بن رہے ہوں گے نت نئی مکھیاں وہ کھائیں
کبھی ہوں گی ملیر کی سکھیاں کاش آجائے ماردی گھر میں
اے عمر جو پٹروں کا وہ سکھ چین کیا ملے گا محل کے بستر میں
اور جب ماردی کو اپنی بے بسی اور لا چاری پر غصہ آتا ہے۔ تو وہ بکا راٹھتی ہے کہ
مٹا دو یہ درو دیوار زنداں
جلا کر خاک کر دو قروایواں

شاہ لطیف کے کلام میں ماردی انسان کی روح آزادی کی علامت ہے۔ وہ جا بر سے جا بر طاقت کے آگے سر نہیں جھکاتی خواہ یہ طاقت تسخیری محبت ہی کی کیوں نہ ہو۔ اس علامت کے نام ہر دور میں بدلتے رہتے ہیں۔ اس کے زمانہ مکان بھی بدلتے رہتے ہیں۔ لیکن جیت تک قروایواں سلامت ہیں۔ جب تک زندانوں سے نہ خیر کی آوازیں آتی ہیں۔ ماردی بدستور زندہ رہے گی۔ اس کی خودداری ہزاروں لاکھوں ماردیوں کو حریت نفس کا پیغام سناتی رہے گی۔

شاہ لطیف کے کلام میں بجل، آرمی جام، چنر، کوزو، میمر سومرا، اور ڈام بھی عمر سومرہ کا مانند تسخیری محبت کی علامتیں ہیں۔ یہ علامتیں آج بھی زندہ ہیں اور انسان کی تخلیقی قوتوں کو اپنی ہوس کا نشانہ بناتے ہوئے ہیں۔

اس کے برعکس شاہ لطیف کے نزدیک تخلیقی محبت محبوب کی ذات و صفات سے ہم آہنگ ہونے کا نام ہے۔ البتہ شاہرہ مشہود کی ہم آہنگی کی پہلی شرط خود شناسی ہے خود شناسی سے مراد ہے اپنے دیدہ و دل کے امکانات سے آگاہ ہونا۔ ان کو نکھارنا اور بچکانہ۔ یہی خود شناسی خدا شناسی کی طرف لے جاتی ہے۔

اپنی اتنی یہ چھا گیا جب خود عشق پا بند جسم و جان نہ رہا

کوہ وہ صحرا بھی ہو گئے ناپید ۔ فاصلہ کوئی درمیان نہ رہا
 مرجا وصل ، شاہد و مشہود کوئی تفسیق کا گمان نہ رہا
 خود شناسی حسد آشنا کا ہے ورنہ ہستی منہم تراشی ہے
 منہم تراشی یوں تو ایک فن ہے اور انسان اس فن کے ذریعہ اپنی تخلیقی صلاحیتوں کو
 جمالیاتی روپ دیتا ہے لیکن اس میں عیب یہ ہے کہ انسان اپنے ہاتھ سے تراشے ہوئے
 پتھر کے بے جان ٹکڑے میں وہ قوتیں اور خصوصیتیں منتقل کر دیتا ہے جو فقط انسان کو
 نصیب ہیں ۔

وہ درحقیقت پتھر کی پرستش نہیں کرتا بلکہ اپنی پرستش کو تا ہے ۔ یہ خود پرستی شخصیت
 کے فروغ کے حق میں نہایت مہلک ذہنی بیماری ہے ۔ ایرانی دیومالا کے فارسی سس کی طرح
 جو شخص اس مرض میں مبتلا ہوا اسے اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑتا ہے ۔ اس بجائے کہ تشریح
 شاہ لطیف نے سسی کے حوالے سے کی ہے ۔ سسی ان کی نہایت محبوب بیرون ہے وہ سسی
 کی قربانیوں اور جفا کشوں کا ذکر بڑے پیار سے کرتے ہیں ۔ سسی پنوں کی تلاش میں گھر کا میش و آرام
 تھج دیتا ہے اور صحراؤں بیابانوں میں ماری ماری پھرتی ہے ۔ اس کے باوجود شاہ لطیف کے
 نزدیک سسی کی دلہانہ محبت میں خود پرستی کا جذبہ شامل ہے ۔

سسی ملتی رہی پنوں سے لیکن محبت آشنا ہونے نہ پائی
 رہی در پردہ کچھ بیگانگی سسی بالاخر خود پرستی رنگ لائی
 اگر وہ خود پرستی کے سببائے خود شناسی کی کوشش کرتی تو اسے پنوں کی تلاش میں
 سرگرداں نہ ہونا پڑتا ۔

بہرے جن کے ہیں آب رواں پر انہیں کیوں زحمت تشنہ لبی ہے
 وہ پنوں ہے رگ جان سے قریں تر سسی جنگل میں جس کو ڈھونڈتا ہے
 سن اسے عروم راز خود شناسی عجب ۛ شکوۃ بے چارگی ہے
 انسان جب تک خود شناسی کے راز سے عروم رہے گلے چارگی میں مبتلا رہے گا
 خود شناسی بیگوار نہیں ہے بلکہ ریاضت ہے عین ذات کی خاطر ۔ خود شناسی کے جوہر اسی

وقت کھلتے ہیں جب انسان کو اپنی ذات پر کامل اختیار ہو۔ اس کی قوت تخلیق جبر، دباؤ اور پابندیوں سے آزاد ہو۔ مجبور اور بے بس انسان خود شناس نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ محکوم انسان کو اپنی ذات پر کوئی قدرت نہیں ہوتی۔ اس کی قوت تخلیق دوسروں کے تصرف میں ہوتی ہے لہذا اس کی خود شناسی یہی ہوگی کہ وہ جبر کو اختیار میں بدل دے اور اطاعت کی زنجیروں کو آزادی کی دھار سے کاٹ دے۔ کیا ہمارے معاشرے میں لوگوں کو اظہار ذات پر اختیار حاصل ہے۔ کیا ہم کو اپنی قوت تخلیق پر خواہ وہ ذہنی ہو یا جسمانی قدرت میسر ہے اور کیا جو چیزیں ہم اپنے فنی پسینہ سے پیدا کرتے ہیں ان کا دسواں حصہ بھی ہمارے تصرف میں ہے۔ اب بقول شاہ عبداللطیف اگر محبت مدعا لئے زندگى ہے اور اس مدعا کی تفصیل خود شناسی کے بغیر نہیں ہو سکتی تو پھر ہمیں دیکھنا پڑے گا کہ وہ کون سے عوامل ہیں جو ہماری خود شناسی کے راستے میں مائل ہیں۔ شاہ لطیف کی نگاہ میں تو اتنی دور رس تھیں۔ کہ انہوں نے ڈھان سو برس پیشتر ہمیں ان فتنوں سے خبردار کر دیا تھا۔ جن کی حشر انگیزیوں سے ارباب تفرات میں اکا دکرتے ہیں۔ شاہ لطیف کے زمانے میں سندھ میں کلوہڑوں کی فرمان روائی تھی اور انگریزی اور پنگالی سوداگر اکا دکلا نظر آتے تھے۔ اس کے باوجود شاہ لطیف کو آنے والے خطرات کا احساس ہو گیا تھا چنانچہ فرماتے ہیں۔

ہمارے نامذاؤں کو ہوا کیا بول کر جمیس آتے ہیں منہ رنگی
تاؤ ہے کوئی ملاح ایسا کہ رو کے یورش دزدانہ ان کی
بتاؤ لطیف کو زنگیوں کی یورش : زدانہ دکھائی دیتی تھی۔ مگر وائے ہو مجاری کم نگاہی
کو کہ ہمیں ان کی یورش و رانہ بھی نظر نہیں آتی اور نہ وہ منام دکھائی دیتے ہیں۔ جنہوں نے
ہمیں خود شناسی تو کیا حقوق بشریت سے بھی محروم کر دیا ہے اور عوامی تہذیب کی چمک دمک
ہے تو نظیر اکبر آبادی کی نظموں میں اس

موازنے سے نہ شاہ عبداللطیف کی عظمت کم ہوتی ہے اور نہ نظیر اکبر آبادی کی عظمت بڑھتی ہے۔
زمین اور زمین والوں سے وابستگی کا جو تصور شاہ لطیف نے پیش کیا اس سے پیار اور
محبت کے سوتے چھوٹتے تھے۔ لیکن وابستگی کے جس تصور پر ان دنوں زور دیا جا رہا ہے اس

سے نفرت عداوت اور بدگمانی کی چنگاریاں بھٹکتی ہیں۔ مثلاً ایک نرودہ کا خیال ہے کہ اگر کوئی شخص سندھ یا پنجاب یا سرحد یا بلوچستان سے وابستگی کا اقرار کرتا ہے یا ان علاقوں کی زبان اور تہذیب سے محبت کا اعلان کرتا ہے یا دادی گنگوہی کی تہذیب اور زبان سے اپنا رشتہ جوڑتا ہے تو پھر پاکستان سے اس کی وفاداری مشکوک ہے۔ وہ نظریہ پاکستان کی نفی کرتا ہے (دیہی و ہ)۔ ذہنیت ہے جس کے کرتوتوں سے پاکستان کا اکثریتی سوہہ پاکستان سے الگ ہو گیا۔ دوسرے نرودہ کا خیال ہے کہ جو شخص پاکستان سے وابستگی کا اقرار کرتا ہے اور اپنی طرز معاشرت، اپنی تہذیب اور اپنی زبان کو ترک کر کے علاقائی طرز معاشرت علاقائی تہذیب اور علاقائی زبان کو اختیار نہیں کرتا۔ جائے سکونت سے اس کی وفاداری مشکوک ہے۔ دکن کی اصطلاح میں وہ غیر ملکی ہے صاحب اور لیٹر اچھے لہذا سے اس علاقے میں رہنے کا کوئی حق نہیں ہے۔

طرز عمل اور طرز فکر و احساس کا یہ انداز شاہ لطیف کی تعلیمات سے کوئی میل نہیں رکھتا شاہ لطیف کے ذہن میں وابستگی یا وفاداری کے دائرے تو ہیں لیکن ان کی وفاداری الگ الگ خانوں میں بٹی ہوئی نہیں ہے۔ مثلاً وابستگی کا ایک وہ دائرہ ہے جو فقط خاندان والوں تک محدود ہوتا ہے۔ دوسرا دائرہ وہ ہے جس میں ہم کام کرتے ہیں یا روزی کھاتے ہیں تیسرا دائرہ محلہ داروں یا گاؤں والوں کا ہے۔ چوتھا دائرہ اس خطے یا علاقے کا ہے جس میں آپ آباد ہیں یا پنچوائں دائرہ پورے ملک پر محیط ہے۔ اور چھٹا دائرہ پوری دنیا کو اپنے حلقے میں لے لیتا ہے۔ ان کے علاوہ اور دائرے بھی بنتے ہیں۔ مثلاً آپ کے ہم خیالوں کا حلقہ جس سیاسی، تہذیبی یا ادبی جماعت سے آپ وابستہ ہوں اس کا حلقہ، غرضیکہ ہر انسان بے شمار حلقوں سے وابستہ ہوتا ہے مگر ایک حلقے سے وابستگی دوسرے تمام حلقوں کی وابستگی کی نفی نہیں کرتی۔ وابستگی کی سطحیں الگ الگ ہو سکتی ہیں۔ لیکن ان میں ٹکراؤ ضروری نہیں، رہ گئی وابستگی کی شدت سوا اس کا انحصار انسان کے ذاتی تجربات اور احساسات پر ہوگا۔

سندھ میں وابستگیوں کے ٹکراؤ کے معاشی، سیاسی، انسان اور نفسیاتی اثبات سے اہل نظر بخوبی واقف ہیں۔ اس سلسلے میں پہلی بات تو یہ ہے کہ تہذیبی تصادم سندھ کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ جس ملک میں بھی مختلف تہذیبی وعدتیں یکجا ہوں گی وہاں تصادم کا ہونا تمدنی

ہے۔ امریکہ، برطانیہ، اسرائیل اور ہندوستان کی مثالیں ہمارے سامنے ہیں۔ امریکہ میں اس اکثریت ان لوگوں کی ہے۔ جن کے اجداد یورپ کی تہذیب کا چرہ ہیں اس کے باوجود وہاں جمونے جیسے بے شمار تہذیبی حلقے ہیں جو اپنی انفرادیت برقرار رکھے ہوئے ہیں۔ مثلاً اطالوی بلیاں ہیں، جرمن ہیں، یہی صورت اسرائیل کی ہے یہ ریاست نسل اور مذہب کی وحدت پر قائم ہوئی تھی۔ لیکن نسل اور مذہب کی یکسانیت کے باوجود وہاں درجنوں تہذیبی حلقے موجود ہیں اگر سندھ میں بھی مختلف تہذیبی وحدتیں اپنی انفرادیت برقرار رکھنے پر اصرار کرتی ہیں تو اس میں کوئی مسالحتہ نہیں ہے بلکہ ہمیں ان سب کی حوصلہ افزائی کرنی چاہیے کہ ان کا فروغ سندھ کا دعوغ ہے۔ گھمسنہ وہی اچھا لکھا ہے جس میں رنگ برنگ کے پھول ایسی بہار دکھائیں۔

البتہ بعض گروہ ان مختلف تہذیبی حلقوں کی موجودگی سے ذاتی اور طبقاتی فائدوں کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ تہذیب اور زبان کے تحفظ کا نعرہ بڑے زور و شور سے لگاتے ہیں لیکن خود اپنی تہذیب اپنا زبان سے والیستہ لوگوں کے ساتھ ان کا برتاؤ دشمنوں سے بھی بدتر ہوتا ہے۔ اور آپ بھی ایسے بزرگوں سے واقف ہیں جو اسلامی تہذیب کے علم بردار بن کر سامنے آتے ہیں لیکن اسلام اور اسلامی تہذیب سے ان کی وابستگی کو ٹھیکوں اور کارخانوں پر ہڈا من فضل ہی کی تختیوں سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی اور ان سے بھی جو اردو زبان کے تحفظ کے دعویدار ہیں سزا روئی ترقی کے لئے حبیب سے ایک دھیلا نکلنے کے لئے تیار نہیں ہیں اور ان سے بھی جو سندھی تہذیب کے پرستار بنتے ہیں لیکن ان ہاریوں کے حائز حقوق کو پامال کرنے میں بالکل ورینے نہیں کرتے ان کے وہ قدم سے سندھی تہذیب کی سادہ و سادہ قائم ہے۔ ان کی وابستگی فقط ایک خانے میں گھومتی ہیں اور وہ خانہ ہے ان کے ذاتی اور طبقاتی مفاد کا۔ ہمیں ان حائلوں کے حوصلے میں نہیں آنا چاہیے خواہ ان پر اردو زندہ باد کا جھنڈی لہراتی ہو یا سندھی زندہ باد کی۔ ہمیں اردو قاتل کرنا چاہیے اور اگر موجود ہیں تو بننا چاہئے جس پر اردو سندھی زندہ باد کا مشترک جھنڈا ہو۔ جو سندھی اور تہذیب سے وابستگی پر غرور کرتا ہو۔

دوسری بات یہ ہے کہ INTEGRATION یا تہذیبی امتزاج ایک PROCESS ہے۔ اس طرح تہذیبوں کا ارتقاء بعض سماجی قوانین کے تابع ہوتا ہے۔ اس طرح تہذیبوں کا

امتزاج بھی سماجی قوانین کے تابع ہوتا ہے۔ امتزاج کی رفتار کو تیز کرنے کے لئے اگر مصلحت یا جبرے کا مایا جائے تو اس کا اثر اٹا ہوتا ہے۔ البتہ لوگوں کی تہذیبی نفسیات پر اگر ہمدردی سے غور کیا جائے تو امتزاج کی رفتار یقیناً تیز ہو سکتی ہے اس تہذیبی امتزاج کا تجربہ سب سے زیادہ سندھ کو ہے جہاں گذشتہ پانچ ہزار برس سے مختلف قومیں، مختلف تہذیبیں، مختلف زبانیں بولنے والے اور مختلف مذہبوں سے تعلق رکھنے والے آکر آباد ہوتے رہے ہیں۔ اسوری، ڈوڑاد، آریہ، ساکا، کشت، من، عرب، افغان، ایرانی، ترک، منغل کون ہے جو یہاں نہیں آیا۔ آخر نعل شہباز قلندر، سچل سرمست اور شاہ عبداللطیف کے اعداد بھی تو باہر ہی سے آکر یہاں بسے تھے۔ دراصل سندھی تہذیب کا قوام مختلف تہذیبوں کے میل جول سے ہی اٹھا ہے۔

تیسری بات جس کو مشرقی تہذیب کے شیدائی عام طور سے نظر انداز کر رہے ہیں یہ ہے کہ سندھ کیا پورے ملک پر صنعتی تہذیب کا غلبہ روز بروز بڑھتا جا رہا ہے۔ اس غلبہ کو اب کوئی دیک نہیں سکتا۔ کیونکہ روح، عمر کا تقاضا یہ کہے۔ مہٹ دھڑکی بات اور ہے۔ لیکن آپ ٹھنڈے دل سے غور کریں گے تو صنعتی زندگی کی چھاپ آپ کو ہر جگہ نظر آئے گی۔ شہروں ہی میں نہیں بلکہ دیہاتوں اور مزدور بسطیوں میں بھی شاید ہی کوئی گھرا لیا ملے جس میں مٹینوں کے بنے ہوئے کپڑے، برتن، بجائے اور ضرورت کی دوسری مصنوعات موجود نہ ہوں۔ پھر ریڈیو، ٹی وی، فلم فلمی رکارڈ، سائیکلیں، موٹرین اور بسیں ہیں جن کا استعمال روز افزوں ترقی کر رہا ہے۔ اس کی وجہ سے ہماری زندگیاں صنعتی قالب میں ڈھلتی جا رہی ہیں۔ مگر صنعتی زندگی کا مخصوص نظام فکر و احساس ہوتا ہے۔ اپنی جمالیاتی، اخلاقی اور سماجی قدریں ہوتی ہیں۔ اپنا طرز حیات ہوتا ہے اگر مصنوعات کو فروغ ہوگا تو صنعتی نظام کی قدریں بھی فروغ پائیں گی۔ جس چیز کو مشرق اور مغرب کی کشش مکش سے تعبیر کیا جاتا ہے دراصل وہ صنعتی تہذیب اور مشرق کی روانتی تہذیب کا تضاد ہے۔ یہ تضاد مغربی تہذیب کو اختیار کرنے سے حل نہیں ہوگا کیونکہ اس طرح ہم اپنے ماضی سے بالکل کٹ جائیں گے مگر یہ تضاد مغربی تہذیب کو یک سر قلم زد کو دینے سے بھی حل نہ ہوگا۔ کیونکہ ایسا کرنے سے ہم ترقی کے دھارے سے بالکل الگ ہو جائیں گے۔ اس تضاد کا واحد حل یہ ہے کہ ہم اپنے اندر سائنسی سوچ پیدا کریں۔ اپنی پانی قدردن کو

خواہ وہ ادبی ہوں، اخلاقی ہوں، یا سماجی، سائنس کی کسوٹی پر پرکھیں، مردہ قدردوں کو رد کریں۔ اور ان قدردوں کو جن سے ہماری تخلیقی صلاحیتیں ابھرتی ہیں۔ جن سے زندگی میں حسن اور دلکشی پیدا ہوتی ہے چکائیں۔ اس قومی خدمت میں ہمارے ادیب اور دانشور بڑا نمایاں کردار ادا کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ماضی کا سائنسی جائزہ اور مستقبل کے تہذیبی تقاضوں کا حل انہیں کا منصب ہے۔

(۲)

شاہ لطیف نے معرفت کے رموز بیان کرنے کے لئے جو داستانیں چنی ہیں ان میں خالی کردار عورت کا ہے۔ راہِ طلب کے تمام دکھ درد وہی برداشت کرتی ہے۔ اور محبوب تک پہنچنے کی آرزو بھی اسی کوڑھ پاتی ہے۔ اس تلاش میں وہ کبھی ریگستان میں بھٹک بھٹک کر جان دے دیتی ہے (دسمی) کبھی عزت و آبرو کی پرواہ کئے بغیر محبوب سے ملاقات کی دھن میں دریا میں ڈوب جاتی ہے (دسویں) کبھی وطن اور اہل وطن کی محبت میں قید و بند کی سختیاں اشفاق ہے مگر غیر کی اطاعت نہیں کرتی (ماروی) یہ لوگ کہانیاں سینکڑوں سال پرانی ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ پنجاب کی لوگ کہانیوں میں بھی کردار عورت ہی کا ہوتا ہے مثلاً ہیر رانجھا میں ہیر (جو سوہنی کی طرح شادی شدہ ہے) رانجھا کو حاصل کرنے کی خاطر جان پر کھیل جاتی ہے۔ اور مرزا صاحبان میں صاحبان ہی نیند کے ماتے مرزا کو خطرے سے آگاہ کرتی ہے۔ اردو کی بعض مشہور مشنویوں میں بھی عورت ہی کا کردار بہت نمایاں ہے۔ البتہ سدا صدی مصیبتیں سبز پری جھیلی ہے۔ مشنوی گلزارِ نسیم میں بکاؤلی پری ہی شہزادہ تاج الملوک کی مرزد پوری کرتی ہے۔ مشنوی زہر عشق میں مرزا کی محبوبہ جہان کا غم نہیں برداشت کر سکتی اور زہر کھا لیتی ہے۔ اسی طرح ہندی کے دوہے اور گیت بھی عورت ہی کے دھڑول کی داستان ہوتے ہیں۔

اس ماجرے کی عمرانی اور نفسیاتی تشریح بھی ایک معنون میں کر چکا ہوں۔ یہاں فقط یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ شاہ لطیف کے نزدیک عورت عشق و محبت کی سب سے حسین علامت ہے۔ پیار اس کی سرشت میں شامل ہے وہ کائنات

کی سب سے غلطی تھی۔ وہ زندگی کے سولے کی نو پینے تک اپنے دم میں خلافت کرتی ہے، دم کے معنی سمہ دی اور پیار بھی ہوتے ہیں، اپنا خون پلا کر اس کو توانائی بخشتی ہے اور بچہ دنیا میں آتا ہے تو برسرِ اس کی پرورش کرتی ہے۔ اسی لئے ان لوگ کہا نیوں میں فحل کر دار عورت کا ہے۔

سوال یہ ہے کہ شاہ طیف نے وہ کہا نیاں کیوں جینیں جن کا انجام الٹا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قصوف میں محنت ایک ایسی راہ ہے جس کی کوئی منزل نہیں ہے۔ ایک ایسی جستجو ہے جس کا حاصل فنا ہے۔ فنا جو حاصل ہوتا ہے۔

دراصل تلاش و جستجو ہی شاہ طیف کی شاعری کا مرکزی خیال ہے۔ سستی کو پنوں کی تلاش ہے۔ کو نرد کو چنیر کی جستجو ہے۔ مولیٰ کو رانا کی آواز ہے۔ مادوی وطن پہنچنے کے لئے بے قرار ہے۔ سہنی اپنے ہینوال سے ملنے کے لئے بے چین ہے اور جوگیوں، بیراگیوں کو صدق و سکھ کی تلاش ہے۔ ان سب علامتوں کے ذریعے شاہ طیف تلاشِ حق کا پیغام سناتے ہیں۔ سچائی کی جستجو کی تعریف دیتے ہیں سچائی جو محبت ہے، سچائی جس سے انسان کے جوہرِ ذاتی کی نمود ہوتی ہے۔ البتہ سچائی کے تقاضے ہر درد میں بدلتے رہتے ہیں۔ لہذا ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنے دھک ملامتوں کو تلاش کریں۔ سچائی کی تلاش انسان کی فطرت ہے۔ وہ جب سے پیدا ہوا ہے اسی تلاش میں مصروف ہے اور ہمیشہ رہے گا۔

سچل سرمست

عبدالواحد سندھی

جس طرح فارسی میں ستائی - عطار اور رومی ہر دلعزیز صوفی شاعروں کی حیثیت سے مشہور ہیں اسی طرح سچل سرمست سندھی کا ایک مقبول عام صوفی شاعر ہے کہتے ہیں کہ ایک دفعہ سندھ کے زندہ جاوید شاعر حضرت شاہ عبداللطیف بھٹائی علیہ الرحمۃ "درازا" نامی ایک گاؤں میں سے گزر رہے تھے تو انہوں نے سچل سرمست کو جو اس وقت پانچ سال کے تھے اپنے دادا کو گود میں بیٹھے ہوئے دیکھا۔ انہوں نے اُن کو ۷

بالائے سرش ز ہوشمندی

ی تافت ستارہ بلندی

کا مصداق پاکر بشارت دی کہ جس کام کو ہم نے شروع کیا ہے یہ رٹا کا اسے مزور پرار کرے گا۔ چنانچہ شاہ صاحب کی پیشگوئی حروف بہ حروف درست ثابت ہوئی اور سچل سرمست نے بڑے ہو کر اسی پیغام کو سندھی عوام کے سامنے پیش کیا جس کو شاہ عبداللطیف بھٹائی اور ان کے پیشروؤں حضرت شاہ عبدالکریم بلوچی اور مخدوم عبدالرحیم گڑھوڑی پیش کر چکے تھے۔ وہ پیغام کیا تھا؟ عشق الہی انسانی مساوات و اخوت اور تزکیہ نفس جسے اصطلاح عام میں "تصوف" کہتے ہیں۔

سچل سرمست کے آباؤ اجداد عرب سے سندھ میں آئے تھے ان کا سلسلہ نسب حضرت غلام ربیع سے ملتا ہے اس نے ان کا خاندان "فاروقی" کہلاتا ہے۔ اس خاندانہ علم و عرفان کے جدِ امجد حضرت شیخ شہاب الدین بن عبدالعزیز فاروقی تھے، یہ اپنے زمانہ کے بہت بڑے عالم و فاضل اور رہبر سیاست تھے، سندھ میں اسلام کی تبلیغ و اشاعت میں ان کا بڑا حصہ ہے۔

فاروقی خاندان مختلف زمانوں میں مختلف مقامات پر سکونت پذیر رہا۔ شروع میں جب

یہ لوگ عرب سے نقلِ دین کر کے آئے تو عمرِ دراز تک سندھ کے ایک قدیم شہر سیوہن میں مقیم ہوئے، پھر انقلابِ زمانہ نے ان کو سندھ کے مختلف شہروں میں رہنے پر مجبور کیا بالآخر کوئی دو سو سال پہلے ٹاپوروں کے عہدِ حکومت میں یہ خاندانِ علم و کمال ریاستِ خیرپور میں آباد ہو گیا جس جگہ انہوں نے سکونت اختیار کی اس کا نام اپنے ایک مخلص خادمِ دراز خان کے نام پر دراز رکھا جو رفتہ رفتہ "دراز" بن گیا۔

اسی گاؤں میں سچل سرمست پیدا ہوئے، پلے پڑھے اور جوان ہوئے ہیں انہوں نے عشقِ الہی سے مرثاد ہو کر عارفانہ نغمے گائے۔ چنانچہ دو سو سال سے بھی زیادہ عرصہ اس عارفِ ذات اور دلی کمال کے نغمے نہ صرف دادی سندھ کے کسانوں اور ملاحوں میں پھیلے ہوئے ہیں بلکہ بلوچستان کے شتریان بھی اس کے نغموں سے "حسی خوانی" کا کام لیتے ہیں۔ شمالی اور مشرقی سندھ کی حدود سے بھی پرے ملتان کی سرزمین تک سچل سرمست کی ملاتی گانیاں اسی شوق و ذوق سے سنی جاتی ہیں جس سے ملاتی زبان کے شاعر خواجہ فرید چاچڑاں شریعت کی گانیاں سنی جاتی ہیں۔ سچل سرمست کا اصلی نام عبدالوہاب قاروقی تھا، ان کے والد ماجد کا نام شیخ صلاح الدین تھا۔

سچل سرمست ان کا سندی تخلص تھا، آگے چل کر وہ عوام میں اپنے تخلص ہی سے مشہور ہو گئے اور ان کا اصلی نام عبدالوہاب بھی برائے نام رہ گیا۔ سندھ کے عوام خواص میں سچل، سچو اور سچید نہ کے نام سے مشہور ہیں۔ سچل سرمست نے بچپن میں اپنے زمانہ کے دستور کے مطابق قرآن کی تعلیم حاصل کی تھی اور اسے حفظ کر لیا تھا۔ اس کے بعد فارسی و عربی کی تعلیم حاصل کی، ان کے خیالات بچپن ہی سے اچھے اور سچے ہوئے تھے۔ انہیں کتابی مطالعہ کے ساتھ ساتھ کتابِ فطرت کے مطالعہ کا بھی بڑا شوق تھا۔ وہ حسن و جمال کے شیدائی تھے، صبح و شام کے حسین و جمیل مناظر ان کے دل و دماغ میں ایک تلاطم پیدا کر دیتے تھے۔ نوجوانی میں انہوں نے عربی، فارسی، سندی اور ملتان میں خوب جہالت پیدا کر لی تھی۔

سچل سرمست کی طبیعت شروع ہی سے تصوف کی طرف مائل تھی انہوں نے اپنے بچا حضرت شیخ عبدالغنی کھٹک پر بیعت کی تھی جو اپنے زمانہ کے دلی کمال اور عالمِ باہل تھے انہوں نے اپنے متبعین کا دھاری تربیت اس طریقے سے کیا کہ انہیں مشہور صوفی حضرت شیخ فرید الدین عطار سے دھارنہ عقیدت

ہو گئی۔ ان کا ایک ایک معرعہ ان پر وجد طاری کر دیتا۔ وہ گھنٹوں اسی طرح عالم وجد میں رہتے اور عطر کے وطن کو انتہائی ذوق و شوق سے یاد کرتے۔

پہلے مرمت کے سوانح نگاروں نے لکھا ہے کہ ایک دن طمان کے ایک مشہور بزرگ جن کا نام حضرت حکم الدین سیلابی تھا، اندازاً ۱۷۰۰ کے پاس سے گزر رہے تھے، حضرت شیخ عبدالحق قادری نے اپنے بھتیجے پہلے مرمت کو بلا کر کہا: بیٹا جلد، ایک درویش کامل آرہا ہے اس کا استقبال کرو اور میری طرف سے ان کی خدمت میں سلام پہنچاؤ۔ مرشد کی تعمیل میں پہلے مرمت چل کھڑے ہوئے گاؤں سے باہر نکلے تو ایک نورانی شکل کا انسان گھوڑے پر سوار آ رہا تھا، پہلے کو اپنی طرف آتے دیکھ کر اس بزرگ نے اپنا گھوڑا روک لیا اور بولے: بیٹا پہلے! تم جاوے استقبال کے لئے آئے ہو ہیئت خوب! تم ہمارے پیارے دوست کی طرف سے استقبال کرنے آئے ہو اس لئے تمہیں ایک تحفہ دیا جاتا ہے۔ یہ کہتے ہوئے درویش حکم الدین سیلابی نے اپنی سارنگی کا ایک تار نکالا اور پہلے مرمت کے سینہ پر پھیرا اسی وقت سے پہلے ہر ایک جذب و کیفیت کی حالت طاری ہو گئی۔ جب کبھی ان پر یہ کیفیت طاری ہوتی وہ بخود ہر شعر کہتے اور مرد مہنتے یہاں تک کہ سننے والوں پر بھی وجد و مستی کی حالت طاری ہو جاتی۔ کچھ ہے آنچہ از دل بر خیز و بردل ریز دُہی و جہ ہے کہ پہلے مرمت کے نغمے سننے والوں کے دلوں پر جادو کا اثر کرتے ہیں۔ آج بھی سندھ کی دادی، بلوچستان کے چٹیل سیدانوں اور طمان کے سرسبز کھیتوں میں میراثی اور فقیر گاؤں گاؤں پھر کر آگادوں سے سنگیت گاتا کر۔ بچوں، بوڑھوں، مردوں، عورتوں اور عوام و خواص سب کو محظوظ کرتے رہتے ہیں۔

پہلے مرمت نے ۹۰ سال کی عمر میں وفات پائی اور درازائیں دفن ہوئے جہاں ان کا مزار زیارت گاہ خاص و عام ہے۔ مرمتی و محبت کے اس سرچشمہ سے آج بھی اسی طرح روح و عینیت کے دھارے جاری ہیں، جس طرح آج سے تقریباً سو سال قبل جاری تھے۔

ہرگز نمیرد آنکھ دلش زندہ شد بعشق

ثبت است بر جریہ عالم و دام ما

پہلے مرمت و وحدت الوجود کے قائل تھے۔ شاعری کو انہوں نے تصوف کے امر اور موعظ کی ترجمانی کے لئے اختیار کیا تھا اور زبان کا اصلی مقام پرکھ لیا تھا۔ ہمہ اوست کا نظریہ ان کی

زندگی کا ایک جزین چکا تھا۔ وہ اس نظریے کو خواجہ فرید الدین عطار کا عطیہ خیال کرتے تھے چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔

آشکارا دہاں باشد خدا در جزو کل
ایں سخن از خواجہ عطار شد نامش منبرید

سچل نے ہمہ دوست کے نظریہ کو مختلف مثالوں سے واضح کیا ہے مثلاً وہ کہتے ہیں کہ پانی کو دیکھو۔ ایک ہی چیز ہے لیکن کہیں وہ بجاب، کہیں برت کہیں بادل، کہیں ادرے اور کہیں صاف شفاف پانی کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ بالکل یہی مثال خالق و مخلوق کہے۔ یہ کائنات خالق کے عالم امر کی مظہر ہے موجودات فطرت کی صورتیں مختلف ہیں لیکن یہ تمام خالق کون و مکان ہی کا جلوہ ہیں۔

اسی طرح سچل بیان کرتے ہیں، حق تغیر و تبدل سے مبرا ہے۔ جس طرح سورج اور دھوپ ایک ہی صرت ان میں نام اور وضع کا فرق ہے اسی طرح خالق اور مخلوق بھی ایک ہی ہیں۔ سچل کو فارسی، سندھی، اردو اور سرائیکی پر کامل عبور تھا۔ ان کے اشعار کی تعداد بہت زیادہ تھی لیکن بیان کیا جاتا ہے کہ اس کی ایک بڑی تعداد انہوں نے خود خالق کر دی تھی تاکہ عوام ان کی غلط تعبیر کر کے گمراہ نہ ہو جائیں۔

کہتے ہیں کہ جب سارنگی اور طبلہ بجنے لگتا تھا تو سچل سرمست بیخود ہو جاتے تھے ان کا کھول سے آنسو بہنے لگے۔ سر کے بال کھڑے ہو جاتے اور اشعار ان کی زبان پر رواں ہو جاتے اور لوگ انہیں بکھتے جلتے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے اشعار اس قدر دلہاسا نہ ہیں۔

سچل کی شاعری کا بہت ساحہ تصنوت میں ڈوبا ہوا ہے اور اس کے اسرار و رموز کو سمجھا ہیے مقامات تصنوت کا ذکر ان کے کلام میں بہت نمایاں ہے نفی و اثبات، فنا و بقا، ذکر و فکر، حال و قال اور ہمدوست، قہقہہ از دوست جیسے دقیق مساکن پرانہوں نے نہایت شرح و بسط سے بحث کی ہے۔ سچل سرمست محبت الہی میں ہمیشہ سرشار رہتے تھے وہ فرماتے ہیں،

”مجھ معافی آنکھوں کے شکار کا کوئی علاج نہیں۔ اے سہیلیو! میں اپنا راز دلی کس کے شہینے رو رو کر بیان کروں؟ میں نے ہزاروں بلکہ لاکھوں طبیعوں کا علاج کر لیا اور

جراتوں نے میرے زخموں پر پٹیاں باندھیں لیکن انہیں میرا مرض معلوم نہ ہو سکا۔
 اے سچو یار! سچل مرست، صرف دوست ہی کے ہاتھ میں میرا علاج ہے۔
 ایک اور جگہ وہ اپنی دودا انگیز کیفیت کا ذکر اس طرح کرتے ہیں!
 "اے طاہر! لاہوتی! میرے محبوب کی طرف اڑ کر جا اور میرا پیغام دے اس
 کے قدموں پر گر کر میری طرف سے لاکھوں سلام پہنچا۔"
 "اے میرے محبوب! تیرے بغیر میری عقل سونی ہے"
 "اس لئے، سچو میرے اپنی تشریف آوری کا پکا وعدہ کرؤ
 سچل مرست نے مناظر قدرت اور حب الوطنی کے متعلق بھی بہت کچھ لکھا ہے ایک جگہ
 وہ برسات کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچتے ہیں:-
 "بادل تمام رات محسراؤں پر برسے
 محسرا میں جل تھل کا عالم ہوگی
 میدان طرح طرح کے پھولوں سے پڑ ہو گئے"
 ایک دوسری جگہ برسات کا نقشہ اس طرح کھینچتے ہیں۔
 "شمال سے دھواں دھار بادل اٹھا
 بادلوں کی گرز سے مویشی بھاگ نکلے
 قیر کی برکھانت کا منظر کس قدر خوش انداز میں پیش کرتے ہیں:-
 "مجھے رات اپنے آبائی وطن سے اطلاع ملی ہے
 خدا کے فضل سے چمک دمک کے ساتھ پانی پڑا۔
 بادل نے مل تھل ایک کر دیا ہے:-
 قیر کے ایک گاؤں کا نقشہ ملاحظہ ہو:-
 "زیگماتی ملک کا میں کیا حال بناؤں!
 گاؤں کی ہیلیاں چمکی ریت پر بیٹھ کر باتیں کرتی ہیں"
 تعصوت کے مسائل بیان کرتے ہوئے ایک جگہ کہتے ہیں:-

”اے سچل! اس قدر گریہ و زاری کیوں کرتے ہو؟

اپنے محبوب کے محل کو اتنی تکلیف کیوں دیتے ہو؟

اس شعر میں اپنے جسم کو محبوب یعنی (خدا) کا محل قرار دیا ہے اور کہتے ہیں کہ اے تکلیف مت دو۔
 ”ہمہ دوست“ کے خیال کو ایک جگہ نہایت آسان پیار میں بیان کرتے ہیں یعنی دریا کی موجوں سے
 جاب پیدا ہوتے ہیں لیکن یہ دریا سے جدا نہیں ہیں۔ اسی طرح مخلوق بھی اپنے خالق سے جدا نہیں۔ یہ
 تمام راز ہی راز ہے کہاں سچل اور کہاں سچل کی ذات! دریا کی لہریں جاب پیدا کرتی ہیں۔ اس میں
 کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔“

سچل سرمست کی بہت سی تصنیفات ہیں۔ جن میں سے ایک سندھی دیوان ’سچل فقیر جو رسالو‘
 ہے جو دو حصوں پر مشتمل ہے۔

فارسی میں ان کی تصانیف حسب ذیل ہیں۔۱۔

۱۔ دیوان آشکارا

۲۔ مثنوی راز نامہ

۳۔ مثنوی بہر نامہ

۴۔ گدا راز نامہ

۵۔ قتل نامہ

۶۔ تار نامہ

شاہ جہنائی اور سچل سرمست کے خیالات ایک ہی ہیں۔ لیکن ان کے مسکوں میں فرق ہے۔ شاہ
 جہنائی سالک صوفی تھے۔ اس لئے ان پر کوئی مذہبی فتویٰ نہیں لگا۔ اس کے برخلاف سچل سرمست
 مجذوب صوفی تھے۔ اس لئے ان پر ظاہر پرستوں نے طرح طرح کے فتوے لگائے۔

سچل سرمستی اور محبت کے دریا کے خواص تھے۔ ایک جگہ کہتے ہیں۔۱۔

گفت محمد کہ حد شرع گذاشت

چوں بوحدت روم کدام شرع

برخلاف اس کے شاہ صاحب اپنے کلام میں اسرار و رموز کو مخفی رکھتے ہیں۔۱۔

سچل سرمست منصفہ کی طرح علی الاعلان انا الحق کے نعرے لگاتے ہیں۔
 شاہ بھٹائی اور سچل سرمست دونوں بڑے عالم و فاضل صوفی تھے۔ شاہ بھٹائی مولانا رومی اور
 جامی کے مقلد تھے اور سچل سرمست شیخ فرید الدین عطارؒ کے ساتھ دلی عقیدت رکھتے تھے۔
 شاہ بھٹائی کائنات کے نظاروں کو اپنی شاعری میں پیش کرتے تھے۔
 سچل سرمست کا موضوع سخن ضمیر اور نفس کی اصلاح تھا۔
 سچل سرمست ایک مجذب صوفی تھے۔ وہ اپنے کلام میں جا بجا کہتے ہیں کہ
 ہمی رقصم ہی رقصم ہی رقصم بر سوئی
 ہر مردم ہی گویند بود ایں شخص سوائی
 شاہ بھٹائی نے اپنی تمام زندگی عبادت اور مذہبی اصولوں کی پابندی کے ساتھ بسر کی۔ غرلاٹ
 اس کے سچل سرمست نے اپنی تمام زندگی عاشقانہ طور پر بسر کی۔ ایک جگہ اپنی زندگی کی طرف اشارہ
 کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

عاشقان باشند در سوز و گداز

زاہداں ہستند در روزہ نماز

شاہ بھٹائی ہمیشہ جالی شان رکھتے تھے۔ اس کے برعکس سرمست جلالی شان کے بزرگ تھے
 غرضیکہ دونوں دریائے معرفت کے یکانہ تینا ور تھے، دونوں بحر تصوف کے غواص تھے۔ دونوں
 سندھی کے ایوانِ ادب کے معمار تھے۔ دونوں کی زندگیوں روشن شعلیں تھیں جہی کی روشنیاں سندھ
 کی شاعری، ادب اور تصوف کو مددِ دراز تک منور رکھیں گی۔

رحمان بابا

انصافِ صریح

ہر بہار دل کو خزاں پیدا دینا شائع ہے
 ”دنیا میں ہر بہار کو خزاں ہے لیکن
 خزاں مند لہری چہاں درویشاں تو“
 درویشوں کی بہار کو کبھی خزاں نہیں“

(رحمن بابا)

صد ہاں گذر گئیں۔ سینکڑوں انقلاب آئے۔ پشتو کے صاحبِ دل صوفی رحمن بابا کی لگائی پھلواوی
 آج تک دلیسی کی لکڑی سرسبز و شاداب اور اس کے سدا بہار پھولوں کی تازگی اور تہک اسی طرح تیار
 ہے۔ جیسی روزِ اول تھی۔ بڑے آدٹ کو کبھی فنا نہیں اس کی سادگی اور سچائی ہی بقا کی ضامن ہے رحمن
 بابا کا کلام اس قدر صاف، سیدھا سادہ اور آسان اور ان کا پیام اس قدر سچا پر خلوص اور دل پذیر ہے
 کہ آدٹ کی تمام تعصبات، آمیزا، جید باجگ، قریبیں اور اس کے اولتے بدلتے پڑ پڑ معیار، مشکل اس کا احاطہ کر سکتے
 ہیں اور یہی اس کے زندہ جاوید ہونے کا ثبوت ہے ان کے ہزاروں شعرِ پشتو زبان کے روزمرہ میں شامل
 اور لاکھوں مصرعے ضربِ الامثال اور اقوالِ فیصل کے طور پر رائج ہیں۔ پشتو خوانوں میں شاید ہی کوئی
 ایسا بدلیغیب ہو جسے رحمن بابا کے بیسیوں شعرِ زبانی یاد نہ ہوں بلکہ زبانِ داں ہونے کی سبب میں بڑی
 سند ہی یہی مانی گئی ہے نہ صرف یہ کہ ان کا کلام اس کثرت اور شدت کے ساتھ مقبول اور عزیز
 ہے بلکہ مخصوصِ تکریم و تبریک کا حامل بھی ہے عقیدت مند رحمن بابا کو حافظ شیرازی کی طرح لسانِ القیاب
 سمجھے ہیں اور ان کے دیوان سے زندگی کے چھوٹے بڑے مرکوں میں فالِ نیک تلاش کرتے ہیں۔
 بھٹان گھرانوں میں ان کا دیوان جزاں میں لپٹا جلد طاقتوں میں مودب طریق پر دکھا نظر آتا ہے جاہل، ابلہ

دہقان اور خانہ بدوش قبائل کی عورتوں تک میں قرآن کریم کے بعد اگر کوئی کتاب عزت و حرمت کے لائق سمجھی جاتی ہے تو رحمٰن بابا کا دیوان اور تو اور بعض اکابر تو شغفِ عقیدت میں، یہاں تک کہہ گئے کہ اگر مبارز ہوتا تو نمازیں بھی قرآن کریم کی آیتوں کے ساتھ رحمٰن بابا کے اشعار پڑھے جاسکتے تھے۔ اور یہ کچھ ایسا بے جا غلو بھی نہیں مثنوی مولانا روم کے بارے میں اگر ہست قرآن در زبان پہلوی کا فتویٰ لگایا جاسکتا ہے تو پشتو خوانوں کے لئے رحمٰن بابا کا دیوان اپنی مخصوص اور ہمہ گیر تعلیمات کے پیش نظر کسی طرح مرتبے میں مثنوی سے کم نہیں۔ چنانچہ بعض ناقدین رحمٰن بابا کو ان کے حکیمانہ کلام کے باعث رومی کا مشتق و طریقت کی تلقین کی وجہ سے حافظ شیرازی کا اور اخلاقی پند و نصائح کے غالب عنصر کی بنا پر سعدی کا ہم پلہ سمجھتے ہیں۔ اور حقیقت بھی یہ ہے کہ یہی تینوں عناصر ان کے کلام کی ایسی ممتاز خصوصیتیں ہیں جن کے باعث یہ ابد الابد تک مقبول اناج بنا رہے گا۔

کلام کی مقبولیت کا تو یہ حال ہے لیکن خود شاعر کی ذات کے بارے میں لوگوں کو بہت ہی کم معلومتیں ہیں۔ سب سے پہلے پشتو خوانوں سے کسی نے ان کے حالاتِ زندگی فراہم کرنے کی ضرورت نہ سمجھی۔ اس ضمن میں جو کچھ تحقیق و تدقیق کی گئی اس کا بیشتر حصہ یورپی مستشرقین جیسوز اور ڈارٹی وغیرہ کی مساعی کا نتیجہ ہے۔ ان کے علاوہ محمد ہونک (مصحف: پٹرزنز، مطبوعہ کابل) صدیق رشتین (مصحف: پشتو ادب و تاریخ) اور پروفیسر عبد الجبار افغانی صاحبان نے کمالِ عنایت و جانفشانی سے رحمٰن بابا کے حالات کی تحقیق کی۔ لیکن طویل مدت گزر جانے کے سبب اس سلسلہ میں زیادہ معلومات حاصل نہ کر سکے ان تمام تحقیقات کا خلاصہ درج ذیل ہے۔

آپ کا پورا نام عبدالرحمن تھا اور والد ماجد کا نام خان عبدالستار خان جو مہمند قبیلے کی ابراہیم خیل شاخ کے ممتاز رکن تھے۔ اور بہادر کلی گاؤں کے رہنے والے تھے یہ گاؤں پشاور سے پانچ میل نورد جانب جنوب، کوٹلیٹ روڈ کے قریب واقع ہے یہیں ۱۳۴۰ء میں رحمٰن بابا پیدا ہوئے ہوشِ سلیمان پراپنے عہد کے ایک جید عالم اور خدا رسیدہ بزرگ ملا محمد یوسف زئی کے مرید اور شاگرد بنے شیخ استاد نے ہونہار شاگرد کو فقہ، دینیات اور علومِ متداولہ کے جملہ نکات سے کا حق پرہ مند کرنے کے علاوہ صدی اسرار اور قلب و روح کے رموز سے بھی فیض یاب کیا۔ اس بنیادی تربیت کا اثر کاغذِ نقش فی الحجر کی طرح رحمٰن بابا پر مدتِ العمر تک باقی رہا اور یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ان ہی بزرگ کے فیضان

محبت کے طفیل رحمن بابا نے تصوف و طریقت میں مقام بلند حاصل کیا۔ ملا محمد یوسف نے فیضیاب ہونے کے بعد ان کی اجازت سے فارسی و عربی اور صرف و نحو وغیرہ کی تعلیم حاصل کرنے کو ہاٹ چلے گئے۔ وہاں جا کر بظاہر تو علوم ظاہری کے حاصل کرنے میں معروف نظر آتے۔ محو استاذ اول کے سکھائے سبق قلب و روح میں سما چکے تھے ذہنی افتاد جس طرف مائل ہو چکی تھی۔ اسی طرف شغف بڑھتا گیا۔ دنیوی حواہ و منزلت کی خواہش تو شروع سے نہ تھی۔ اب تو اور بھی دینا سے بیزار ہو گئے اور سب کچھ چھوڑ چھاڑ شب و روز عبادت الہی میں مصروف رہنے لگے۔ اکثر جنگلوں اور پہاڑوں میں سنان مقامات میں گوشہ نشین رہتے۔ کبھی کبھی جذب و قبض کی کیفیت طاری ہو جاتی تو کئی کئی دن بغیر کھائے پئے گزار دیتے اور یونہی تنگیوں میں بیٹھے مسلسل روتے رہتے کہتے ہیں کہ عشق حقیقی کی منازل طے کرنے سے پہلے غفوان جوانی میں برائے چندے عشق مجازی میں بھی مبتلا رہے۔ کسی مستند تذکرہ نگار نے اس بارے میں کچھ نہیں لکھا البتہ محمد ہونک دموت پٹہ خزانہ نے اس طرف کنا پتہ اشارہ کیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب عرض جوانی ہی سے رحمن بابا کا زہد و تقویٰ کی طرف میلان بڑھ گیا۔ مسلسل خاموشی۔ تنہائی اور شدید ذکر و فکر سے روح گداز اور دل رقیق ہوتا گیا۔ ہر وقت آنکھیں نم رہتیں۔ بات بات پر رو دیا کرتے۔ خود بھی کہتے ہیں۔

در حلقہ دزیری رنگ وقتہ نظر کرے

رحمن کی زور وئی اور پڑ مردگی پر نظر ڈال

چہ مدام پیدا پسے کا نسا ڈوا

ھو ھر کا اٹکے م مہیگی پیدا رخسار

میرے رونے کا اندازہ تو کرو

چہ غرق قلب م م گویان دے ہم کناد

کہ آنسوؤں سے میرا گریبان کئی دن تک بھگا رہتا ہے

ایک دوران پر ایسا بھی گذرا کہ صوفی صافیوں کی معیت میں سرد و سماع کی محفلوں میں شریک ہوتے، رباب شننے کا خاص طور پر شوق تھا۔ عجیب خان ایک اور تذکرہ نگار نے لکھا ہے کہ رحمن بابا کے ایک عقیدت کیش جنوں نامی رباب نواز تھے جو انہیں اکثر رباب سنا کرتے تھے رحمن

بابا پران کے رباب کی دھن سے عجب عالم طاری ہوتا۔ اور اکثر مہبوت ویسے ہوش ہو جایا کرتے پرنسیر
عبدالمجید افغانی نے بھی مجنوں رباب نواز کا ذکر کیا ہے لیکن یہ دور اغلباً مرتحروں کے زمانے تک ہوتا ہے
کی زندگی اور بالخصوص آخری ایام میں ہزار خانے کے ایک شکرستے مکان میں مستقل طور پر گوشہ نشین
ہو گئے دنیائے یکنواخت گزارہ کشی اختیار کر لی اور گھر کی چار دیواری میں عقیدہ زندگی عسرت و شکرستی کے
حکم میں کمال مبرا اور توکل سے گزار دی
ایک جگہ لکھتے ہیں۔

خولِ دراکا ند قسم پہ کس دگار

بجلے کو قسم لے لو

کہ درم لہم پہ کوس کے یادینار

اگر میرے گھر ایک پیہ بھی ہو

ایک اور مقام پر اپنی قناعت پسندی اور توکل کا اظہار اس طرح کیا ہے

دآب و خور کہ آسیا پہ نہائے داری

بکی کی طرح دانہ پانی مجھے بیٹھے ہی بیٹھے مل جاتے

پنچل کور کے کم سکون دے ہم رفتہ

پس اپنے ہی گھر میں مجھے سکون بھی ہے اور حرکت بھی

چنا نہا پہا باب خستہ خطی دی سراں می

جو کچھ مقرر میں کھا ہے مل رہا ہے

کہ رحمت دے کہ رحمت دے گلاس پہاں

چاہے وہ رنج ہو چاہے راحت

ان مثالوں سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ بعض صوفی شاعروں کی طرح وہ رہبانیت کے پیادہ

تھے یا مالِ دولت سے بحیرہ یز کی تلقین کرتے تھے۔ ایسا نہیں ہے ان کے کلام میں جا بجا

اس قسم کے معنوں کو مختلف پیرائے میں بیان کیا گیا ہے کہ:-

خدا خدا خدا داد نیا چہ تو شہا دہ وعقبہ
 مال وزر کو بڑا مت کہو مال وزر ہی تو عقبے کا تو شر ہے
 ان کا دیوان الہی مسلسل غزلوں سے بھرا پڑا ہے جن میں اپنے مخاطب کو دیکھنے سے نہ مٹنے
 کی بجائے بہیم حرکت اور سرگرمی عمل کی تلقین کی گئی ہے۔ ایک رباعی کے چند اشعار

دو بارہ دہل تلمہ نشتہ پید جہاں

تجھے اس جہاں میں دوبارہ آنا نصیب نہ ہوگا

نہ دوار مے کما دروغ کو مے رشیتا

اختیار آج ہی پر ہے چاہے جھوٹ کا راستہ یا سچ کا

ہر چار کچھ تو رخت تیرا شتی عنفا شتی

جو تیرا وقت پر کام میں نہ لائے وہ عنفا ہو جاتی ہے

عنفا نہ مے پید دام تختے دھپچا

اور یہ کبھی نہیں سنا گیا کہ عنفا دوبارہ کسی کے دام میں چھینا ہو

تو درخ تیرے اوپری نہ جا روزی

جس طرح تیرے کھیت کی جہول کے سرے پانی ایک مرتبہ گزر جائے تو واپس نہیں آتا

نہ جا روزی تیرا ساعت بسر نہ بیا

اسی طرح گزرا ہوا وقت بھی واپس نہیں آ سکتا

تیرا ساعت پیدا مثل مٹا دلچا مے ہٹا پچاند مے جو نہ مے کٹ مے پچاڑا

گزارا ہوا وقت لہر میں پٹے ہوئے گرد کی طرح ہے اور مرد کو کبھی بھار دگر زندہ نہیں کیا جاسکتا

دعمل پیدا اتنی بڑا بوجھ نہادی چہ تہ زو وٹا مے یا نا مے فلا نا

عمل کے صلے میں تم سے کبھی یہ نہ پوچھا جائیگا کہ تم فلاں کے بیٹے ہو، فلاں کے پوتے

ہفتہ ناچے چہ پید زان خاکستہ شتی سوک مے صہ کو کھنا کستہ چھوٹونا

جو دلہن خود غولبورت نہ ہو اسکی مہل یا نانی کے حسین ہونے سے کیا

اسی طرح اپنے چند اور اشعار میں اپنے مادہ لوح چھان مخاطب کو زندگی کے مسائل و

مرامل سمجھا کر آئندہ دلوں کو اس طرح تسلی بخشی دیتے ہیں۔

کہ تیرا دلوختو شاہان و سلطانان

دنیا سے بڑے بڑے بادشاہ اور شہنشاہ اٹھ گئے تو کیا ہوا

ہنس نیگڑے پیہ چانشو و اجہان

دنیا میں ان کی وجہ سے کوئی فرق نہیں آیا

کہ ہزار ہزار خاشا پیہ یودم کے

اگر ایک لمحہ میں ہزاروں آدمی فنا ہوتے ہیں

بیا پیل اتھی پیہ یودم کے ہزاراں

تو دوسرے ہی لمحہ ہزاروں اور انسان پیدا ہو جاتے ہیں

درختن و آھدن حسابئے نشعہ

اس دن کی آمد و رفت کا کوئی حساب نہیں

لکہ بھی چہ بھیگی بے پایاں

ایک بحر بے پایاں ہے جو بہا مارا ہے

یو دبل پیہ غم نہ نہم دی نہ گم ہم دھنہ چم دیکے شی پیمان

اس دنیا میں کوئی کسی کا غم نہیں کرتا صرف وہی جانتا ہے جس پر وقت آجائے

دغم دد دست جہاں لہ ذڑہ چا پیہ شی

اگر ساری دنیا کے غم تمہارے دل کو گھیر لیں

دل گیر نہ شاہسے وایم چہ بہہ شی

بحر بھی نہیں دل گیر نہ ہونا چاہیے بلکہ سمجھو کہ سبھل جائیں گے

غم دھنہ دے ہر چہ سمیٹتی جاتا شرمینی داڑھ تو اوستو پیہ ہر شی

غم وہی ہے جو اس وقت درپیش ہو کیونکہ ہر تازہ غم پچھلے غموں کو دھانپ لیتا ہے

پہ لگ عمہ کے ڈ پیہ غم لہ کومہ رانی

اس بے فکر کسی زندگی میں غموں کی کثرت نہیں ہو سکتی

خوئے خیل بے صبر سہا پہا بٹری ڈیر نشی

دو اصل ذرا سا غم بھی ہماری اپنی بے مبری کی وجہ سے پہاڑ نظر آتا ہے

الغرض پورا دیوان حکیمانہ رموز و نکات - تصوف، عرفانیات اور اخلاقی بند و موہمت کے ایسے کمالیہ عبارت افزو جواہرِ ریزوں سے بھر پڑا ہے۔ زیادہ تر رباعی کہا کرتے تھے پشتو اصنافِ ادب میں رباعی خاص مرتبہ رکھتی ہے۔ یہ قسم اور دو فارسی رباعی سے متاثر نہیں بلکہ پشتو ہی کے خاص ہے۔ اس میں مخصوص بحر کے چار مصرعے نہیں ہوتے۔ بلکہ غزل کی طرح مسلسل ہوتی ہے اور اشعار کی کوئی قید نہیں سات - نو - گیارہ جتنے بھی ہوں، قافیہ بھی غزل کی طرح مسلسل ہوتا ہے چنانچہ رحمن بابا کے دیوان میں غزلوں کے مقابلہ میں رباعیاں زیادہ ہیں ان کی ایک مشہور رباعی کا اردو میں منظوم ترجمہ درج ذیل ہے

تل بہ نہادی شکفتہ گلزار و عمر
مچلتا نہیں دام یہ گلزارِ زندگی
پنابہ جوڑی دی ہمیشہ بازارِ عمر
رہتا نہیں ہمیشہ یہ بازارِ زندگی
لکہ بوقچہ نہاں سو گند کا ندیا نہادی
جس طرح لمحہ مبر کے لئے کوندے کی پلک
ہم سے تیرے بے شک دفاترِ عمر
اس طرح تیرے یہ رفتارِ زندگی
چہا سمندی نہ جلولہ سی نہاوا گے
کیونچہ نہ شہسوار بھی گر جائے راہ میں
خود یہاں پہا یوزی عاشق سوارِ عمر
بے باک دوڑ جیکہ ہے رہوارِ زندگی
عاقبت پہا جلی پہا مقامِ غوغاشی
کٹ جائے ایک بار جو مقراض مرگ سے

پیوستہ بدھ دامن دی ناردھما

جڑتا نہیں ہے سبر کبھی وقارِ زندگی

حس طرح بابا کے حالات زندگی کے بارے میں عام معلومات بہت ہی محدود ہیں اور تفصیلات کے ضمن میں مذکورہ نگاروں کو شدید اختلاف چلا آتا ہے اسی طرح ان کے دیوان کے بارے میں بھی اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ پہلے پہل کس حالت میں اور کب مرتب ہوا۔ پروفیسر عبد الحمید افغانی کی رائے ہے کہ بابائے کبھی لپنے کلام کو درخور اعتناء سمجھا۔ غزل یا رباعی کبھی اور کسی مقرب کو ستادی۔ حقیقت مندوں میں کو کسی نے لکھ لیا تو لکھ لیا۔ در نہ نہیں بہت ہوا تو کبھی کوئی غزل لکھ کر کسی دوست کو بھیجادی ورنہ عام طور پر مشق سخن اور شعر گوئی کا عالم یہ ہوتا تھا کہ بابا اپنی لگن میں مگن، استغراق کی حالت میں دریائے باڑہ کے کنارے یا اس شاہ بلوط کے سائے میں بیٹھے رہتے جو اب تک اسی نسبت سے عوام الناس میں مقدس مانا جاتا ہے معتقدین گردہننے بابا انہیں اشعار کے ذریعہ نصیحتیں کرتے، لوگ یاد کر لیتے۔ کوئی لکھ لیتا تو لکھ لیتا ان کے انتقال کے کافی عرصہ کے بعد حواہیں کے ان نسخوں کو بیچا کیا گیا۔ کسی میں کچھ اختلاف رہا۔ کسی میں کچھ۔ دوسرے مذکورہ نگار میجر راورنی کا بیان ہے کہ رحمن بابا جب غزل کہتے تو ان کی تغلیں مخصوص احباب کو بھیجواتے۔ بہتے جو حقیقت کے ساتھ ان گراں قدر بنائفت کو بحفاظت جمع کرتے رہتے۔ لیکن ایک دوست کو یہ نہ معلوم ہوتا کہ دوسرے کئی احباب بھی اسی طرح سر فراز کئے جا رہے ہیں۔ ان کے انتقال کے بعد دوستوں میں چشمک پیدا ہوئی۔ ایک نے دوسرے کے ذخیرے پر فحیت حاصل کرنے کی ہوس میں اپنا یا کسی اور شاعر کا کلام اس میں شامل کر دیا۔ لیکن سہماں میں ٹاٹ کا پیوند ہزار چھپے سے کہیں چھپ سکتا ہے چنانچہ جلد ہی حقیقت منکشف ہو گئی چند ایسے حق شناس غیر جانب دار حضرات کے مشورے سے جنہیں رحمن بابا کی اکثر غزلیں اور رباعیاں زبانی یاد تھیں۔ اور جو مسلسل اور طویل فیضانِ صحبت کے باعث بابا کے مخصوص اسلوب سے واقف تھے اس رطب و یابس کو اصل کلام سے علیحدہ کیا گیا۔ یوں موجودہ دیوان مرتب ہوا۔ لیکن اس اختلاف کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوا کہ بیسیوں اصل غزلیں اور رباعیاں حق اور ناحق نقلی مان کر دیوان سے نکال دی گئیں جو دوسرے ذرائع سے عوام میں ہر

طور رائج ہوتی رہیں اور لب بھی مصلوں میں گانے والے گاتے رہتے ہیں۔ دیوان میں ان کا کوئی
بترہ نہیں دیوان کا بھی یہی حال ہے کہ تمام نسخے ایک سے نہیں کسی میں کوئی غزل یا رباعی ہے
کسی میں نہیں تازہ ترین نسخہ جو مل ہی میں حاجی عبداللیم صاحب کے اہتمام سے شائع ہوئے
جس کا مقدمہ مولانا عبدالقادر صاحب نے نہایت تحقیق و کاوش سے لکھا دیگر نسخوں کے مقابلہ میں
صحیح و مستند مانا جاتا ہے ہر نوع حقیقت یہ ہے کہ دیوان عبدالرحمن پشتو بولنے والوں کی عزیز
ترین متاع ہے۔

ذیل میں رحمن بابا کے چند منتخب اشعار کا اردو ترجمہ پیش کیا جاتا ہے۔
جہاں رنگ دلو پر ہر کوسہ کرنا اس طرح ہے جیسے کوئی پانی کی سطح پر کھر کھینچنے سے سطح آب پر کھر
قائم نہیں رہ سکتی اور نیست کو بود سمجھنا خود فریبی ہے۔
نادان لوگوں نے دین کو دنیا کے بدلے فروخت کر دیا، اس طرح جیسے کوئی نادان بچہ روٹی کے ٹوٹے
کے عوض گوہر دے دے

رحمان کے لئے اس درگاہ کے سوا اور کوئی جگہ نہیں ہے، آخر ایک مسافر کب تک سفر
کرتا ہے۔

اگر تمہیں اپنے محبوب کیساتھ سچا عشق ہے تو دین و دنیا سے بے نیاز ہو جاؤ دنیا میں اگر مرگڑا لیا
تو عاشق ہیں، یا پھر آسمان اور پین چکی، ان کے علاوہ اور کوئی نہیں۔

اگر تم عاشقی میں جان و مال کو پیارا سمجھتے ہو، تو خود کو دھوکہ دیتے ہو۔ عاشقی اتنی آسان نہیں
الغرض رحمان بابا کے کلام کا بالاستیعاب مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک صاحب نظر
حکیم اور شیریں بیان شاعر تھے، ان کے کلام میں فنی اعتبار سے گو قسم قسم کی ترکیبیں، طرح طرح کی بندشیں
اور زالی ندرتیں پائی جاتی ہیں لیکن زبان کی سادگی، سہل متنع، سلاست، الفاظ کی شیرینی، اور
تناسل کا ہر درجہ دلپذیر انداز ایسی خصوصیات خاصہ ہیں جو اپنی نظیر نہیں رکھتیں۔ انہوں نے
ظاہری شکل و بندش پر نفس بھرا اور بعیرت افروز معانی کو ہمیشہ مقدم رکھا زندگی کے اکثر
پہلوؤں پر ان کی نظر بہت فائز تھی، اور وہ اپنے جہد کے تقاضوں سے بخوبی آگاہ تھے اپنے
متصفانہ میلان طبع کے مطابق زندگی کی بڑی قدروں کی جو مخصوص غرض و غایت انہوں نے

جانی اسی کو اپنی سادہ اور تاثر سے لبریز شاعری میں سمودیا۔ انہوں نے اپنے ماحول کے سادہ سے سادہ سنجہ کو مکیمانہ استدلال کے ساتھ اپنی داخلی واردات کا گہرا رنگ دیکر کچھ اس طرح پیش کیا کہ بات دل میں اترتی چلی گئی۔ روزمرہ کے مشاہدات کو باطنی رموز سے ہم آہنگ کر کے اس میں ایسے معانی پیدا کر دیئے جسے ادنیٰ و اعلیٰ سب ہی یکساں طور پر جانتے اور محسوس کرتے ہیں یہی رحمان بابا کی ہر دلعزیزی اور مقبولیت کی بڑی وجہ ہے۔

طویل بحث و تجمیع کے بعد بالآخر طے پا چکا ہے کہ رحمن بابا اور خوشحال خاں خٹک ہم عصر نہیں تھے، خوشحال خاں خٹک رحمن بابا کی نوعری ہی میں یعنی سال ۱۳۰۰ء کے لگ بھگ فوت ہو چکے تھے۔ لیکن شاعری کے لحاظ سے ناقدین دونوں کا عہد ایک ہی مانتے ہیں، گو خوشحال خاں خٹک کہولت کے باعث مشقی سخن ترک کر چکے تھے، اور رحمان بابا کی شاعری عروج پر تھی یہ عہد پست و ادب تاریخ کا زریں دور کہا جاسکتا ہے۔ ایک طرف خوشحال خاں خٹک غیرت اور دلیری کا احساس جگا رہے تھے اور دوسری طرف رحمان بابا عشق الہی میں غرق ہو کر ساری انسانیت کو نیکی سپائی اور محبت کی تعلیم دے رہے تھے، ایک طرف جلال و جبروت کا نفور و جدال و قتال تھا دوسری طرف درویشانہ عاجزی اور انحصاری کاموز و گداز، دونوں نے پٹھانوں کی متضاد و متباہن خصوصیات کو اکسا کر اپنے کلام کے لئے تاثر کا سامان مہیا کیا، ایک سپاہی تھا۔ دوسرا صوفی، دونوں نے اپنے طور، اپنے مخاطبین سے مابلہ پیدا کیا۔ ان میں تقابلی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، دونوں آسمان ادب کے درخشندہ ستارے ہیں، ایک آفتاب ہے تو دوسرا ماہتاب۔ ایک کی چکاچوند میں تمانت، تیزی، حرکت اور غلی ہے، تو دوسرے کی جلوہ سامانیں میں ٹھنڈک، نرمی اور غور و نحو۔ اصل یہ ہے کہ ہر ٹھکان باوجود بظاہر درشت و جنگجو ہونے کے اپنے اندر بے حد حساس اور پُر سوز و دل رکھتا ہے، خوشحال خاں خٹک ٹھکانوں کی ان متضاد جمالی خصوصیات میں سے پہلے کے بلند بانگ پایاں میں اور رحمان بابا دوسری کے کامل ترین ترجمان، اسی سے عامۃ الناس میں یہ زیادہ مقبول ہوئے۔

رحمان بابا کی شاعری میں انسانیت کا عنصر نمایاں ہے، وہ روزمرہ کی باتوں اور عام مشاہدوں سے صمیم اور بلند انسانیت کی تبلیغ کرتے ہیں۔ وہ حقیقی معنوں میں صاحب دل

صوفی اور صاحب نظر حکیم ہیں۔ اس وجہ سے ان کے کلام میں سوز ساز میں ڈوبی پند و نصائح کے ساتھ ساتھ انسانی کی جلی میوہوں اور کوتاہیوں کا نہایت منفعت بخش احساس بھی پایا جاتا ہے۔ اسی نے ان کی نصیحتیں دل کو لگتی ہیں، انہوں نے اپنے کلام سے پٹانوں کی معنوی زندگی پر گہرا نقش چھوڑا ہے۔

بلھے شاہ

عبدالمجید

عظیم صوفی شاعر بابا بلھے شاہ کا اصلی نام عبداللہ شاہ تھا اور یہ گیلانی تید تھے۔ ان کی پیدائش ۱۳۰۳ھ کو اُچ شریف (ریاست بہاولپور) میں ہوئی۔ ان کے والد کا نام سخی شاہ محمد درویش تھا۔ ان کے خاندان کے کوئی بزرگ یہاں آکر آباد ہو گئے تھے۔ بلھے شاہ اجمی چھ ماہ کے تھے جب ان کے والد یہاں سے ہجرت کر کے ساہیوال کے ایک گاؤں ملک وال میں آکر آباد ہو گئے۔ اجمی انہیں یہاں آئے ہوئے زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا کہ ایک روز پانڈو کے گاؤں کے کچھ بھدری پانڈو بھٹی ملک وال کسی کام سے آئے اور بلھے شاہ کے والد کو اپنے ساتھ پانڈو کے لے گئے۔ یہ گاؤں تحصیل قصور میں واقع ہے۔ چنانچہ سخی شاہ محمد درویش یہاں آئے اور سجدہ میں درس و تدریس کا سلسلہ شروع کر دیا۔

بابا بلھے شاہ نے ظاہری علم مولوی غلام مرتضیٰ سے حاصل کیا۔ چنانچہ کے نامور شاعر بہار شاہ بھی مولوی غلام مرتضیٰ کے شاگرد تھے۔ پھر جب بابا بلھے شاہ نے جوانی میں قدم لکھا تو اللہ کا لہجہ ایسی لگی کہ وہ سب کچھ بھول گئے۔ قصور سے لاہور آئے اور یہاں پیر عنایت علی شاہ شطاری قادری کے مرید ہو گئے جن کی تعریف وہ اپنی کانیوں میں بجا کر کرتے ہیں۔ ۱۱۴۱ھ میں جب پیر عنایت علی شاہ وفات پا گئے تو بابا بلھے شاہ گدی پر بیٹھے اور تقریباً تیس برس تک قصوف کا درس دیتے رہے آپ نے ۱۱۷۱ھ میں وفات پاؤں۔ قصور میں رہتے ایشین سے تقریباً دو فرلانگ کے فاصلے پر ان کا مزار ہے جہاں ہر سال محرم کے مہینے میں عرس ہوتا ہے۔

بابا بلھے شاہ کا زمانہ اٹھارویں صدی کی افغانی کا زمانہ ہے۔ یہاں وہ زمانہ ہے جب عظیم مغلوں کی مرکز سلطنت ٹوٹی۔ مغلوں کی دزدوں نے خود مختار ریاستیں قائم کر لیں۔ جنوب مشرق کی طرف سے انگریز تاجروں کا عروج مشہور ہوا۔ ۱۷۵۷ء میں پلاسی کی لڑائی کے بعد جنگل اور بہار انگریزوں کے قبضے میں آ گیا

شمال مغرب سے نادر شاہ درانی اور احمد شاہ ابدالی کے حملوں نے ۱۷۵۷ء تک پنجاب میں مغلوں کے اقتدار کو بالکل ختم کر دیا۔ یہی وہ زمانہ تھا جب مغربی گڈٹ کے مرہٹے عروج و زوال کی منازل سے گزرنے اسی زمانہ میں پنجاب میں سکھوں نے پنجاب کے مختلف علاقوں میں اقتدار حاصل کیا۔ اسی سلسلے میں بلیس شاہ فرماتے ہیں۔

معلل زہر پیالے پیٹے
سجریاں واسے راجے کیتے
سب اشراف پھر چپ کیتے
بھلا اونہاں نوں حب ڈیائی

پھر پنجاب کے بارے میں اپنے خیالات کا لایاں افغان میں یوں اظہار کرتے ہیں۔

در کھلا حشر عذاب دا
برا حال ہویا پنجاب دا
ڈنڈ ویسے دوزخ ماریا
سائوں آمل یا پیریا

سیاسی اذیتوں سے اخلاقی تدویں کو جو نقصان پہنچا اور معاشرہ جن اخلاقی برائیوں کا شکار ہوا ان کا بھی انہیں شدید احساس ہے۔ ان کے نزدیک مل میٹ کا رشتہ انتہائی مقدس رشتہ ہے وہ بھی اس سیاسی

اذیتوں کی وجہ سے محفوظ نہیں رہا۔ حضرت بلیس شاہ فرماتے ہیں

جدوں اپنی اپنی پے گئی
دھی ماں نوٹ کے لے گئی

منہ بار ہوویں صدی پساریا

سائوں آمل یا پیریا

ملک کے سیاسی حالات بگڑے ہوئے تھے۔ مسلمانوں کا اقتدار ختم ہو رہا تھا تقریر کی آزادی مفقود تھی ساکنان قصودان کے سخت مخالفت تھے ایسے نازک اور خطرناک ماحول میں انہوں نے عوام کو وحدت الوجود، وحدت انسانی اور بلند اخلاق کا سبق اور پیغام دینے کا عزم کیا۔ وہ معاشرہ جو ٹکڑے ٹکڑے ہو کر منشی قوتوں کا ملبردار بن چکا ہو اس کو یہ پیغام کوئی مالی حوصلہ اور شجاع انسان ہی دے سکتا ہے جو اس حد تک تزکیہ نفس کر چکا ہو کہ سماج اور معاشرے کی کوئی برائی اس پر اثر انداز نہ ہو سکے بلکہ اس کی صالح

تنقید اور اقوال اصلاح کی ایک طاقتور روحانی تحریک بن جائیں غالباً اسی زمانے میں بابا بلھے شاہ نے اپنے آپ کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا ۔

بلھیابے توں غازی بنائیں لک نبھت تلوار

یہلوں رھنگڑ مار کے پکھواں کامر مار

ان کے کلام کے گہرے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں ان کے ذہن میں زبردست کشمکش ہوئی ۔ حالات کی ناسازگاری کو دیکھتے ہوئے وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ خاموشی بہتر ہے اس لئے اصلاح کا ارادہ ترک کر دینا چاہیئے ۔ لہذا فرماتے ہیں

بلھے شاہ بن چپ جنگیری نہ کرایتھے ایڑ دلیری

گل ذہن دی تیری میری چھوڑے سارے ہم خیال

اس کے علاوہ ایک اور جگہ فرماتے ہیں

پنج سن کے لوک نہ سہندے نی پنج آکھئے ناں گل پندے نی

پھر تچے پاس نہ پندے نی پنج مٹھا عاشق پیارے نوں

صداقت کے اظہار کو وہ عشق کا ادبیں تقاضا خیال کرتے ہیں یعنی یہ دونوں لازم و ملزوم ہیں چپ رہ کر گزارہ کرنے کی مصلحت ان کو کھٹکتی ہے ۔

پھر اس راستے کی مشکلات دار و درسی کی شکلیں اختیار کر کے ان کو سامنے آتی ہیں لیکن ان خطرات کو دیکھ کر بھی ان کا حوصلہ پست نہیں ہوتا ۔ ان کی روحانی اور مصلحانہ کشمکش جاری رہتی ہے اور ان کے لئے ایک ناقابل برداشت داخلی مسئلہ بن جاتی ہے اور اس فنانک مرحلہ پر ان کی جان سخت مشکل میں چسپن جاتی ہے اور وہ کئی برس دست و پائی ہجوان کے منتظر رہیں جو انہیں سچی بات کہنے پر مجبور کر دے اور اس کے بعد وہ مرحلہ آہی جاتاہے اور وہ یہ کہنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ ان حالات میں میں خاموش نہیں رہ سکتا ۔ لہذا بلھے شاہ فرماتے ہیں ۔

منہ آئی بات نہ رہیں دی اے

جھوٹ اکھاں تے کچھ پنج دا اے پنج آکھیاں بھانڑ پنج دا اے

جی دونہاں گلاں تو پنج والے پنج پنج کے جیہا کہندی لے

منہ آئی بات نہ رہندی لے

بلھے شاہ کے ذہنی ارتقاء اور داخلی کشمکش کی داستان نہایت دلچسپ اور ڈرامائی ہے جب اس درجہ کی تکمیل ہوتی ہے اور وہ تزکیہ نفس کے بعد روحانی بلوغت کو پہنچتے ہیں تو معاشرے کے اعلیٰ درجہ والوں پر بھرپور تنقید کرتے ہیں۔ ان کی تنقید میں شدید طنز ہے جو ہر ایک کو سوچنے اور اپنا محاسبہ کرنے پر مجبور کر دیتا ہے۔ وہ اس دور کے مولوی۔ برہمن اور گورداس کے گیمانی پر بے حد دھڑک تنقید کرتے ہیں۔ اٹھارویں صدی کے ماحول اور ان کی تنقید کے موازنہ سے ان کی روحانی عظمت کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

بابا بلھے شاہ کے تنقیدی اقدار کا جائزہ لینے سے قبل ان کے جذبہ عشق یا اصطلاح عشق کا ذکر کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کیونکہ ان کے ہاں عشق کی اصطلاح ایک ایسی علامت ہے جو ہر نیکی اور عظمت کی عکاسی ہے۔ خدا اور انسان کے درمیان یہی ایک مضبوط رشتہ ہے۔ جذبہ عشق انہیں خدا اور انسان کے قریب کر دیتا ہے ان پر انکو الفت کے اسرار عیاں ہوتے ہیں اس وقت سے ان کا وجدان اتنا قوی اور بیدار ہو جاتا ہے کہ ان کو یہ عرفان حاصل ہوتا ہے کہ نظام کائنات صرف عشق سے قائم ہے۔ آدم خاں کی عظمت بھی اس سے ہے۔ جس دل میں یہ جذبہ موجود ہے وہ معاشرہ کی خرابی کو دیکھ کر مضطرب ہو جاتا ہے۔ اپنے اس جذبہ عشق سے مرشاد ہو کر جب اصطلاح معاشرہ کا علم کرتے ہیں تو ایک وقفہ کے لئے ان کو خدا کی شان بے نیازی سے خوف آنے لگتا ہے اپنے اس خوف کو بھی ایک پیارے اور عاشقانہ انداز میں بیان کرتے ہیں

پیغمبر تے نورِ آپائیو نام امام حسین دھرائیو

جھولا جبرائیل جھلائیو پھر جیسا گلا کٹائی دا

مہر و سا کی آشنائی دا

ڈر لگدا بے پروائی دا

جذبہ عشق کے سرسری ذکر کے بعد بابا بلھے شاہ کا اندازہ طنز اور تنقید ملاحظہ کیجئے قرنِ وسطیٰ کے مسائل اور علم کلام پر صرف ایک شعر میں تنقید کی ہے۔

مومن بسے گلزاریاں اللہ اللہ دی گل
کچھ دولا پایا عالماں کچھ کا غذاں پایا بھل

اصل کی بات صرف افراد توحید ہے باقی سب فروعات ہیں جو راستے کی روک ہیں وہ
مادی لوگ جو فوری مسائل بیان کر کے لوگوں کو دغوظ نصیحت کرتے ہیں اور خود سپائی کے اصولوں
پر عمل نہیں کرتے ان کو مخاطب کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

علموں بس کریں اد یار

پڑھ پڑھ علم لگا دیں پڑھ
قرآن کتاباں چار چوہر
کرے چانی وچ اغیر
با، بھوں راہر خبر نہار

علموں بس کریں اد یار

بھرا سی سلسلے میں ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں۔

بھیا ملاں تے مشا پئی دونہاں اکو چست

لوکاں کر دے جانا آپ ہنیرے ننت

معلوم ہوتا ہے کہ اٹھارویں صدی میں سیاسی افراتفری کے باعث جو نفسا نفسی پیدا ہوئی اس سے
مذہب کے علمبردار بھی محفوظ نہ رہے اور اپنے اخلاقی اور روحانی معیار کو برقرار نہ رکھ سکے اور زمانہ سازی
کی مدین بہر گئے۔ حضرت بطحے شاہ نے جب ان کو بلند مقام سے گرے ہوئے دیکھا تو انہوں نے اخلاقی
جرات کے ساتھ ان کا بھی احتساب کیا جیسا کہ مندرجہ بالا اشعار سے ظاہر ہوتا ہے۔

اٹھارویں صدی کے ماحول کا تقاضا تھا کہ کوئی حق پرست قلند رجاعت کے ساتھ عوام کو
خطاب کرے انہیں توحید اور مساوات کا درس دے۔ مغلوں کی ثقافت کا عمل سمار ہو چکا تھا۔ حالات
کے نئے تقاضوں کے مطابق اخلاق اور روحانیت کی ایک نئی عمارت تعمیر کرنے کی ضرورت تھی افراتفری
کے دور میں اخلاقی قدریں تو بالکل برباد ہو جاتی ہیں اور اخلاقی قدریں ہی معاشرے کی روح رواں
ہوتی ہیں۔ جب روح مردہ ہو جائے تو معاشرہ کا جسم اندھ خانچہ کیسے برقرار رہ سکتا ہے۔ بابا جی کا کمال
یہ ہے کہ انہوں نے معاشرہ کے مردہ جسم میں عیشی کی قوت سے اخلاقی اور روحانی فت مدد کی روح پھونکی
ان کی تعلیمات زندگی کے حقائق پر مبنی ہیں۔ انہوں نے فرار اور رہبانیت کا درس نہیں دیا بلکہ زندگی کی

آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر زندگی کے مسائل حل کرنے کا سبق دیتا ہے۔ اس دود میں جو لوگ رسوماتی مذہب کے پیروکار تھے انہوں نے بابا بلھے شاہ کی مخالفت کی اور ان پر کفر کا فتویٰ دیا یا لیکن بلھے شاہ نے اس مخالفت کی کمی پورا نہیں کی آپ خود فرماتے ہیں۔

بلجیا عاشق ہو یوں رب دا ملاست ہوئی لاکھ

لوگ کافر کا فر آخ دے تو آخر احمد آگھ

مخالفت اور نامساعد حالات بابا شاہ کے دل میں افسردگی اور مایوسی کے منفی جذبات کو نہیں ابھارتے بلکہ ان کا جذبہ عشق اور زیادہ ہوتا ہے۔ بابا بلھے شاہ کے کلام میں ناامیدی اور غم کی جھلک نہیں ہے بابا بلھے شاہ کے ہاں آہ سر و دنگ زبرد اور چشم تر نہیں ہے ان کے ہاں تو خدا اور اس کی مخلوق سے ایک رواں دواں عشق ہے۔ ان کا شعلہ عشق کسی حالت میں بھی سیاہ پوش نہیں ہوتا۔ ان کے دل میں ایک سرمدی ادبے پلایاں جذبہ کے چشمے ابل رہے ہیں جو کافروں کے سانچوں میں ڈھلتے چلتے جلتے ہیں ان کے وجد ان اور پیغام کی دنیا ایک ہمیشہ رہنے والی جہاں ہے۔ بابا جی عظمت کا ایسا سورج نہیں ہیں جو اپنی کرتوں میں اسیر ہو بلکہ ان کے آفتاب کا فیض ہر ایک کو پہنچتا ہے۔ ان کا کلام گو اپنے ہی ذوق و شوق سے سرشار ہے لیکن یہ پڑھنے والے کو بھی سرشار کرتا ہے بلکہ اسے ایک خاص رنگ میں رنگ دیتا ہے۔

بابا بلھے شاہ وحدت الوجود کے قائل ہی نہیں بلکہ اس کے عارف بھی ہیں۔ اس عقیدہ پر ان کا یقین اور ایمان روشنی کا ایک مینار ہے اس کے متعلق عاشقانہ انداز میں فرماتے ہیں۔

اس کا نگھ اک جوت ہے گنگھٹ ہے سنار

گنگھٹ میں وہ چپ گیا کہہ پرا نچل ڈار

ایک عام آدمی کے لئے پنجاب کی سادہ اور دیہاتی بولی میں وحدت الوجود کے شکل شے کو

نہایت آسان زبان میں بیان فرماتے ہیں۔

تیں آپہ آپ ہی سا سے ہو کیوں کہندے اس نیا سے ہو

آئے اپنے آپ تھلا سے ہو دج بزرخ رکھیا خاک دا

کیوں اوہے بہ بہ جھبک دا اہر پردہ کس توں را کھی دا

اردو کے بہت سے شاعروں نے بھی وحدت اور حمد کے نظریہ کو اپنا یا لیکن ان کے کلام سے
افردگی اور مایوسی جھلکتی ہے۔ لیکن مایوسی اور غم کا انداز حضرت بابا یلے شاہ کے کلام میں موجود نہیں
وہ غم جو فرد کی ذاتی آرزوں کی شکست و ریخت سے پیدا ہوتا ہے۔ بابا جی اسے قابلِ توجہ نہیں
سمجھتے ان کے جذبات صرف اپنے مرشد۔ انسان اور خدا سے متعلق ہیں۔ موت بھی ان کو خوف زدہ
نہیں کرتی۔ آرزوں کی شکست اور زندگی کی بے ثباتی فرد کا سب سے بڑا المیہ ہے لیکن ان کا
وجدان سرمدی رنگ اپنے اندر کھتا ہے اور موت پر بھی فتح پا چکا ہے۔ آپ فرماتے ہیں۔

یلتا شاہ آساں مرنا ناہیں

قبر پائے کوئی ہو

جب ان کو عرفان ذات ہوتا ہے تو بے ساختہ ان کے مدے سے نکلتا ہے

جاں پیا میرے گھر آیا

بھل گیا میٹوں شرع مقایا

ہر مظہر وچ او با دس دا

اندرا باہر جلرہ جس دا

لوکاں خسر نہ کاٹی!

جب ان پر حقیقت منکشف ہوتی ہے تو روایتی اور بے جان علم اور سطحی اخلاقات کی ان کی
نگاہ میں کوئی وقعت نہیں رہتی۔ اس حقیقت سے وہ علوم کو باخبر کرنا اپنا فرض سمجھتے ہیں۔
وہ ان کو اپنی ہی زبان میں نہایت سادہ الفاظ میں اصل بات بتا دیتے ہیں۔

اک لازم بات ادب دی اے

ساقول بابت طوی سب دی اے

ہر ہر وچ صورت سب دی اے

کتے ظاہر ہے کتے چھپ دی اے

مزا ئی بات نہ رہی دی اے

اسل پڑھیا علم تحقیقی اے

اوتھے اکو حرفتِ حقیقی اے
ہو رہی جھگڑا سب دھکی اے
ایزیں رو لایا یا بندی اے
منہ آئی بات ذریعہ بند اے

بلعائے شہ اسان تھیں دکھ نہیں
میں شہ توں دو جا کھ نہیں
پر ویکھن والی آکھ نہیں
ناہیں جان بدایاں سہندی اے

منہ آئی بات ذریعہ بند اے

بلعے شاہ کے کلام اور پیغام میں ایک بات ہمیں نمایاں طور پر نظر آتی ہے اور وہ یہ کہ ساری کائنات میں ہر جگہ ایک وجود ہے جو ہمیں مختلف شکلوں میں نظر آتا ہے۔ اس ایک سے ہی انسان کا ظہور ہوا۔ اسی لئے سب انسان برابر ہیں بلکہ اپنے حقوق میں مساوی ہیں۔ اگر اس حقیقت کو تسلیم کر کے اس پر عمل شروع کر دیا جائے تو نہایت آسانی کے ساتھ انسانی مسائل حل ہو سکتے ہیں۔

بیٹھے شاہ کے نزدیک محاشدہ کے مسائل کو حل کرنے کا فارمولہ صرف توحید الہی اور وحدت انسانی کا اقرار ہے ایسا اقرار جس کا عمل سے بھی اظہار ہو۔ آپ فرماتے ہیں

ہک الف پڑھو چھٹکا ما ہے
اس الفوں دو تن چاہوئے پیر لاکھ کروڑ ہزار ہوئے
پیر ادھتوں بے شمار ہوئے ہک الف خدا نکتہ بنار اہے
ہک الف پڑھو چھٹکا ما ہے

بلعے شاہ نے تقریباً ڈیڑھ سو کامیاں۔ ایک اٹھارہ۔ ایک بارہ ماہ۔ تین سہ حرفیں اور کچھ دو ہے سکے ان کی کامیابی سب سے پہلے مولوی انور علی دہلوی نے مافوقِ عشق کے نام سے ۱۳۰۹ھ میں شائع کیں اس کے بعد ان کا کلام بھائی پریم سنگھ ندرگ قصودی نے گائیڈ ہائے حضرت بلعے شاہ قصودی کے نام سے مرتب

کیا جو بعد میں کافیال میاں بلھے شاہ کے نام سے ۱۳۲۸ھ میں چھپا۔ ۱۹۶۴ء میں
 پنجابی ادبی اکیڈمی کی طرف سے کلیات بلھے شاہ بھی شائع ہو چکی ہے جسے ڈاکٹر رفیع مظفر
 نے مرتب کیا ہے۔

وارث شاہ

سید علی عباس جلالپوری

وارث شاہ کے سیدانش کے متعلق حتماً کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ "بیر" کا سبب تعنیف بقول ان کے ۱۱۸۰ھ - ۱۱۸۱ھ

سی یاراں سوا سی بیجری تے لیس دے دتھ تیار ہوئی
ہم و تون سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ نانہ وارث شاہ کے بھوپر شہب کا تھا اور اپنی محبوبہ بھاگ بھری
کی جدائی کا داغ ان کے سینے میں سلگ رہا تھا۔

وارث شاہ نو سک دیداری سی، مہمی بیرونوں بھگنا یادری سی
"بیر" میں جا بجا عشق و محبت کے مضامین جس والہانہ انداز خود رنگی سے نظم ہوئے ہیں اس سے
بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ قصہ نکتے وقت وارث شاہ کا جو شیش شہب اور جو شیش جنوں ندروں پر تھا
تاریخی لحاظ سے یہ وہ زمانہ ہے جب مغلیہ سلطنت زوال پذیر ہو چکی تھی اس زوال کا آغاز اورنگ
عالمگیر کی وفات سے ہوا۔ (۱۶۵۷ء) عالمگیر کے بیٹوں اعظم، معزم اور کام بخش میں تخت نشینی کی جنگوں
نے ملکی نظام کو درہم برہم کر دیا۔ جنگ کے دوران اعظم اور کام بخش مارے گئے اور معزم بہادر شاہ کے
لقب سے سربراہان سلطنت ہوا۔ لیکن ۱۶۵۷ء میں اسے موت نے آیا۔ اس کے بیٹوں میں
پھر لڑائیاں ہونے لگیں۔ جن میں جہاندار شاہ کامیاب ہوا اور ۱۶۵۷ء میں دلی تخت پر بیٹھا جہاندار
عیش و عشرت کا رسیا تھا۔ ایک دہلی لال کنور کا ایسا دیوانہ ہوا کہ نظم و حکومت سے یکسر بے گانہ ہو گیا۔
راتوں کو شراب کے نشے میں دھت درون گلیوں میں گھومتے پھرتے اور دیوالیوں میں مادمذا پر ہنس
چھلانگیں لگایا کرتے۔ لال کنور کے قریب دارو دم ڈھاری سرکار دیوار میں ذیل ہو گئے اور انہیں اعلیٰ
عہدوں پر فائز کیا گیا۔ سادات بارہ جہین علی خان اور عبداللہ خان نے جہاندار شاہ کو قتل کر کے فرخ مسیر

کو تاج شاہی پہنایا ۱۱۳ھ اور بارہ سالہ شوں کا مرکز بن گیا ایک طرف تو رانی سنی اور ایرانی شیعہ ایک دوسرے کے خلاف صف آرا تھے۔ دوسری طرف ہندوستان زار و ولایتی ایک دوسرے کو نیچا دکھانے کی تدبیریں سوچ رہے تھے۔ ۱۱۹ھ میں مسرخ میر کو بھی گرفتار کر کے جان سے مار دیا گیا اور سادات ہارسہ نے رفیع الدہجات کو بادشاہ بنادیا۔ یہ انہی جلد ہی راہی ملک عدم ہوا اور روشن اختر کو تخت پر بٹھادیا گیا یہی روشن اختر تاریخ میں محمد شاہ رنگیلا کے نام سے رسوا ہوا۔ اس کے ابا پر نواب سادات خان نے سادات ہارسہ کے اثر و رسوخ کا خاتمہ کیا۔ نظام الملک حیدر آباد کے میر محل صوبے پر متصرف ہو گیا۔ ۱۲۷ھ میں نادر شاہ نے حملہ کیا۔ اس کی فاتحانہ طیارے رحانہ نقل و فادت اور لوٹ کھسوٹ نے سلطنت مغلیہ کو کبیر ترنرزل کر دیا۔ اور دولت مغلیہ کی رہی بھی ساکھ کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ اس طرح اورنگزیب عالمگیر کی وفات کے صرف تیس برس بعد زوال دولت مغلیہ کا المیہ اپنے نقطہ عروج کو پہنچ گیا۔ وارث شاہ نے اسی پڑا شوبہ زمانے میں ہوش نہ بھلا تھا۔

کہتے ہیں۔ ص ۱۰ نادر شاہ پنجاب فتور پائے میرے باب دے انہاں فتور کیے

۵ نادر شاہ توں ہند پنجاب دھر کے مرے باب داندھ بھونچال کیتو

لوگ نادر شاہ کی خونریزی اور تاخت و تاراج سے لڑناں دترساں تھے اس کے حملے کو وارث شاہ نے بجا طور پر بھونچال سے تعبیر کیا ہے۔ اسی بھونچال نے مغلیہ جاہ و محنت کے قعر رفیع کو زخمین ہو کس کر دیا۔

محمد شاہ رنگیلا کے عہد میں دہارہی امرا و رؤسا فسق و فجور کی دلدل میں غرق ہو گئے۔ کثرت شراب نوشی افیم خوردی اور کبیروں کی صحبت نے ان کے قوائے عمل کو مضمحل کر دیا اور وہ حوادث زمانہ کا اثر دار و مقابلہ کرنے کے بجائے جام و سبوا در کنا و شاہد میں پناہیں ڈھونڈنے لگے۔ باہر کی الو الغری اکبر کی شہامت اور عالمگیر کی عزیمت و مہانت خواب و خیال ہو گئی۔ شاہی دربار اور امراء کے حلقوں پر رڈوم میرانی، سپروانی، بچمرے، امرو، ڈو منیاں، کپنیاں، پاتریں چھاگئیں۔ محمد شاہ کو ۱۲۸ھ میں موت نے

اے وہ امراء جن کی پیدائش ہندوستان کی تھی، ہندوستان را کہلاتے تھے۔

۲ جو بیرون ملک سے ہندوستان میں وارد ہوئے۔

ذلت و رسوائی کی زندگی سے تجمات و لائق اس کے بعد احمد شاہ کو بادشاہ بنایا گیا۔ اس نے سلطنت کی باگ ڈور اپنی ماں کے رشتے دار بھانڈوں اور بھڑوں کے سپرد کی وہ ۱۷۵۳ء میں فوت ہوا۔ تو اس کا بیٹا عزیز الدین عالمگیر ثانی کے لقب سے اس کا جانشین ہوا۔ اس زمانے میں ہر طرف مرہٹوں اور جاٹوں نے شور و شر برپا کر رکھی تھی۔ ۱۷۵۹ء میں اسے قتل کر دیا گیا۔ اور شاہ جہان ثانی مسند نشین ہوا اس کے چھ بیٹے احمد شاہ ابدالی نے دلی پر چڑھائی کی اور پٹھان لشکریوں نے دلی کی اینٹ سے اینٹ بھاگوا ہزاروں مارے گئے اور سینکڑوں گھر بے چراغ ہو گئے۔ ۱۷۶۱ء میں احمد شاہ ابدالی نے شاہ عالم کو بادشاہ بنادیا۔ یہ وہی شاہ عالم ہے جس کی آنکھیں بعد میں غلام قادر ہیلہ نے نکلوا دی تھیں۔ انگریزوں نے شاہ عالم کی پیش قدمی کو رد کر دی اور امور سلطنت خود سنبھال لئے۔ منلیہ مولت و عظمت و استکان پارنیہ کی رو گئی پچھلے پہر کی یہ چاندنی بھی ۱۸۵۷ء کے طوفان میں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے غم ہو گئی۔

وارث شاہ کا کسی ذلت معلوم نہیں ہو سکا۔ قیاس غالب یہ ہے کہ انہوں نے کم و بیش ساٹھ برس کی عمر یا تھی اور اس پر آشوب زمانے کی اندر اتفری کو پنجاب میں اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا منلیہ سلطنت کی تباہی کے ساتھ طاہر پنجاب کے مسلمانوں کی بربادی بھی وابستہ تھی وارث شاہ کے دیکھتے دیکھتے یہ صوبہ جس کے صدر حکومت لاہور کو کابیر جہانگیر شاہ بھمان اور اورنگ زیب نے عالی شان عمارتوں سے سجایا تھا خوریز جگلوں کی لپیٹ میں آ گیا۔

کہتے ہیں ے احمد شاہ از غیب تھیں آن پوہی جڈیالا و سقہیں رب بچا سیانی
دینا بیگ دے مگر جیوں پنہے غلجے ڈیرہ لٹ کے جاکنگال کیتو
احمد شاہ وانگوں میرے دیر پیکے پٹ ٹھڈ کے چک ساآل کیتو
سیاہ نام ہمارا جیاں بندیاں تھیں لیا راج افغان درانیاں نے

احمد خان ایک پٹھان سردار تھا۔ جو نادر شاہ کے زمانے کا قائم تھا۔ جب نادر شاہ ہندوستان پر حملہ آور ہوا تو احمد خان اپنے قبیلے سمیٹ اس کے لشکر میں شامل ہو گیا تھا۔ نادر شاہ لوٹ کھسوٹ کے مال سے لدا پھندا ایران لوٹ گیا۔ کچھ عرصے کے بعد اسے دیوانچی کے دورے پڑنے لگے۔ اور ہر

لے غلزنئی کی پنجابی صورت، غلزنئی پٹھانوں کا مشہور قبیلہ ہے، یہاں پٹھان مراد ہیں

ایک پڑسنگ کرنے لگا۔ اسی حالت میں اس نے اپنے ہونہار اور حوصلہ مند بیٹے رضا علی خان کی آنکھوں میں سلاٹیاں پھرادیں اور کئی سرداروں کے سر قلم کر دیئے۔ اس کی خونریزی سے تنگ آکر فوج کے کچھ سرداروں نے اسے جان سے مار دینے کا منصوبہ بنایا۔ احمد خان ان کا سرغنہ تھا۔ ۱۷۴۷ء میں ایک رات یہ لوگ چپکے سے نادر شاہ کے خیمے میں گھس گئے اور اسے سوتے میں قتل کر دیا۔ نادر شاہ کا خزانہ احمد خان کی تحویل میں تھا۔ احمد خان خزانہ لے کر افغانستان چلا آیا۔ یہاں نادر شاہ کا ایک سردار تارکی خان سلطان، بھکڑ پشاور وغیرہ کا خراج لے کر ایران جا رہا تھا۔ احمد خان نے یہ خزانہ بھی اس سے چھین لیا۔ اور احمد شاہ ابدالی کے نام سے افغانستان کا بادشاہ بن گیا۔ احمد شاہ کے مداح اور عقیدت مند اسے در دروں دزدانے کا موتی کہتے تھے۔ جس سے وہ ورنی کے لقب سے مشہور ہوا۔ احمد شاہ ہندوستان کے حالات سے بخوبی واقف تھا اس نے ہندوستان اور پنجاب پر آنٹھ چلے گئے۔ جب اس نے پہلی بار چٹھالی کی تو شاہ نواز خان لاہور کا صوبہ دار تھا۔ شاہ نواز خان نے احمد شاہ ابدالی کا مقابلہ کیا لیکن شکست کھائی۔ احمد شاہ کی مراجعت کے بعد نواب مہین الملک عرف میرمنو کو لاہور اور ملتان کا حاکم مقرر کیا گیا۔ میرمنو نہایت دلیر جاک و جو بندہ کارواں تھا۔ اس کے عہد میں جہانگیر لال نے خالصکی بنیاد رکھی۔ اور سکھوں کو باقاعدہ فوجی تنظیم کی۔ میرمنو نے سکھوں کو سخت شکست دی اور انہیں تتر بتر کر دیا۔ وزیر صفدر جنگ میرمنو سے جلتا تھا۔ اس نے شاہ نواز خان کو ملتان کا صوبہ دار مقرر کیا۔ لیکن میرمنو نے اسے شکست دے کر قتل کر دیا۔ احمد شاہ ابدالی نے ۱۷۵۲ء میں دوبارہ ہند پر فوج کشی کی میرمنو نے لاہور کے قلعے میں محصور ہو کر مقابلہ کیا۔ لیکن مجبور ہو کر ہتھیار ڈال دیئے۔ شاہ اس کی بہادری کا اعتراف تھا اس نے جاتی دفعہ میرمنو کو اپنی جانب سے لاہور کا حاکم مقرر کر دیا۔ اوڈیا بیگ خان جسے وارث شاہ نے دینا بیگ کہا ہے۔ دوا یہ جالندھر کا حاکم تھا۔ جہاں اسے سکھوں کی سرکوبی کے لئے مقرر کیا گیا تھا۔ اس نے لکھنوال کی جنگ میں سکھوں کو شکست فاش دی۔ اوڈیا بیگ خان میرمنو کا دست راست تھا۔ میرمنو کی موت (۱۷۵۲ء) کے بعد لاہور پر چندے اوڈیا بیگ کی حکومت رہی لیکن احمد شاہ ابدالی نے عہد کر کے اسے لاہور سے نکال دیا۔ اور لاہور کی حکومت اپنے بیٹے تیمور شاہ کے سپرد کی جس نے جہان خان کو اپنا سربراہ مقرر کیا۔ تیمور شاہ اوڈیا بیگ سے ملاصق تھا۔ اوڈیا بیگ مہاجاں کے پہاڑیوں یا بڑوش ہو گیا اور سکھوں کو حملہ کرنے کے لئے اکٹھے لگا۔ جہانگیر نے لاہور پر حملہ کر کے چٹانوں کو شکست

دی اور خالصہ کے نام کا سکھ چلایا۔ ۱۷۵۸ء میں مرہٹے دلی پر قابض ہوئے تو ادینا بیگ نے ان سے ساز باز کی اور گوما کی فوج میں شامل ہو کر لاہور پر دھاوا کیا۔ سکھ مقابلے کی تاب نہ لا سکے اور افغان بھاگ گئے افغانوں کو بھی پسپا ہونا پڑا۔ مرہٹوں نے لاہور اور ملتان پر قبضہ کر لیا۔ مرہٹوں نے ادینا بیگ خان کو لاہور کا صوبہ دار مقرر کیا۔ لیکن موت نے اسے ہمت نہ دی اور وہ راہی ملک عدم ہوا۔ احمد شاہ ابدلی نے مرہٹوں کو شمالی ہند سے نکالنے کے لئے پانچواں حملہ کیا۔ مرہٹے اس کی یلغار کی تاب نہ لا کر دلی کی طرف ہٹ گئے۔ لیکن احمد شاہ نے بلائے بے درماں کی طرح ان کا پیچھا کیا اور بانی پت کی جنگ غلیم میں انہیں کچل کر رکھ دیا۔ جب احمد شاہ مرہٹوں کی جنگ میں مصروف تھا پنجاب میں سکھوں نے شوش برپا کی اور لوٹ مار کا بازار گرم کیا۔ ۱۷۹۲ء میں احمد شاہ لاہور پہنچا سکھوں کی فوج مستلج پار کر گئی لیکن شاہ نے طوفان برقی و رعد کی طرح انہیں جالیا اور گھلو گھلا کر خون آشام جنگ میں انہیں شکست فاش دی۔ اس لڑائی میں بیس ہزار سے زائد سکھ کا آئے۔ افغانستان واپس جاتے سے پہلے شاہ نے کابل میں مل کو لاہور کا صوبہ دار مقرر کیا۔ ادھر سکھوں نے پھر لشکر جمع کیا اور قصور و سرہند کے شہروں کو تاراج کیا۔ احمد شاہ نے پھر چڑھاؤ کی لیکن سکھ جنگ سے جی چراتے ہوئے تیار نہ ہو گئے۔ شاہ کی واپسی پر سکھوں نے پھر ترقہ کیا اور لاہور کے صوبہ دار کو نکال باہر کیا احمد شاہ ابدلی کی وفات ۱۷۷۳ء کے بعد میور شاہ نے حملہ آور ہو کر ۱۷۷۹ء میں ملتان پر قبضہ کر لیا۔ لیکن لاہور سکھوں کی قبضے میں رہا۔ اس کے جانشین شاہ زمان نے چڑھاؤ کر کے ۱۷۹۸ء میں لاہور کو فتح کر لیا۔ لیکن پوٹان پنجاب میں اپنی حکومت قائم کرتے سے گریز کرتے رہے شاہ زمان نے واپس جاتے وقت سکھ چکریہ مثل کے ایک سکھ سردار رنجیت سنگھ کو لاہور کی حکومت کا فرمان کھ دیا کیونکہ اس نے شاہ کی چند گری پڑی تو پیں افغانستان بھجوائی تھیں۔ رنجیت سنگھ نے لاہور کو اپنا صدر مقام بنایا کراچوں طسوت حملے شروع کر دیئے۔ پنجاب کے مسلمان سرداروں، چٹھوں، لوانوں، اعوانوں اور گھٹروں نے اس کا جی توڑ کر دینا لگا لیا۔ لیکن تریبیت یافتہ سکھ فوج کے سامنے ان کی کچھ پیش نہ گئی۔ اور وہ اطاعت پر مجبور ہو گئے۔ چند ہی برسوں میں کثیر ملتان اور پشاور پر بھی سکھوں کا راج مستحکم ہو گیا۔

دارت شاہ نے کچھ ایسے واقعات کی طرف اشارے کئے ہیں جن کی تحقیق کتب متوالہ سے نہیں ہو سکی۔

ط :- ڈیرا بخشی دامار کے لٹ لیا فتح پائی پٹھان تصور دے سنے
یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ بخشی کون تھا جسے نواب تصور نے شکست دی۔ تصور کے پٹھان ملاز
میں نواب نظام الدین خان بڑا بہادر اور ہوشمند تھا۔ ۱۸۰۷ء میں اس خانوادے کے آخری نواب
تغلب الدین خان نے رنجیت سنگھ کے ہاتھوں شکست کھائی۔ رنجیت سنگھ نے نواب کو صوف کو
ستلج کے دوسرے کنارے پر جاگیر دے کر تصور سے لکال دیا۔

ط :- جوبی ذکر یا خان ہم کہہ کے رکھی توپ پہاڑتے جوڑیائی
نواب ذکر یا خان نواب عبدالصمد خان کا بیٹا تھا۔ جس نے سرخ سیر کے عہد میں سکھوں کے بڑا
سرور بندہ پیرا کی کو شکست دے کر اس کی غارتگری کا خاتمہ کیا تھا۔ ۱۷۹۱ء اور ۱۷۹۲ء کے دور حکومت
میں پنجاب میں سکھوں کو سراسر اٹھانے کا حوصلہ نہیں ہوا۔ نواب شاہ نواز خان جس کا ذکر مسطور بالا میں
آچکا ہے نواب ذکر یا خان ہی کا بیٹا تھا۔

ط :- نواب حسین خان نال لڑیا جوبی ابو سمند ورج چوہنیاں دے
اس تلمیح کی بھی تحقیق نہیں ہو سکی نواب حسین خان لاہور کا ایک مسویدار ہو کر رہا ہے لیکن ابو
کا ذکر تاریخ میں نہیں مل سکا۔

تاریخی واقعات کے اس سرسری بیان سے اس غارتگری سراپگی، دہشت اور قتل و غارت
کا اندازہ نہیں لگایا جاسکتا۔ جس کا سامنا اہل پنجاب کو ان حملوں اور لڑائیوں کے دوران کرنا پڑا۔ چٹا
بابا پڑھائی کرتے۔ فاتحین کا لشکر جس علاقے یا قریب سے گزرتا اسے ٹڈیوں کی طرح ویران کر جا
رہا۔ سانی کے نام پر لشکر کی لوگوں کی بھڑکریاں گائیں بھینس بیل گھوڑے بانک کمرے جاتے انا
کی کوٹھیاں خالی ہو جاتی۔ سرسبز کھیتیاں تھکے آوروں کے گھوڑوں اور بار بار دی کے جانوروں کے چارے
کی نذر ہو جاتیں۔ لشکر کے جانے کے بعد کسان پھر جوں توں فصلیں کاشت کرتے جب انہیں کاشت
ذیرہ کر دیتے تو اچانک ایک دن پھر افق پر گرد و غبار کی وہی بھینانک دیکھ بھل جاتی۔ لوگ گایوں بھینے

۷ :- ایک ضرب المثل ہے جو کھانا انا ہے و باقی احمد شاہ ہے و جو

دہ کا آیا باقی جو کچھ ہے وہ تو احمد شاہ ابدالی سے پہلے کا۔

کو جھنگلی میں چھپانے کی کوشش کرتے سونے چاندی کے زیور زمین میں گاڑ دیتے۔ غلے کے انباروں کو ٹھکانے لگانے کے لئے دیوانہ وار دوڑ دھوپ کرتے لیکن اتنی فصدت کہاں۔ غبار کی چادر چاک ہوتی اور سالے ٹھمگیں سوار گرد اڑاتے گھوڑے راستے ان کے سروں پر آن پہنچتے۔ دہشت سے دل سینوں میں دھڑکنے لگتے۔ جوان عورتیں گھروں کے اندر گھس کر بیٹھی مقررہ کارپینے لگتیں۔ کسانوں کے چروں کا رنگ فق ہو جاتا۔ انکار کرنے کی مجال کسے تھی۔ جو کچھ بھی چھپایا ہوتا نکال کر ننگی تلواروں کے سائے میں ڈھیر کر دیتے اور دیکھتے دیکھتے سال دو سال کی کمائی سمیٹا ہوا۔ یہ لشکر آگے بڑھ جاتا ہے۔ دیہات کے صابر و شاکر کسان پھر اپنے اپنے کام میں جُٹ جاتے اور اگلے سال کے حملہ آور لشکر کے لئے غلہ اگانے اور مڈھولڈ لنگر پالنے میں مشغول ہو جاتے۔ یہ دوچار برسوں کی بات نہیں۔ اونگک زیب کی وفات ۱۷۰۷ء سے لے کر سکھوں کی حکومت کے خاتمے (۱۸۴۶ء) تک یہی عالم رہا۔ پٹھانوں کے حملوں کے ساتھ ساتھ سکھ گرو جاری رہی۔ جب افغان لشکر کا سکھ پہاڑیوں میں جا کر چھپ جاتے لیکن لشکر کے ہونٹے ہی اپنی نگین گاہوں سے باہر نکل آتے اور اس بے رحمی سے لوٹ مار کرتے کہ گاؤں کے گاؤں ویران ہو جاتے۔ سکھوں کے مسلح گروہ کو پنجابی میں دھاڑ کہتے تھے۔ یہ دھاڑیں اچانک دیہاتیوں پر لوٹ پڑتیں اور قتل و غارت کرتی ہوئی آگے نکل جاتیں۔ وارث شاہ نے اس ہمرنگیر تباہی کے مناظر اپنی آنکھوں سے دیکھے تھے۔ چنانچہ قندھاری کلک اور قندھاری تاخت کی ترکیبیں شعر میں علامت بن کر ان کی شاعری میں نفوذ کر گئیں۔

تیرے میناں دی نوکاں دے خطا ہسے دا ہڈی اے جوی کٹا ریاں نوں

حکم ہو روا ہو آج ہو رہو یا آج ملی پنجاب قندھاریوں نوں

سرمہ کجلم کلک قندھاروئی گولی نظر دی تار دی جیلیاں نے

کسی قوم کا اخلاقی تنزل اس کے سیاسی زوال کا پیش خیمہ ہوتا ہے۔ دولت و ثروت کی فراوانی سلاطین و امراء کو عیش و عشرت کے گڑھے میں دھکیل دیتی ہے اور وہ کمزوروں اور کمزوروں کی صحبت میں رہ کر امور مملکت سے یکسر غافل ہو جاتے ہیں۔ نظم و نسق کا شیرازہ بکھر جاتا ہے موبائی اور ضلعی حاکم من مانی کرنے لگتے ہیں۔ رشوت کا بازار گرم ہو جاتا ہے عیش و تنعم کے سامان کی فراہمی کے لئے روزمرہ کے استعمال کی چھوٹی چھوٹی اشیاء پر بھی معمولات عائد کر دیئے جاتے ہیں۔ جس سے عوام کی کمرہت لوٹ

جاتی ہے اور ان کے خزن کا آخری قطرہ بھی بخور لیا جاتا ہے حکومت کا دبدبہ اندر غدغہ اٹھ جانے سے شہر سے
اور نئے ہاتھ پاؤں لگانے لگتے ہیں اور عسکر فاکو نوں کھڑوں میں گھس کر بیٹھ جاتے ہیں۔ کسبیوں کی بن
آتی ہے، شکر و حیا کے پردے اٹھا دیئے جاتے ہیں، فسق و فجور کا بانڈا گرم ہو جاتا ہے۔ زمیندار و زارعوں
پر ظلم و ستم توڑتے ہیں اور عوام کی زندگی اجیرن ہو جاتی ہے وارث شاہ ایک نئی شعور و دردی احساس
شاعر تھے انھوں نے بڑے دلہ وز پیرائے میں اپنے عہد کی سیاسی اور معاشرتی زبوں حالی اور
اخلاقی پستی کا نقشہ کھینچتے ہیں۔

کہتے ہیں۔

جاہل ناسق ہن جگ نون مت دیندے وانشندی مت خوار ہوئی
حق پیس دی گل نہ کرے کوئی جھوٹ بولتا رسم سنار ہوئی
مجلس لائیکے کرن حرام ایک کا ہتھ طلب اماں تیر کٹار ہوئی
صوبہ دار ناہیں حاکم شاہ کوئی رعیت ملک تے سیلا کسا ہوئی
پیام ملک دے وق ہے ہزار ولاہر کے دے ہتھ تلوار ہوئی
بدرہ ستر حیا دا اٹھ گیا سارا انگلی ہوئی کے حلق بازار ہوئی
چور چور دھرن یار تے پاک دامن بھوت منڈلی اک دھار ہوئی
اشرف خراب کین تازہ زمیندار نوں وڈی ہسار ہوئی
سارے دیس دے جٹ سروا آئے گھر و گھر جاں نویں چار ہوئی
تدوں شوق ہو یا قصہ جوڑنے دا گل عشق دی آن اظہار ہوئی

اس زمانے میں مہتری حکومت کا نظم و نسق معطل ہو جانے کے باعث پنجاب کے دیہاتوں میں ہر گز
چودھری اپنے اپنے ملکوں میں خود مختار حاکم بن بیٹھے تھے اور رعیت کے جان و مال پر پورے منصرف ہو گئے تھے۔

کلا کلا رتے جھاگڑو جٹ وڈے کھوہن مال ایہ جانداں راہیاں دا
اشرف دی گل منظور ناہیں اتے چودھری چور لندور سیکتے
چودھری گندی پردھان کیتی ایہ الٹ اولیاں روز ہویاں
غافل چدرتے چودھری جٹ حاکم سماں ہو راہی رب دکھیا ئی

آج بھی ہمارے دیہات میں بعض چودھری بڑے بڑے سرگرم ہیں اور چوروں کی سرپرستی کرتے ہیں۔ وارث شاہ کہتے ہیں کہ شرفا، نگراہ ہو گئے ہیں اور شریف زادوں نے کجروں کی عادتیں اختیار کر لی ہیں جو لوگ صحیح معنوں میں عالی منصب تھے ان کا خاتمہ ہو چکا ہے۔ فقرا کی یہ حالت ہے کہ وہ بدین عورتوں میں گھرے رہتے ہیں اور ہر ایک کے سامنے دست سوال دلا کرتے پھرتے ہیں۔

ننان گندیاں گشتیاں گزریں نصرتِ ادا دے مکھ سوال نے نے
خاندانِ اشرف سب گم ہو گئے ہن یا ر سب مال سوال دے نے
اشرفا دے پتہ نہ گئے کجروں دے ہن راہ صلال دے نے
منہ ہونی زکوٰۃ زناہ وہ دیا ایہ نشان سب قحط لبال دے نے

کہتے ہیں کہ کوئے (چروغندے)، باغوں میں ایندڑے پھرتے ہیں اور مور، چکور، تیتڑ (شرفا) مسجدوں میں رہتے ہیں۔

ع کاں کمرن کول روح باغ بیٹے تیتڑ، مور، چکور، تیتڑ جال دے نے

وارث شاہ کو اس بات کا شدید احساس تھا کہ اس ہر گیمہ چروقتہ دے کے عالم میں مظلوم اور کمزور عوام کی حالت نہایت ستیم تھی۔ وہ بار بار مختلف پیرایوں میں عوام کی زبوں حالی اور مظلومیت کا ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مظلوم اور غریب جنہیں پیروں تلے روندنا جا رہا ہے ڈر کے مارے حق تکسایت زبان پر نہیں لاسکتے۔

ع وارث شاہ لتاڑی دے پٹارے خوف دے موصوں نہیں بول دے نے

ان حالات میں عسکریوں کی خیریاں دب کر گھٹ کر رہ جاتی ہیں اور دوسرے غریبوں کے سوا کوئی ان کا پرسان حال نہیں ہوتا۔

ع گن ماڑیاں دے بچے رن دے چے ماڑے ماڑیاں تے دکھ بول دے نے

سب لوگ عسکریوں کو جھٹلاتے ہیں امرا، کو جھٹلانے کی جرأت کسی میں نہیں ہوتی

ع شانداروں کرے نہ کوئی جھوٹا جھوٹا کرن کنکال نوں ٹول دے نے

لوگ اقبال مندا میروں کی خوشامد کرتے ہیں غریبوں کی غمخواری کرنے والا کوئی نہیں ہوتا۔

ع طالع منداں دیاں لکھ خوشامداں نے اتے غریب کا کوئی غمخوار ناہیں

غریبوں کے پاس تو شک لمحفاف کہاں وہ چپ چاپ جائزے کی نظر کا دکھہستے رہتے ہیں۔

جہاں لیف دے نہیں آؤں دیکھے سوئی بھوگدے دکھ میاں دے تے

طاقت و کمزوریوں پر ظلم کرتے ہیں غریب بے چارے ہار ماننے کے سوا کچھ کیا سکتے ہیں۔

ڈاڈے ماڑیاں توں دھاڑا کر دے زوریں وراں اگے انت ہاریاں نی

آج دوسو برس گزر جلنے کے بعد بھی دیس پنجاب کے کسان اور مزدور ایسے ہی مظلوم و مستہزوں جیسے

کہ دارت شاہ کے زمانے میں تھے۔ اتنا ضرور ہے کہ اب ان میں بلعاقی خسور پیدا ہو گیا ہے اور لیٹ کر مار

کھانے کے بجائے انھوں نے اپنے حقوق کے لئے مردانہ وار جدوجہد شروع کر دی ہے۔ وارث شاہ کسانوں کی

مظلومیت کے ذکر پر ہی اکتفا نہیں کرتے بلکہ انہیں اپنی قوت کا احساس اور شعور بھی دلاتے ہیں اور بیداری

کی دعوت بھی دیتے ہیں۔

تینوں رب شہباز بنیاسی سینوں کرتیاں ناں توں ال آپے

وارث شاہ نے اپنے زمانے کے کٹھ ملاؤں اور تقاضیوں کی ریاکاری اور مکرو و تدبیر کا پردہ بڑی بے رحمی

سے چاک کیا ہے کہتے ہیں کہ یہ رب دے مارے شریعت کے احکام کو بالائے طاق رکھ کر ہمیشہ اس شخص

کی حمایت کرتے ہیں جو انھیں رشوت دیتا ہے۔ یہ لوگ اپنی غرض بیلاری کے لئے دینی علوم پڑھتے ہیں لیکن احسان

خلق خدا پر دھرتے ہیں۔ یہ ہر وقت نطے سے نئے شکا و کی ناک میں بیٹھے رہتے ہیں۔

نت شہر دے فکر غلطان دہندے ایہو چاٹ ہے رب دیاں ماریاں نوں

محسوس لیونڈے او مدی گلی کر دے چھڈ شرٹا دے قول قراریاں نوں

بڑھیں نفس دے واسطے علم مارے اتے خلق دے کریں احسان ہی دے

وارث شاہ شکار نوں پھرے بھونڈاؤ دوتاں بڑا غلطان ہیں دے

پھر کہتے ہیں۔

فشل مومنوں دی کم موزیاں دایاں اہل غلطان دیاں دایاں نے

جس نے دھڑے فریب تے لک بعدا سمعوڈ ویاں آؤ جگاریاں نے

جدوں جگ جہان تے سوگ ہوئے توں تاضیاں دے مگر شلایاں نے

ادھ محروم ہوئے رحمت رب دی توں جہاں وڈھیاں چیریاں کھایاں نے

ملاؤں اور قاضیوں کی ابلہ فریبیوں کے ساتھ وارث شاہ پیران ساکس کی زہد نشی اور
 دکان آرائی کی طسرت بھی توجہ دلاتے ہیں۔ وارث شاہ نے اس طائفہ کی وسیع کاریوں کو تریب سے
 دیکھا تھا۔ کہتے ہیں کہ ہمارے زمانے کے پیر پوسے گورو گھنٹال ہیں اور مردوں کو اپنے ساتھ لئے پھرتے
 ہیں انہوں نے تریب کا جامہ اوڑھ رکھا ہے ہر وقت اپنے نفس کی پرورش میں مصروف رہتے ہیں انہیں
 نماز روزے سے کوئی عسرن نہیں ہوتی لوگوں سے قدم بوی کرانے کا بڑا شوق ہوتا ہے خواہ مرید کے بوی
 بچے بھوکے مر رہے ہوں پیروں کو اپنے نذرانے سے کام ہوتا ہے۔ یہ شیطان ظالم ٹیرے ہیں اور عسریروں
 کے تن سے کپڑے بھی اتروا لیتے ہیں۔ سلوک عرفان کو بدنام کرتے ہیں اور برے افعال کے ارتکاب میں
 کوئی ہلک محسوس نہیں کرتے۔ جب پیر جی نرول اجلال فشرتے ہیں تو موٹی تازہ خودتیں انہیں گھیر لیتی ہیں اور
 انہیں دیکھ دیکھ کر پیر جی خوشی سے پھولے تہیں سماتے۔ انہوں نے دکھاوے کے لئے فقر کا جامہ اوڑھ
 رکھا ہے اور عمامہ ریش و راز سی ٹوپی سے لیس رہتے ہیں۔

دیکھو ایس زمانے دے پیر پور کوڑے مکر سب گورو گھنٹال دے نے
 خوشیاں مال تریب دا پہن جامہ کھتن بالکے وج بھونچال دے نے
 بھادیں ٹیر مرید امرے بھکھا پیر اپنے نفس نوں پال دے نے
 فرخ سنتاں دا جباں ترک کر کے ہتھ دوڑے پیرے خال دے نے
 ایہ شیطان شلو ٹنگٹے وڈے ظالم ٹیرے علیزاں ملاہ پڑتال دے نے
 سگوں پیری دے نام نہں بخ لائی مرد ودا یہ فعل افعال دے نے
 زماناں دیکھ مشنڈیاں ہوں راسی جیروں سائیں ہو ری ٹوٹاں ڈال دے نے
 مکر سیلیاں ٹوپیاں پہن بانا پگڑا ستر ریش رول دے نے

پنجاب کے سادہ لوح دیہاتیوں کے دل دماغ پر آج بھی کٹھ ملاؤں اور پیران سالوس کا تصرف باقی
 و برقرار ہے اگرچہ علوم جدیدہ کی اشاعت کے ساتھ ان لوگوں کی دین نشی اور مسکاری کا ظلم ٹوٹنا جا رہا ہے
 وارث شاہ نے انگریزوں کے بڑھتے اور پھیلتے ہوئے تسلط کا بھی جائزہ لیا وہ انگریزوں کے مکر و فریب
 اور منتہ پر دازی کا وقوت رکھتے تھے بالنا تہ جی کی نیابتی کہتے ہیں۔

وڈے پنج در پنج ایہ جانائی کلا کار استاد سرنگ دانی

انھوں نے انگریز عورتوں کی بے پردگی پر بھی طنز کیا ہے۔

ع مومنات فون ستردی قید بہتر آزادی بھاؤندی سب کرائٹاں نوں
دارت شاہ مساوات پر کامل یقین رکھتے تھے کہتے ہیں۔

سید فتح نوں پیر نہ جانائی مل کرے جے اودہ چٹالی دے نے

چو ہڑا ہووے جے ترک حرام مسلمان سب اس نوال دے نے

مساوات کے انقلابی تصور کی ترجمانی کیے عمدہ اور پر زور ہیرے میس کی ہے کہتے ہیں کہ بید یا شیخ کو
مرشد نہیں مانا جاسکتا اگر وہ چوہڑے چاروں جیسے کام کرے۔ دوسری طرف چوہڑا چار حرام خودی ترک کر کے
مسلمان ہو جائے تو وہ مسلمانوں کی جماعت میں شامل ہو جاتا ہے۔

مولہ بالا اقتباسات سے منہوم ہوتا ہے کہ دارت شاہ ہر عظیم شاعر کی طرح سیاسی طبقاتی اور سماجی
شعور سے بہرہ وافر رکھتے تھے۔ انہوں نے جس سیاسی اور سماجی ماحول میں زندگی گزاری اس کا متغیر غائر
مشاہدہ کیا اور اپنے مشاہدات کو فن کارانہ انداز میں پیش کیا تھا۔ چنانچہ ہیر وارت شاہ کے اوراق میں
مناہر سماج کی جو سچی تصویریں دکھائی دیتی ہیں وہ تاریخ کی کتابوں میں کہیں نہیں ملیں گی۔

طوق علی مست

ذبیحہ سردار بلوچ

کتب ادبیہ میں شاعری کی تعریف یہ ہے کہ کلام موزوں ہو اور مستحکم نہ ہو، بلکہ موزوں کیا ہو، لیکن اب یہ تعریف عامیانہ تعریف خیال کی جاتی ہے، شعر ایک قسم کی مصوری یا نقاشی ہے۔ مصور صرف مادی اشیاء کی تصویر کھینچ سکتا ہے، بہ خلاف اس کے شاعر ہر قسم کے خیالات، جذبات اور احساسات کی تصویر کھینچ سکتا ہے۔ ایک شعر کی تعریف اس وقت صادق آئے گی۔ جب کہ شعر میں کسی چیز کا اس طرح بیان کیا گیا ہو کہ اس شے کی اصلی تصویر آنکھوں کے سامنے پھر جائے۔ مثلاً رنج و الم، غیظ و غضب و جوش و محبت و افسوس و حسرت و خوشی و امید و جنگل کا سناٹا۔ دیبا کی روائی، باغ کی شادابی، نسیم کے جھونکے، شام و صبح کی دلاویزی وغیرہ اس طرح شعر میں بیان کرنا کہ ان کی صورت آنکھوں کے سامنے آئے۔ اسی کو شاعری کہتے ہیں، ہر ایک شاعر فطرتاً نہایت نازک، لطیف اور سرلیع الاشتغال ہوتا ہے، لہذا ہر کیفیت پر اتنا بے تاب ہوتا ہے کہ اور لوگ نہیں سمجھتے۔ حاصل یہ کہ جوش، شخص واقعات اور مظاہر فطرت و قدرت سے اور لوگوں کی کی بہ نسبت زیادہ متاثر ہو۔ اور اس تاثر یا کیفیت کو الفاظ کے ذریعہ مکمل طور پر ظاہر کر سکتا ہو وہی اچھا شاعر ہے۔

بلوچوں کا عشق و شاعری ایک جداگانہ حیثیت رکھتی ہے۔ بلوچ بالعموم دنا دار، بغیر اور غیرت کا ایک مجسمہ ہوتا ہے، ایک بلوچ کے عاشقانہ جذبات نہایت پر جوش اور سچے ہوتے ہیں، محبوب کی شان اور عظمت عشق کو مشغول کرتی ہے، لیکن ابتذال نہیں آنے پاتا، یہی حقیقت عربوں میں بھی موجود ہے، بلوچ عاشق جیسا خود بخود ہے۔ اسی طرح اس کی محبوبہ بھی اس صفت سے خالی نہیں۔ بلوچ عاشق اپنی محبوبہ کے وقار کو اپنا وقار سمجھتا ہے۔ بعض زبانوں کے ادب میں عاشق اپنے آپ کو نہایت دلیل قرار دیتا ہے، اپنے آپ کو معشوق کی نگلی کا کتا کہنا فخر سمجھتا ہے، بہ خلاف اس کے بلوچ عاشق ایک

عربی عاشق کی مانند اپنی خودداری اور عزت نفس کے جذبات ہر حالت میں قائم رکھتا ہے۔ بلوچ عاشق جانا زہ ہے۔ چور نہیں حاکم ہے۔ غلام نہیں۔ بلوچ مشعوق عفت و عصمت و عزت کا پیکر ہے وہ ان تک رسائی مشکل ہے کوئی ادھر کا رخ کرے تو پیٹے تلواؤں کا سامنا ہوگا۔ بخلاف اس کے ایران کا محبوب اکثر شاہ بازار میں اور منبذل ہو تا ہے وہ ہر کسی کا ہے مگر اس کا کوئی نہیں۔ وہ ہر ایک کو ہاتھ آ سکتا ہے وہ ایک بازار میں ایک عام مناع ہے جس کو ہر شخص خرید سکتا ہے۔ اور سینکڑوں اس سے تعلق رکھتے ہیں۔ بعینہ یہی چیز بلوچ شاعری میں ہے بلوچ شاعری کا دوسرا نام حقیقت پسندی ہے ایک بلوچ شاعر جو کہتا ہے اس حد تک کہتا ہے جس قدر اصلی حقیقت اور واقعیت ہے اسی لئے اس کا جوش و اثر ہوتا ہے۔ بعض زبانوں کی شاعری میں تعنع اور مبالغہ ہوتا ہے کہ انسان ان کو پڑھ کر حقیقت سے دور جانتا ہے۔ چونکہ ان میں واقعیت کم ہوتی ہے اس لئے الفاظ اور طرز ادا میں حقیقی جوش نہیں ہوتا اور عشقیہ اشعار پڑھ کر دل پر کبھی اثر نہیں ہوتا بلوچ شاعری سمجھنے کے لئے بلوچ خلوص، بلوچ بلول کی ضرورت ہے بلوچ زبان کے اشعار پڑھ کر ہر ایک یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ واقعہ اس پر گزر رہا ہے۔

عرب کے مشہور شاعر زبیر بن ابی سلمہ بہترین شعر کی تعریف یوں کرتے ہیں محبوب شعر تم نے مدح میں کہے ہیں۔ ان میں بہترین وہ ہیں جنہیں سن کر لوگ لپکا لپکے اٹھیں۔ ہاں یہ ایک حقیقت ہے۔ بعینہ یہی کیفیت حضرت مست کے شعروں میں ہے کہیں بھی مبالغے کا نام تک نہیں پایا جاتا۔ حضرت پر جو واردات گزرتیں اور جو کیفیت سامنے آتی اسی کا نقشہ کھینچ دیتے۔ حقیقت پسندی اس کی واقعہ نگاری عشق و محبت کے جذبے کو بے اختیار کے ساتھ نہایت سوز و گداز میں لپیٹ کر اشعار میں بیان کرنا آپ کا طرہ امتیاز ہے۔

شیرینی اور کشش میں آپ کا جواب نہیں اگر امیر خسرو طوطی ہند میں اور حافظ شیرازی طبلایران میں تو حضرت مست طوطی علیٰ غنایب بلوچستان میں۔ وہ فطرتاً شاعر تھے۔ زبان خدا داد تھی۔ ان سب پر عشق نے پناہ لگ چڑھایا۔ ان تمام باتوں نے مل کر ان کے اشعار میں وہ جذبہ و اثر پیدا کیا کہ تمام بلوچ کو ہستان میں آگ لگ گئی۔ سب سے بڑی چیز جو مست کے کلام میں ہے۔ حسن زبان، طرز ادا کی خوبی، مٹھپ ہشتنگی اور لطافت ہے۔ انہوں نے اپنے شعروں اور غزلوں سے سندھ، پنجاب اور ڈیرہ جات کے علاقوں اور پہاڑوں میں ایک تہلکہ مچا دیا۔ اور ان کی آواز زمین سے آسمان تک

کو بج اٹھی کوئی بلوغ شاعر مشقہ شاعری میں ان سے قبل یا ان کے بعد ان کے ہم پلہ ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتا یہ سعادت آپ کے نصیب میں تھی۔

ایسی سعادت بزور بازو نیست

تا نہ بخشد خدا تے بخشند ہ

اسی خصوصیت کی وجہ سے مست قدیم بلوغ شعرا میں صرف امیر بیورغ زند اور جام ذرک ڈومبکی کے کلام کو پسند فرماتے ہیں جام ذرک کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ ایک جگہ مست فرماتے ہیں۔

شعر ہا ہاں کہ ننگریں بیورغ ء خیاں

قول ہا ہاں کہ عمر ء جام گھنٹہ

جاد ہا ہاں کہ زرزوال ء دانگاں

عشق ہا ہاں کہ سلی مجنون ء کھٹان

گوں منی گفتاراں حدیثاں گوں دیاں

شعروہ ہیں جو سخی بیورغ نے کہے ہیں ترجمہ

قول وہ ہیں جو جام عمر نے کہتے ہیں

سناوت وہ ہے جو زرزوال (نور بندرغ) نے کی ہے۔

عشق وہ ہے جو سلی مجنون نے کیا ہے

میرے شعر حقیقت اور صداقت پر مبنی ہیں۔

حضرت طوق علی مست دراصل عاشق حقیقی تھے ستمو سے ان کا عشق تو محض ایک زینہ تھا۔

جس نے حسن کامل یعنی شاہ حقیقی کی طرف آپ کو متوجہ کیا اس لئے آپ کا عشق بھی کامل ہے۔ اور ہوا

ہوس سے پاک نہایت قومی اور مشعل تھا اس لئے آپ کے کلام میں شیفنگی و ناشاعری، جاں نثاری

اور جانبازی، واقعیت، اصلیت اور جوش و اثر کوٹ کوٹ کے بھرا ہوا ہے آپ کو اپنی قوم و وطن دہرمین

سے بھی دالہاد محبت تھی آپ اپنے سنگلاخ پہاڑوں سے اتنی ہی محبت کرتے تھے جتنی سعدی اور

حافظ نے خیراز اور ایران کے سبزہ زاروں سے کی ہے آپ نے اپنے ماحول سے پورا فائدہ اٹھایا ہے

اپنے شعروں میں عزیمب گل و لالہ، زگس وغیرہ کو اپنی بے آب و گیاہ وادیوں پر گزرجیح نہیں دی۔

جب بھی اپنی محبوبہ کی تعریف کی بات اپنے ماول کو ہر وقت سامنے رکھا ہے اپنی محبوبہ سموی زلفوں کی تعریف میں آپ نے یہ کبھی نہیں کیا کہ وہ زلف چلیپا ہیں یا کاکل شیکریا مشک عنبریں وغیرہ ہیں بلکہ سادہ الفاظ میں ایک جگہ فرماتے ہیں:-

نزل کھن سیاہ ماراں گھر و غیناں

تیز چھو گندھی آں بہو حنیان

ترجمہ:- میری محبوبہ اپنی زلفیں لہراتے ہوئے کالے — ناگ کی طرح پکھرتی ہے۔

ان زلفوں کی ٹوکیں آسے کی طرح تیز ہیں جو دل کے پار ہو جاتی ہیں۔

ایک اور جگہ زلفوں کی تعریف یوں فرماتے ہیں:-

ترنمب ترننتھی زامری چھٹیراں

آس کی گندھی ہوئی چوٹیاں زامری کی طرح ٹنگ رہی ہیں

معشوق کی رفتار چال اور شوخی کی بابت دیگر اقوام کے شعرا نے قسم قسم کے استعارات و تشبیہات استعمال کی ہیں مگر حضرت مست کا انداز ہی اور ہے کسی شاعر کے کلام میں جو چیز نہیں ملتی جو حضرت مست کے کلام میں نہیں ہے۔ مثلاً اپنے معشوق کی رفتار و گفتار کی بابت آپ فرماتے ہیں:-

وروشی چھو مرگواٹاں سمینغاں

ترنم چھو آمن دا ٹفیں یقینغاں

ترجمہ:- باد صبا کے لطیف جھونکوں کی طرح بھومتی ہے

اور جو ہر وار تلوار کی طرح شوخ ہے

ایک اور جگہ ارشاد ہوتا ہے:-

سمتوہ بوڈ گونین گون کہنی و کو تتران

۱۰۔ زامریک جنگل پودا ہے جو پہاڑوں کی ڈھلوان میں اگتا ہے اس کی نرم و نازک شاخیں گھوٹے

کی دم کی طرح نیچے لٹکتی رہتی ہیں۔ اس لئے زلفوں کو زامری سے تشبیہ دی ہے

ترجمہ :- کبوتروں نے ستمو کی چال اپنائی ہے۔
انتہائے شوق میں حضرت مسرت حسرت سے اپنی محبوبہ کی رفتار کو دیکھ کر فرماتے ہیں۔

ستمو تھئی لوڈانی بلہ زیریاں

ترجمہ :- ستمو میں تیری اس متوالی چال کے قربان جاؤں اور تیری بلایں لے لوں
عجم کی شاعری باوجود متعدد اوصاف کے جوش بیان سے بے بہرہ ہے۔ بعض مواقع پر جوش بیان کا مظاہرہ پوری طرح سے کیا جاتا ہے لیکن شاعر کے حالات و واردات نہیں ہوتے۔ برخلاف اس کے حضرت مسرت کے کلام میں جو جذبات ہیں وہ خود ان کی واردات ہیں۔ اور آپ نے صرف ان حالات ہی کو اپنے کلام میں ادا کیا ہے۔ جن سے آپ دوچار ہوتے۔ اسی باعث آپ کا سارا کلام سحر سامری سے کم نہیں، معشوق کی تعریف تو ہر ایک شاعر نے کی ہے کسی نے معشوق کے رنج و زبیا کو سراہا کسی نے ناک اور غوالی آنکھوں کی تعریف کی۔ کسی نے سرو قدی اور سبک رفتاری وغیرہ کا ذکر کیا مگر حضرت مسرت نے یہ امتیاز نہیں کیا۔ وہ معشوق کو سرتاپا حسن کا ایک پیکر خیال کرتے ہیں۔ جیسا کہ نظیری نے ایک جگہ کہا ہے۔

ز فرق نال بقدم ہر کجا کہ نمی نگرم

کرشمہ دامن دل میکشد کہ جا اینجاست

حضرت اس سے بھی ایک قدم اور آگے بڑھ گئے۔ ستمو کو بے عیب کہہ کر اس کے والدین تک کو آپ نے مرہون مسرت بنا لیا۔

ستمو تھئی زمیں جزغ و دھشیں کھند غاں

جوش تھئی ماثء مٹا ہنیتی بخشی عر دلا

ہر دواز دہیں بندایں عیو میں ا نگواہاں

چھوٹ گوں تھشاں کھشیتں دل گوں گفان

ترجمہ :- ستمو تیری سبک رفتاری اور شیریں ہنسی کے کیا کہنے

تیرے اعضا کی آلاستگی میں تیری والدہ نے کمال کیا

حجم کے تمام اعضا و نقوش بے عیب ہیں ۔

مانگ نکالنے والی چاندی کی سلائی نے بل کھاتی زلفوں کو سیدھا کیل
ایک اور مجہ فرماتے ہیں:-

اے پری و آختہ از عرشا

با ورا بیارے روح کنتھ ترسا

ترجمہ یہ ایک پری ہے جو عرش سے آئی ہے

یقین کرو کہ روح اُس کے دیدار کے لئے ہر وقت ترستی ہے۔

حضرت کے تمام غزلیات کا محور سمو ہے۔ وہ غزل غزل نہیں جس میں سمو کی تعریف نہ کی گئی
ہو سمو کی ہر ادا انفسار جسم زیورات اور ملبوسات کا ذکر بھی آپ نے بار بار اپنی غزلوں میں کیا ہے۔

ہر دوہیں دست و منگی آسیفاں بلاں

سینغ و تعوید شغ گروخی تاڑی آن خباں

دل و لیں چہڑاں بول فی کھتہ روخیں وقا

ترجمہ:- دونوں ہاتھوں کے کنگن آگ کی طرح روشن ہیں۔

گردن کے چاندی کے تعوید بدلی والی رات کی بجلیوں کی طرح

تالیاں بجاتے ہیں۔

گھونگر یا لی زلفیں اور نکتہ ہنس مکھ منہ پر زیبا ہیں۔

بلوچ مائیں بچے کی پیدائش کے بعد چالیس روز تک صبح و شام آٹا ملتی ہیں آٹے میں نمک ملا یا جاتا ہے اور
ایک پیالی میں سرسوں کا خالص تیل رکھا جاتا ہے پھر آٹے کے مرکب کو ڈبو ڈبو کر بچے کے سارے بدن پر آہستگی سے
ملا جاتا ہے بچے کی ناک کو بچڑا کر آہستہ آہستہ مالش کرتے ہیں اور کھینچتے ہیں تاکہ بچے کی ناک خوبصورت اور ستواں ہو۔ اس
طرح پیشانی پر آٹھا اور پاؤں کی بھی مالش کرتی ہیں۔ بچے کی آنکھوں کے لئے سرمہ تیار کیا جاتا ہے سرمہ کی سلائی کافی موٹی ہوتی
ہے۔ موٹی سلائی کے استعمال سے بلوچ ماؤں کی روایت کے مطابق آنکھیں بڑی اور خوبصورت ہوتی ہیں حیب بچہ پیدا ہوتا ہے
تو اس کے سر کی شکل میضوی ہوتی ہے پھر بلوچ مائیں اسے گول اور خوبصورت بنانے کی خاطر بچے کے سر کے نیچے چالیس
روز تک تیکر نہیں رکھتیں صرف ایک چھوٹا ٹکڑا لکڑی کے نیچے رکھا جاتا ہے۔

و درخاراں من بار نہیں سرنیاں

بن شرتھی تھن گویں دیم ء

ترجمہ اس کی پسلیاں اس انداز سے مزین ہیں جیسے کسی بڑھتی نے تراش کر رکھ دی ہیں۔

تیسرے سنہری مکھڑے پر کانوں کے گھمکے بہت بھلے ہوئے ہیں
سمونگ اپنے سلام پہنچانے کے لئے مست باد نسیم کے جھونکے کو پیغام دیتے ہیں کہ یہ دیا
کی لہروں سے محال ہوئے ہیں گاہے پرندوں اور بادلوں کو حکم دیتے ہیں اور ساتھ ہی اپنی محبوبہ کے
نقش و نگار اور اس کی پہچان قاصد کے سامنے بیان فرماتے ہیں۔

مرگرٹ و سوزین بل زہیرانی زار ہاں

ایرکھا بیا درنگا بیا تھارا بالو کھناں

زیر سلا ماں شل پر ہینا ریں شان

پارگل ء ایشان سہرنتھی پھانی لوار

شینفیں پھوتر جاڑی تیں برواتاں اوار

سہ تھلیں تعویذ رنگیں منی دوست ء سینغاں

کھنکیں طوخ ء مانیں منی دوست کو نہیں گزرتا

ترجمہ سبز پرندے جدائی کے شکوے بھول جا

نیچے اتر آکھائی سے تاکہ تجھے بحیثیت قاصد پیغام دوں

میرے سلام لے جا اور ہوا میں تیرتا ہوا اے کروبیع میدانوں کو

میرے بھولے محبوب کی نشانی سرخ ڈورے والی آنکھوں ہیں۔

سرے کی سلائی جیسی ستواں ناک، دوکمان، ابرو ساتھ جڑے

ہوتے، تین لڑوؤں کے چاندی کے تعویذ راستگی سے میرے

دوست کے سینے پر آویزاں ہیں۔

اور دودھ جیسی سفید اس میرے دوست کی گونج جیسی گردن میں زبا ہے۔

اسی طرح آپ اپنا پیغام بادلوں کو دیتے ہیں۔ کہ اُن کے دوست کو سلام پہنچا رہے ہیں۔

نئے جواد پھر نیتھا و مشق بوئیں حلاں

نیں نہ سینھالی کشتیش از ڈیہہ اکہاں

ماں شت پھوڑاں پھر پھوڑاں پیٹکھراں

دوست بستو دا شفقھی ہتیلوئیں سلام

ترجمہ :- ہمیں خوشبودار بادلوں نے جواب دیا

وہ نکل گیا دور علاقوں میں اب مست کو کیا یاد کرتی ہو

وہ پورا دم پہاڑ کی بلندیوں کی طرف سیر کرتا ہوا گیا

ہاتھ جوڑ کر ہمیں خوشبو والے سلام دیتے ہیں۔

اپنی محبت کا اظہار مست عجیب عجیب طریقے سے کرتے ہیں۔ صداقت و سادگی کو ہر شعر

میں ایک عجیب نوعیت سے پیش کرتے ہیں ایک جگہ ارشاد فرماتے ہیں۔

دوست لونگ ناری رستہ ماں از غونی گراں (۱)

لیڑوے بال سمو تھی سر چیزاں چھراں

ترجمہ :- دوست میرا لونگ کی ٹہنی ہے۔ سر و بلند سایہ دار چٹانوں

کے سائے میں پرورش پاتی ہے۔

کاش میں اُونٹ ہوندا اور سمو کی دور دراز کی تیبم گاہوں

اور چپرا گاہوں میں گھومتا پھرتا

مہرا اثر دید و خاں مرواٹاں (۲)

آں دلی بندراں مسند اثاں

ترجمہ :- آنکھوں سے محبت دور نہ ہو

مبادا دل کے تار ٹوٹ جاہیں

سمو کے رخ زیبائی کی تعریف یوں فرماتے ہیں :-

گیتھفاں کیفاں شہر خاںیاں

سمو قتی سبھی اُن دو سیمیناں
 وحشاں چھو لیمو اُن بہشتیعاں
 ترجمہ حسین اور مست کیفوں نے مجھے گھیر لیا
 سمو تیرے کباب کی مانند زرد رخساروں نے
 چونکہ جنت کے لیموں کی طرح شیریں ہیں
 آنکھوں کی تعریف یوں کی ہے۔

بڑ بڑکھنے چھاں ویر بنیتھ سالانی زہر
 زرد و دیر گیشرے وید غانی مہر و مزہر
 ترجمہ آنکھوں کی چلن کو جب جنبش دیتی ہو تو برسوں کی اداسیاں
 دور ہو جاتی ہیں۔
 دل کو درد رکھتی ہو مگر آنکھوں سے تو محبت وعدہ نہ کرو
 اس طرح اور جگہ فرماتے ہیں۔

لانٹ کنتھ چھاں پر خمار نیاں
 عاشقاں جا گینی قرار نیاں
 ترجمہ حبیب تم اپنی خمار آلود آنکھوں سے عاشق کی طرف دیکھتی ہو
 تو دل کی بے قراری اور بے تابی زیادہ بڑھ جاتی ہے۔
 ایک اور جگہ بادلوں کو ارشاد ہوتا ہے۔ جاؤ سمو کی جاسے رہا تش پر برسو اور اسی کے
 ہاتھوں کا بوسہ لو۔

زیارت کھنتی لیدیں دستاں
 پیالہ و نوش کنتھ کاغذیں رکھاں
 ترجمہ اُس کے میلے جیسے ہاتھوں کی زیارت کرو
 تاکہ کاغذی ہونٹوں سے پانی نوش کرو
 ایک جگہ اپنی بے تابی کا اظہار یوں فرماتے ہیں۔

سمو تھی ٹھونک چھو ستارو جی بانگہاں
 کھیتہ متی گوشاں ٹھونک تھی کھنڈو حین دف
 دو آزر ہیں بنداں نند رخ آرام نہیں
 ترجمہ: سمو تیری آواز جو صبح کے ستار کی طرح سُر ملی اور خوش آئند ہے
 جب میرے کانوں تک پہنچتی ہے۔

تو میں بے تاب ہو جاتا ہوں، میرا انگ انگ تڑپنے لگتا ہے
 اور مجھ پر آرام حرام ہو جاتا ہے

جیسے کہ پہلے بیان کیا گیا ہے کہ حضرت پر اپنی رسم و روایات اور ماحول کا بڑا اثر تھا۔
 چنانچہ آپ نے عجیب و غریب تشبیہات استعمال کی ہیں۔ جو کسی اور شاعر کے دیوان میں نہیں
 پائی جاتیں۔ سمو کی نازک اندامی سے متاثر ہو کر فرماتے ہیں۔

دوست متی سکھیں خدمت ان لوٹھی

چھٹھ لوٹھی پھوں تھنگی میں پھکلاں

سانجھ لوٹھی پھوں کھڑیوں بیاناں

ترجمہ: میرا دوست حد درجہ خدمت چاہتا ہے

اس کو ایسی پرورش کی ضرورت ہے جیسے نوزائیدہ

بچے کو چاہیے۔

علا بلوچی گھوڑوں کے بہت شوقین ہیں اور نہایت کوشش سے انہیں پالتے ہیں
 جب گھوڑے کا بچہ پیدا ہوتا ہے۔ تو اس کی پرورش میں کوئی کسر نہیں اٹھاتا
 رکھتے۔ اس کے بچے سے بہت پیار کرتے ہیں۔ نرم گھاس اور مکھن میں شہد ملا کر
 اُسے کھلاتے ہیں۔ اس کے پاؤں کے نیچے دیت بچھاتے تاکہ اس کے
 نازک جسم زخمی نہ ہوں اور اُسے تکلیف نہ ہو۔ اس لئے حضرت مسند نے گھوڑے کے
 بچے جیسی پرورش کی تشبیہ دی ہے۔

وہ ایسی پرداخت چاہتا ہے جیسے کہ گھوڑے کے پنجے
کو ضرورت ہوتی ہے۔

اسی طرح ایک جگہ ستمو کی تعریف میں ارشاد فرماتے ہیں۔

دوست متی و فی شہد شیرانی

دوست متی روشنائی تہارانی

ترجمہ دوست میرا دودھ اور شہد کا پیالہ ہے

دوست میرا اندھیروں کے لئے اجالا ہے

خواجہ غلام فریدؒ

اجمل صدیقیؒ

پنجابی اور سرائیکی کی صوفیانہ شاعری میں خواجہ غلام فریدؒ کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ آپ کے جدِ امجد ملک بن یحییٰ جن کا شجرہ نسب حضرت عمر بن الخطابؓ سے جا ملتا ہے اسلامی لشکر کے ساتھ سندھ میں آئے۔ ان کی اولاد میں سے سین نامی ایک شخص نے اپنے زہد اور اتقا کی بدولت خاصہ عام میں مقبولیت حاصل کی۔ ان کے پوتے مخدوم محمد شریفؒ کو ان کے ایک عقیدت مند مٹھن خان سندھ کے مشہور شہر مٹھہر محلہ بھانے ہوئے قبہ کوٹ مٹھن میں لے گئے۔ سکھ گردی کے زمانے میں آپ کا خاندان خان پور کی تحصیل کے ایک مقام چاچڑاں میں جا آباد ہوا۔ ریاست بہاولپور کے نواب صادق محمد خاں اول نے اس خاندان کی اپنی ریاست میں آمد کو اپنے لئے نیک سختی کا ضامن جانا اور ان کے لئے اپنے محل کے دروازے وا کر دیئے۔ حضرت خواجہ غلام فریدؒ کے والد ماجد حضرت محبوب الہی خواجہ خواجہ بخش کے ساتھ نواب صاحب کو گہرا انس تھا اور وہ انہیں ایک پل بھی اپنے سے جدا نہیں ہونے دیتے تھے۔ خواجہ غلام فریدؒ کی پیدائش ۱۲۳۱ھ کو نواب بہاولپور کے محل ہی میں ہوئی۔ آپ کا نام خود شید عالم تجویز ہوا لیکن آپ سر شنبہ کو پیدا ہوئے تھے جو حضرت بلال فریدؒ شکر گنج کا یوم پیدائش ہے اسی لئے آپ خواجہ غلام فریدؒ کے نام سے معروف ہوئے۔ ابھی آپ کی عمر آٹھ سال تھی کہ والد ماجد کا سایہ سر سے اٹھ گیا۔ آپ آپ کی پڑوش کی ضروری آپ کے بھائی خواجہ فخر جہاں نے سنبھالی۔ انہوں نے اپنے خاص تیم جھوٹے بھائی کو نہ صرف دنیاوی علوم سے روشناس کرایا بلکہ مرشد کی حیثیت سے باطنی علوم میں بھی راہنمائی کی یہاں تک کہ ۱۲۶۱ھ میں جب خواجہ فخر جہاں اس عالم آب و گل سے سدا رہے تو ان کا یہ مرید شاگرد اور بھائی ۱۲ سال کی عمر میں ہی بے پناہ شہرت اور مقبولیت کا مالک بن چکا تھا۔

خواجہ غلام فریدؒ کی مقبولیت کا راز دو بڑی حقیقتوں پر ہے۔ ایک شاندار حقیقت یہ ہے کہ دہا

کے ساتھ ایک خاص تعلق رکھنے کے باوجود انہوں نے اپنی درویشی کے وقار کو قائم رکھا۔ انہوں نے پوری عمر روپے پیسے اور دنیاوی جاہ و جلال کو کوئی اہمیت نہ دی۔ وہ فقیرانہ مجلس میں شامانہ طریقے اختیار کرتے ہوئے غریبوں اور حاجت مندوں کے لئے ہر وقت اپنی دولت اور اپنا اثاثہ لٹاتے رہے۔ ان کی سخاوت اور فقر کی انتہا یہ تھی کہ وہ گھر میں کچھ رکھنے کو گناہ سمجھتے تھے۔ وہ نہ صرف ساتھی انسانوں سے پیار کرتے تھے اور ان کے دکھ درد کو محسوس کرتے تھے بلکہ ان کے دکھ علی طور بٹاتے تھے خواجہ صاحب کی ہر دلعزیزی کے بارے میں دوسری روشن حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک بلند پایہ صوفی شاعر ہیں جن کا معرفت سے پرکلام لوگوں کے دلوں کو گرماتا ہے اور ان کی ردعمل کو تڑپا کر انہیں خواجہ صاحب پر فریفتہ ہونے پر مجبور کر دیتا ہے۔

خواجہ صاحب کے کلام کا تفصیلی مطالعہ کیا جائے تو جو چیزیں سب سے زیادہ پُرکشش محسوس ہوتی ہیں اور جس پر خواجہ صاحب زیادہ توجہ دیتے ہیں وہ ان کا نظریہ وحدت الوجود ہے۔ ایسا دکھائی دیتا ہے جیسے یہ نظریہ ان کے انگ انگ میں سایا ہوا ہے ان کے سلسلہ میں یہ نظریہ ایک حضرت ابن عربی کے فلسفیانہ افکار کے گہرے مطالعہ اور اپنے ذاتی تدبیر کا قدرتی نتیجہ محسوس ہوتا ہے اور دوسری طرف منصور صلاح جیسے سرفروش صوفیوں کی زندگی کو اپنے جیون کے لئے ایک عملی نمونہ بنانے کی خواہش کا کرشمہ نظر آتا ہے۔ ایک کافی میں خواجہ صاحب نے ابن عربی اور منصور کے ساتھ اپنی نسبت کا اس طرح اقرار کیا ہے ۱۔

مطابق دیری سخت ڈسینڈے بٹیک ہن استاد دیندے

ابن عربی نے منصور

ان معرعوں سے یہ حقیقت بھی عیاں ہو جاتی ہے کہ خواجہ فریدؒ ملا کے مکتبہ ادبیشہ و راند علم کو عرفان کی منزل کے مسافروں کے لئے صفر جاننے تھے اور ان سے کسی طرح کی روحانی راہنمائی کی توقع نہیں رکھتے تھے۔

اس میں شک نہیں کہ دنیا ابن العربی سے پہلے بھی توحید کے فلسفہ سے واقف تھی اور اس کیفیت پر ہی وحدت الوجود کے فلسفہ کی بنیاد تھی لیکن ابن العربی ہندوستان، مصر اور ایران میں رواج پانے والے وحدت الوجود کے ساتھ متفق نہیں تھے انہیں ویدانت، یہودی، نمراتی اور زرتشتی سوچ میں کئی شائبہ نظر آتا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ اہل و آخر فقط خدا ہے۔ اس لئے تخلیق کائنات کے وقت اس نے کُن کا الفاظ اپنی ذات کو ہی کہا تھا اور یہ لفظ کسی اہل کو کیسے کہہ سکتا تھا کیونکہ اللہ کے سوا کسی اور چیز

کہ قدیم مان لینے سے توحید کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور دونی ظاہر ہو جاتی ہے۔ ان کے نزدیک ساری مخلوق اور کائنات کو جو بظاہر خارجی حیثیت رکھتی ہے اصل میں اس اعداات کے حواس سے دیکھا جائے تو مکمل طور پر داخلی حیثیت کی مالک ہے کیونکہ خدا کے علاوہ کسی شے کا وجود چاہے اسے عدم ہی کہا جائے وجود قرار پانے کا حقدار ہو جاتا ہے کیونکہ نہ ہونا بھی ایک حساب سے ہونا ہی ہوتا ہے۔ ابن عربی کے خیال کے مطابق درست بات یہ ہے کہ خالق نے مخلوق کے ذریعہ اپنے آپ کو جلوہ آرا بنایا ہے۔ اپنے حال کے شاہد کے لئے اس نے پہلے کائنات بنائی اور انسان کو تخلیق کیا۔ اللہ نے اپنی ذات کو صفات کے وسیلے سے ظاہر کیا اور انسان کو اپنی صفات کا آئینہ قرار دیا۔ ابن عربی کے خیال کے مطابق ذات باری تعالیٰ کا عرفان دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک ذاتی اور دوسرا صفاتی۔ ہمارے حواس غمراہ اس کی ذات کا عرفان نہیں کر سکتے البتہ اس کی صفات کا عرفان انسان کے بس میں ہے اور وہ اس طرح کہ وہ اپنے آپ پر قیاس کر کے اللہ تعالیٰ کی صفات کا ادراک کرے۔ دوسرے الفاظ میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ اللہ کو پہچاننے کا راستہ یہ ہے کہ انسان اپنی خودی کو پہچانے۔ اللہ کے جس بندے نے اپنی پہچان کر لی، اس نے اپنے رب کو پہچان لیا۔

ابن عربی کا خیال ہے کہ اللہ کی صفات ریت کے خدو کی طرح بے شمار ہیں اور اللہ کی قوتوں کا پورا ادراک انسان کے بس میں نہیں اس کی قوتیں خواہ دیکھنے میں ایک دوسرے سے مختلف دکھائی دیتی ہیں پر حقیقت میں وہ مختلف نہیں ہوتیں۔ یہ ایک ہی طاقت کے رنگ برنگے مظہر ہیں۔ بنیادی طور پر خدا رحمان اور رحیم ہے اس کی قہاری میں بھی اس کی رحمت کا ہی ایک روپ ہے اور اس کی مہربانی جزا کی ہی ایک شکل ہے۔

کثرت اور وحدت کے بارے میں ابن عربی کا خیال ہے کہ یہ اعداات کی دو صفات ہیں کیونکہ اللہ تو ایسی اکائی ہے جس کی تعریف ممکن نہیں۔

گناہ کے بارے میں ابن عربی کا خیال ہے کہ گناہ شریعت کے قانون کی خلاف ورزی ہے۔ فنا کے بارے میں ابن عربی کی رائے یہ ہے کہ ہر شے فنا ہو جاتی ہے لیکن اس کی اصیلت فنا نہیں ہوتی۔ مجموعی طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ابن عربی کے نظریہ کے مطابق مخلوق خالق سے الگ کوئی قائم بالذات چیز نہیں اور الٰہی عرفان یہ کہ ہر شے میں خدا کا دیدار نظر آئے۔

ابن عربی کے فکری نظام کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالنے کا مقصد یہ تھا کہ خواجہ صاحب کے کلام کی وحدت الوجودیت کی نوعیت کو اچھی طرح سمجھا جاسکے کیونکہ خواجہ صاحب ابن عربی کے فلسفہ کے زبردست شعری مفسر کی حیثیت رکھتے ہیں انہیں ہر طرف خدا ہی کا جلوہ دکھائی دیتا ہے۔ اس جذبہ نے ہمراہیت کے فلسفہ کو جنم دیا ہے۔ خواجہ صاحب کی بے شمار کافیاں اس رنگ میں ہیں :

واہ واہ سوہنے دا ورتارا
ہر صورت وچ کرے اوتارا
ہک جا چارے عشق اجارا
بٹی جاڈیوے حُسن ادھارا
ادہ مالک میں ادنیٰ سگدا
ہر صورت وچ مٹھرا لگدا
اسی قسم کے احساسات کا بیان ایک اور کافی میں شدت کے ساتھ ہوا ہے :

ہر صورت وچ آوے یار
کر کے ناز ادا سکھ وار
ہک جا رنگ سنگار دکھائے
ہک جا عاشق بن کے آئے
ہر منظر وچ آپ سامنے
اپنا آپ کرے دیدار

انہوں نے اپنی ایک کافی میں اللہ کے لئے پتوں کی علامت استعمال کرتے ہوئے اپنے اس عقیدے کی ترجمانی بڑے صاف ستھرے طریقے سے کی ہے کہ ہر جگہ اللہ کی ذات نہ صرف موجود ہے بلکہ اس کے سوا دنیا میں کسی شے کا وجود ہی نہیں۔ بظاہر جو چیزیں دکھائی دیتی ہیں وہ فانی ہیں لیکن کئی اور مطلق طور پر اللہ کی طرح نہ ہونے کے باوجود اس کے جلوہ کی منظر ضرور ہیں اس لئے ہمیں چاہیے کہ ان راہوں سے اس واحد ذات کا علم حاصل کریں۔ یہ علم حق کے وفان کا آئینہ دار ہے۔ اس کے سوا باقی سب کچھ باطل ہے۔ خواجہ صاحب اصرار کرتے ہیں کہ اس علم سے آگ باقی ہر طرح کا علم ایک

پر وہ اور حجاب کی حیثیت رکھتا ہے جس سے پہنچنے والے ضروری ہے۔ وہ فرماتے ہیں :

ہر جا ذاتِ پُہل ہے صوفی سمجھ سبجان

لیس مثلہ شیئی سب شے اس کو جان

ببقی وجہ رہتہ باقی کل شے فان

لا موجود صوفی اللہ ساڈا دین ایمان

حق باجموں ہو باطل دھیمان دکھیں ہر آن

علم فرید ہے عاجب بے شک بے عرفان

انہوں نے ایک اور مشہور کافی میں ہر اوستی نقطہ نظر کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اللہ کی واجب الوجود ذات کو مختلفہ باتوں میں دیکھنے اور سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے اور آخر میں توبہ کرتے ہوئے یہ اعتراف کیا گیا ہے کہ ہم ہر ذاتِ فہم و ادراک کی سطح سے ادبھی ہے۔ باقی سب چیزیں نقصان کی زد میں ہیں لیکن وہ قدیم اور لائانی شے ہر طرح کے نقصان سے بے نیاز ہے۔ خواجہ صاحب فرماتے ہیں :

اے حق حقیقی نور ازل تینوں واجب آئے امکان کہوں

تینوں ظانی ذات قدیم کہوں تینوں حادث خلق چاں کہوں

تینوں عرش کہوں ظلال کہوں تینوں نارِ یحیم چٹان کہوں

تینوں تہ جہا دنیا کہوں حیواں کہوں انسان کہوں

تینوں مسجد مندر دیر کہوں تینوں پوختی قرآن کہوں

تیسرے کہوں زناں کہوں تینوں کفر کہوں ایمان کہوں

تینوں ہر دل داد لدا کہوں تینوں کفر کہوں ایمان کہوں

کر توبہ تیرت فرید سدا ہر شے نوں پُر نقصان کہوں

اُٹھے پاک اکھ پچھ کہوں اُسے تبتے نام نشان کہوں

تصوف کی دھریں بہت گہری ہیں۔ تصوف کے مسائل پر جتنا غور کرتے ہیں ان کی گہرائی میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ صوفیائے نزدیک یہ زندگی خدا سے جڑائی کی زندگی ہے۔ چرائی کا یہ احساس خواجہ صاحب کی شاعری کی بنیاد ہے۔

سمجھ صبرت وچ دسدا ڈھولا ماہی
 دل سا ڈاکھدا ڈھولا ماہی !
 رنگ برنگی اُس دے ڈیرے
 آپے رانجھے ہیرتے کھیرے
 مگ چپ جھید نہ ڈسدا ڈھولا ماہی
 آپ ہے مطرب مجلس کافی
 آپ مواعد صوفی مانی
 ہنجرطوں مینہ برسا ڈھولا ماہی
 یار فرید نہ دسرم شالا
 بے دس بے کس دا ڈھولا ماہی
 اوڑک لہسی آپ سنبالا !

دوسری زبانی کی صوفیانہ شاعری میں بھی جدائی اور انتظار کا بہت ذکر ہوا ہے لیکن وہاں
 پر عاشق مرد ہوتے ہیں۔ خواجہ صاحب نے اپنی صوفیانہ شاعری میں عاشق کو عورت کے روپ میں
 ظاہر کیا ہے اور محبوب کو مرد کے روپ میں۔ سستی جدائی میں تڑپتی ہے۔ وہ حیران و پریشان رہی
 محفل اور طیر میں بھاگتی ہے۔ پنڈل کی تعریف کرتی ہے اور اس کے انتظار میں آنسو بہاتی ہے ۛ

توں پن حانولہ ہمار ہر دم ہیراں میرانی
 ماہی باجھول توں گھنیرے جیون ہے بے کار
 جا تم دل دا جانی
 دلبر جیہا ہور نہ کوئی خوبی داسر دار
 صورت وچ لانی
 پنل چھڑکے کچھ سدا یا کیتس زار نہ زار
 رو رو خیم دیوانی
 عشق اوڑا پیش پیوے دل نوں دار مدار

تن من سوسوکان

درد فریب ہے چیز ہانگی تھیلے دینچہ دپار

جن ڈری کر قربانی

آپ نے اپنے تصوف کی بنیاد عشق پر رکھی ہے۔ آپ کے خیال کے مطابق انسان خدا کی باندی ہے اور اسے ہر ہر وقت اپنے آقا کی خوشنودی کے لئے کوشاں رہنا چاہیئے۔ انہیں قربت الہی کی متابعت پر رکھی ہے۔ ان کے ہاں جدائی کا بیان کئی رنگوں میں ہوا ہے فرماتے ہیں

سختی رات سونجی تر چھاندی ہے

نلو سول کپڑے پائے میں

تقی ڈسک ڈسک کر لاندی ہے

برے برہوں دے ساہ سونجاتے میں

جس دن سے ہمارے ساجن چلے گئے ہیں ہم دکھوں کی پیٹ میں ہیں۔ ہمیں ان کے بغیر کوئی

شکھ سکھ نہیں لگتا

ہجری پیالہ ازلوں پُریں سٹھری چکا پیتا

جس ڈنہ سجن سرجائے دکھ آیا سکھ مینا

عشق کے ساتھ جدائی لازم ملزوم ہے۔ عشق کا درد بہت اُنوکھا ہوتا ہے۔ اس کا علاج صرف

وصل ہی میں ہے۔ اگر محبوب سے طاقات نہ ہو تو آنکھیں روٹی رہتی ہیں۔ دل روتا ہے۔ یہ معلوم ہوتا

ہے کہ عشق کی منزل آسان نہیں۔ خدا کے ساتھ روحانی تعلق قائم کرنا بہت مشکل ہے

عشق اُنوکھڑی پیرٹ سوسو سول اندرے

نین دبا ٹم نیر اکھڑے زخم جگرے

لیکن جب انہیں عشق کی برکتوں کا خیال آتا ہے تو غم خوشی میں بدل جاتے ہیں۔ دکھوں کو برداشت

کرنے کی قوت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ عشق میں کھائے ہوئے زخموں کو بھی چھوٹا ہے

عشق ہے دکھڑے دل دی شادی

عشق ہے رہبر مرشد ہادی

عشق اساذ اپر جس کل راز سمجھایا

عشق کے طریقے عجیب ہیں۔ اس کے رنگ ڈھنگ نرلے ہیں۔ خواجہ صاحب زاہر شک
کو عشق کی اہمیت جتلاتے ہوئے فرماتے ہیں ع

سُن سمجھ دے زاہر جاہر توں

ہن عشق دے اے کلمات عجیب

ہے ذکر عجب ہے فکر عجب

ہے نفی عجب اثبات عجب

کل تانگ طلب معقود کرنی سب موت ہی بھو رکرنی

جب عشق آجاتا ہے تو اس وقت ہر چیز بھول جاتی ہے۔ ہر طرف عاشق کی ذات ہوتی ہے۔ عشق

کرنے والا اپنی ذات کو بھی بھول جاتا ہے ع

عشق لگا گھر دتھریا اور دھری در دتھریا

ہر ویلے ہر یاد اسانوں ہو در اسان ہر دتھریا

اللہ ہی اللہ رہ گیا ہے۔ ہر چیز بھول گئی ہے۔ رب ہی رب رہ گیا ہے۔ شیطان بھول گیا ہے

خیر ہی خیر رہ گئی ہے۔ شر بھول گیا ہے ع

اکو اٹ بیا یو مڈی تی بستے مول نہ بھایو مڈی

خواجہ صاحب توحید الہی کے علامتی اظہار کے لئے عقل سے بہت فائدہ اٹھاتے ہیں کیونکہ ریت

کے انت گنت چھوٹے چھوٹے ذروں والاق و دق صحرا کثرت میں وحدت کا بڑا خوبصورت نمونہ پیش کرتا

ہے۔ روہی کو خواجہ صاحب کی شاعری میں اہم مقام حاصل ہے۔ دریائے سندھ کے کنارے کنارے جائیں

تو جیسلمیر سے بیکانیر تک ایک گیتانی علاقہ ہے۔ اسے روہی کہتے ہیں۔ روہی کی ریت، صحرا، قدرتی برہی

بوٹیاں، گامیں، جینیں، خانہ بدوش لوگ خواجہ صاحب کو بہت مرغوب ہیں۔ خواجہ صاحب کے نزدیک اصل

حقیقت خدا کی ذات ہے۔ وہ ساری کائنات کا خالق اور مالک ہے۔ زندگی اور موت سب اس کے ہاتھ

میں ہے۔ انسان، جانور، پرند، پرند، سبزہ، دریا، پہاڑ، زمین، آسمان سب خدا کے مظاہر ہیں اصل

حقیقت خود خدا ہی جانتا ہے۔ یہ حقیقت ایک سمندر ہے، اس میں لہریں اٹھتی ہیں، بیلے بنتے ہیں، مجنوں

بہتے ہیں۔ یہ لہریں بہہ جیلے یہ محمود دیکھنے میں الگ الگ دکھائی دیتے ہیں لیکن اصل میں یہ الگ طور پر کچھ نہیں۔ جب ان کا اپنا وجود ختم ہوتا ہے تو یہ پانی بن جاتے ہیں اس مسئلہ کو ہمدوست کہتے ہیں۔ خواجہ صاحب ہمدوست کے رنگ میں رنگے ہوئے ہیں ع

ہلکے درہم خیال تے خراب
سب صورت نقش بر آب
بے پکچیدی حال حقیقت
سن سمجھ اتے رکھ عبرت
جہون کل محیط ہے وحدت
کل کثرت شکل حیا ہے
نہیں اصولوں اصل دویدا
خود جان ہے نسل دویدا

اس ہمدوستی تصور کو خواجہ صاحب روہی کی علامت کے ذریعہ واضح کرتے ہیں۔ ان کی شاعری میں مقامی رنگ بہت گہرا ہے اگر یہ کہا جائے کہ خواجہ صاحب نے اپنی شاعری کی بنیاد اپنے ماحول اور گرد و نواح کے مناظر پر رکھی ہے تو بے جا نہ ہوگا۔

سندھ طے ہوئی ٹانڈیاں لکھڑیاں مانگھاں پل پل
روہی سنگھ لہاڑاں کھدیاں کھنڈیاں کل
دلہا سکدی دیس ٹوں اکھڑیں جنوں بل بل
ڈیکھاں باغ بنو چڑے جیہڑا جانوم جل جل
لانے چھوگ فریادوسے درد دلیندے دُر جل

میں جب وطن سے دور ہوتا ہوں تو وطن کی یادیں آتی ہیں اور میں تھپ اٹھتا ہوں۔ آنکھوں سے آنسو رواں ہو جاتے ہیں۔ سندھ کے باغات دیکھ کر مجھے روہی کی ریت کی کانٹے دار جھاڑیاں یاد آتی ہیں۔ یہ مجھے یاد کیوں نہ آئیں کیونکہ یہی تو میرے دکھ کا درماں ہیں۔

خواجہ صاحب کے آباؤ اجداد دہلی کے سندھ کے کنارے سکونت پذیر ہے تھے لیکن آپ نے روہی

میں مستقل ڈیرا لگایا اور اپنی عمر کا زیادہ تر حصہ وہاں پر گزار دیا۔ وہی کے قدرتی نظاروں نے آپ کا دل موہ لیا۔ آپ نے وہی کی زندگی سے پیار کیا اور اس کے گیت گلے۔ وہی سے نکلنا انہیں پسند نہیں تھا یہ ان کی شدید خواہش رہی کہ وہی میں مستقل قیام ہے ع

ٹوہجا بنو اسے پکا تر تار تے

سندھووں دور آتا رتے

صبح سویریں گھوگھیں مٹیاں

جھونپڑے دے اکوڑتے

روہی راہیں وہیں دھماں

چوک پلوے دیکھ سار تے

میرے محب مجھے بیاباں میں پکا ٹوہجا بنوادے جو سندھو سے دور ایسی جگہ پر ہو جہاں

صبح سویرے لسی بونے کی آوازیں سنائی دیں۔ یہ ٹوہجا ایسا ہو کہ اس کی شہرت وہی، راسے پہاڑ

اور مارواڑ تک پھیل جوتی ہو، اس کا پانی کبھی خشک نہ ہو، نہ کم ہو اور اسے چھوڑ کر جانے کا خیال تک کبھی دل میں نہ آئے۔

خواجہ صاحب کو وہی کے کھنڈر، تالابوں کے ٹوٹے پھوٹے کنارے، ڈیت کے ٹیلے، وہی کی طرح

کا خوبصورت ملامتیں نظر آتی ہیں اور انہیں دیکھنے کے لئے وہ طویل سفر کرتے ہیں۔ وہی میں دن

کے درخت جگہ جگہ آگے چھٹے ہیں۔ موسم بہار میں یہ درخت رنگ برنگ پیلوؤں سے لد جاتے

ہیں اور وہی رشک ارم بن جاتی ہے۔ خوبصورت لڑکیاں تیلیوں کی ٹوکریاں گلے میں باندھ کر چل پڑتی ہیں

پیلوچن چن کر ٹوکریوں میں بھرتی جاتی ہیں اور پھر ہنسی کھیلتی اپنے گادوں کی طرف واپس جاتی ہیں ع

آچوں دل یار پیلوں پکیاں نی سے

کئی بگڑیاں کئی ساویاں پیلایاں کئی مہواریاں کئی پھکڑیاں نیلیاں

کئی اودیاں گلنار کٹھیاں رتیاں نی سے

پاؤتھی ہے رشک ارم دی سگ سڑ گئی بڑھڈو کھتے غم دی

ہر جا باغ وہاں ساکھیاں پھیلاں نی سے

جہاں جلوئیں تھیں آبادی بل پل خوشیاں دم دم شادی
 لوگ سہنس ہزار گل تے پھکیاں نیلے
 حوراں پر یاں ٹوٹے ٹوٹے حسن دیا پیلاں برہوں سے مجھ سے
 راتیں ٹھڈیاں بھار گوئیں تیاں نیلے سے

وہ ایک عالم فاضل شاعر تھے۔ ان کے علم و فضل نے ان کی شاعری کی جذباتی فضا کو متاثر کئے بغیر اسے چٹائی بڑائی سے آراستہ کیا۔ مناسبتوں سے سمایا بنایا اور خاص طور پر لفظوں کے اس صوتی آہنگ سے اس کے سن کو دو بالا کیا جو حرفوں کی تکرار سے پیدا ہوتا ہے۔ آپ بڑے نرم مزاج اور نیک دل تھے۔ آپ کے مزاج کا یہ رنگ آپ کی شاعری میں نمایاں ہے۔ زبان کی شہاس، خیال کی پاکیزگی اور بیان کی روانی آپ کی شاعری کی خصوصیات ہیں۔ اپنے دلکش اندازِ بیاں، خوبصورت تشبیہات اور منظر کشی کی مدد سے خواجہ صاحب اپنے ہم عصر شاعروں میں نمایاں ہیں ان کے کلام میں موسیقیت ہے اور سرلہگی زبان کی اپنی شہاس نے اس میں اضافہ کر دیا ہے۔

میاں محمد بخش

منجم حسین سیدی

اورنگ زیب کے دور حکومت میں انورنگ والے مولوی عبداللہ لاہور میں قیام پذیر تھے مولوی صاحب کے علم و عمل اور شعر و سخن کے ہر جگہ چرچے تھے۔ مولوی صاحب نے جو شہرت حاصل کی۔ اس کی اولاد نے اسے ضائع نہ کیا۔ انیسویں صدی کی تیسری چوتھائی میں مولوی صاحب کے گھر میں ان کی روشنی کی جوتی شمع ہنوز روشن تھی۔ میاں محمد بخش صاحب جب لاہور آئے تو انہوں نے اسی گھر کو اپنا مسکن بنایا۔ مولوی صاحب کے مکان پر پانچ چیتے تک قیام پذیر رہ کر میں محمد بخش نے اپنی کتاب سفر العشق (سیف الملوک) کو سنوارا اور مکمل کیا۔ یہ ساری باتیں خود میں صاحب نے اپنی کتاب کے اختتام میں بہت تفصیل سے بیان کی ہیں۔ محض دفعہ کی حیثیت سے نہیں بلکہ یہ واضح کرنے کے لئے کہ ایک شاعر کی شاعری کیا ہوتی ہے اس شاعری کا گروا کر لیا ہے اور زندگی کے دوسرے پہلوؤں سے اس کی کیا نسبت ہے۔ مولوی عبداللہ صاحب اور ان کے گھر کی بات میں اپنی بات لا کر میں صاحب نے آن باریک سوالوں کے بارے میں اپنے خیالات کی کچھ جھلکیاں دکھائی ہیں اگر ان جھلکیوں سے ہٹ کر سیف الملوک کی طرف چلیں تو پوری کتاب میں ان مسائل کا تفصیل کے ساتھ جائزہ لیا جا نظر آئے گا۔

وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ میاں محمد بخش کے نام نے خوب شہرت پائی۔ اور اس وقت جتنے لوگ سیف الملوک پڑھنے اور سننے والے ہیں اتنے قاری ہمارے ملک میں ہی کسی کتاب کو نصیب ہوتے ہیں۔ اس کے باوجود ۱۹۵۴ء کے لاہور میں میاں محمد بخش کا نام انوکھا سا لگتا ہے اور یہ بات بھی عجیب سی لگتی ہے کہ جہلم کا ایک دیہاتی اتنا بلند مرتبہ شاعر بھی ہوا اور اس کے ساتھ شاعری کے بنیادی سوالوں کے بارے میں آہی گہری سوچ بچار بھی کرتا رہا۔ سیف الملوک میں کہانی کے درمیانی حصے کے مختلف مقامات پر میاں محمد بخش صاحب نے یہ بحثیں خود ہی شروع کر کے خود ہی انہیں سمیٹا دی ہیں کہ غلط کیا ہیں اور معنی کیا ہیں اور ان دونوں کا باہمی تعلق کیا ہے۔ شاعری کا زندگی کے مسائل

میں کیا عمل دخل ہے۔ اور تنقید کیا کرنا چاہتی ہے۔

سیف الملوک کا تعلق مناجات سے حمڈ میں تو ان ساری باتوں کی بنیاد واضح ہو جاتی ہے۔

رحمت دامینہ پا خدا یا باغ سکا کر ہریا

بوٹا آسن امید میری دا کر دے صید بھریا

میاں صاحب نے اپنے احساسات کو باغ کہا ہے۔ یہ وہ باغ ہے جہاں شاعر کی شاعری پیدا
چڑھتی ہے احساسات کی یہ تصویر مناجات والے پورے حصے کی بنیاد ہے۔ مناجات کو گہری نظر سے دیکھا
جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ میاں صاحب نے نظم کا یہ ابتدائی بند دو بنیادوں پر استوار کیا ہے ایک طرف
مناجات کے پہلے نصف حصے میں وہ اپنی شاعری کے بڑے بڑے حصے کے لئے تے رہی فیض کی بارش
مانگ رہے ہیں اور دوسری طرف دوسرے نصف حصے میں انہیں اپنے پڑھنے والوں میں تنقیدی نظر
کی کمی کا احساس کھاتے جا رہے ہیں اگر خدا کے فضل و کرم سے شاعری کا باغ پھلے پھولے تو بھی اس کی
ہمارے استفادہ حاصل کر لے والے کہاں سے آئیں۔ لیکن درحقیقت میاں صاحب کی یہ دو دلیلیں
ایک دوسرے سے منسلک ہیں۔ وہ اس طرح کہ جہاں پہلے اپنے احساسات کے فروغ کے لئے خدا کے
فضل کی بھیک مانگتی ہے تو انہوں نے اس کے ساتھ یہ بھی بتا دیا ہے کہ اس فروغ سے لوگوں کا
بھلا ہوگا۔ شاعر کی شاعری جتنی پر جان چڑھتی ہے۔ اتنا ہی پڑھنے والوں کو اس کا پھل ملتا ہے۔

محمد بخش صاحب نے روپ اور رس کو صرف اہمیت ہی نہیں دی بلکہ ان کے نزدیک ان دونوں
کا بھی انحصار خدا کی عنایت سے ہے۔ انہوں نے اپنی شاعری کی بنیاد کے طور پر جو بھی رمز مناجات میں استعمال
کی ہے اس میں روپ اور رس کا باہمی عمل تفصیل سے بتاتے گئے ہیں۔ پہلے انہوں نے اپنی شاعری کو
پھل کہا ہے اور دعا مانگی ہے کہ یہ پھل میٹھا ہو کہ لوگوں کے لئے باعث فیض ہو۔ اپنی شاعری کے
بانگ کے لئے دائمی بہانے ہیں تاکہ اس کے ذریعے ہزاروں لوگوں کے پتے پتے دلوں میں ہریالی آگے
سکیں اور پھول کی بھوک مٹا سکیں اپنی کتاب کو نئی سیالیاں کہہ کر اس کے لئے جو بن کی امید رکھتے ہیں
تاکہ اس جو بن کا نظارہ دوسرے کو بھی عشق کی طرف مائل کر دے۔ اپنی شاعری کو نافذ کرتے ہیں
اور یہ تنا کر رہے ہیں کہ اس کستوری کی گانٹھ کھل جائے۔ اور سینے والوں کی طبیعت کے اندر عشق کا جذبہ

پیدا ہو۔ میاں صاحب نے مناجات کے پہلے نصف میں یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ ایک مصرعہ میں جو رمز اپنے اندر کے سدھار اور اپنی شاعری کے پھلنے پھولنے کے لئے اختیار کی ہے۔ دوسرے مصرعے میں اُس رمز کو وسعت دے کر اُسے معاشرے کی اصلاح کا وسیلہ بنا لیا ہے اور یہ واضح کر دیا ہے کہ شعر کا روپ اور اس کا رس شاعر کے اپنے اندر کی اصلاح اور پڑھنے اور سننے والوں کی اصلاح کوئی الگ الگ مقاصد نہیں ہوتے۔ مصرعوں اور رمزوں کے اس حساب کی بڑی مثال ملاحظہ فرمائیں۔

بال چراغ عشق دا میرا روشن کر دے سینہ

دل دے دیوے دی روشنائی جاوے پُرج رینیاں

پہلے مصرعہ میں چراغ انسان کی ہیشہ کی گہری خواہشات کا وہ خدائی نور ہے جس کے آگے میاں صاحب نے ایک رکاوٹ کھڑی کی ہے۔ دوسرے مصرعہ میں یہ چراغ دیتے کی شکل میں آتا ہے خدائی نور کا چراغ انسان کے پیشے میں داخل ہو کر مٹی کا دیا ہو کر رہ گیا ہے۔ قدرت کی رضا شاعری اپنی رضا بن گئی ہے اور اب ہر گھر میں لوگوں کے دلوں میں انہیں خواہشات کی شمع روشن کر رہی ہے جنہوں نے شاعر کو اپنی گرفت میں لیا ہوا ہے۔ یہاں پر اس بات کی طرف توجہ دیجئے کہ جہاں خدائی فیض کی بات آتی۔ وہاں چراغ کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور جہاں عام انسانوں کی بات آتی وہاں دیتے کا لفظ استعمال کیا ہے۔ دو لفظوں کے اس فرق کے ذریعے دونوں مصرعوں کے مفہوم کو الگ کر دیا اور الگ کر کے انہیں آپس میں مربوط بھی کر دیا۔ مختصر اُیوں کہا جاسکتا ہے کہ میاں صاحب کے نزدیک انسان کا اصل راستہ اندر کی لگن اور کوشش کا راستہ ہے جو خدائی فیض کی روشنی سے دکھائی دیتا ہے لیکن یہ فاصلہ اس وقت تک طے نہیں کیا جاسکتا جب تک انسان اپنی چاہت کو دوسروں کے جسموں میں داخل کرنے کا بندوبست نہ کرے۔ یہ کوشش اس طرح کی نہیں کہ دوسروں کی سوچوں پر اپنے خیالات کو حاوی کر دیا جائے بلکہ اس طرح ہے کہ اپنی کمائی میں دوسروں کو شریک کر لیا جاسے۔ محمد مختس صاحب کی اندر کی لگن کیا ہے؟ اسی لگن کو انہوں نے عشق کی روشنی کہا ہے اور عقل کی چاندنی بھی لا اصغیرا جہل برے دا چا نن لا عقل دا

اس مصرعہ میں اُسی چراغ اور دیتے والی رمز کو ایک اور انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ خواہ چاند

کا لفظ ٹھنڈی سوج اور سچہ فکر کی تصویر ہو پھر بھی چراغ والی رمز کو توک نہیں کیا۔ رمز کی یہ سانچہ

عقل کے چاند اور عشق کے مناریم کو ایک جگہ مجتمع کر دیتا ہے۔ یہ عقل اور عشق درحقیقت میان محمد بخش کی اس کاوش کے دو نام ہیں جو انسان کے اندر اور باہر کے روپ کو بچھلا کر ایک کر دیتی ہے۔ مناجات کے دوسرے نصف حصے میں میان محمد بخش اچھے قاریوں کے دست یاب نہ ہونے پر اظہارِ افسوس کرتے ہیں۔ پہلے حصے سے دوسرے حصے کی طرف جانے کا عمل قابلِ غور ہے۔ جتنا بڑا وپر سے آسان دکھائی دیتا ہے اندر سے اتنا ہی پیچیدہ۔ پہلے نصف کے آخری شعر تک رموزوں کا وہی سلسلہ چلا آتا ہے جو اپنی اصلاح کو لوگوں کی اصلاح کے ساتھ منسلک کرتا ہے۔

دو مٹی نوین کتاب میری نوں جو بن دے سنگا بی

پاک نظر دے ویکھن والے ندی عشق دی تاریں

اگے جا کر یہ پاک نظر والی بات میان صاحب کو شعر کے اتنا دے کے ایک اصول کی صورت نظر آتی ہے اور ان کا خیال اس اصول کو نظر انداز کرنے والی کی طرف مبذول ہو جاتا ہے جے کوئی میلیں اکھیں نیکی عیب دھگانے لاوے اور وہی عدل ترے دے گھر حقیں کچھ سزائیں پائے مر مراک بنا دے شیشہ، مار وٹا اک بھندے دنیا دے وچ مھوڑے رمنہ دے قدر شناس سخن دے اول تے کچھ شوق نہ کے کون سخن ارج سندا جے سنہی تے قصہ آملار رمنان کوئی نہ پندر

پاک نظر والے اصول کی پوری بحث نظم کے آخری حصے میں جا کر شروع ہوئی ہے۔ یہاں پر صرف اتنا ہی ہے کہ میان صاحب کو اپنے ارد گرد کے پڑھنے سننے والے معیار کے مطابق دکھائی نہیں دیتے میان صاحب کے نزدیک سچے قاری کی یہ نشانی ہے کہ اس میں سمجھ۔ بوجھ اور رنگ تینوں باتیں موجود ہوں اور وہ بنیادی مسائل سے آگاہ بھی ہو۔ علاوہ بریں وہ غور بھی مسائل کے رویہ و آچکا ہو۔ کیونکہ اچھے آپ پر جزو بات بتاتی ہے وہ دوسروں پر مبنی جاننے والی باتوں کا پورا ادراک دیتی ہے۔ جو بات روح اور اس کے نال میل سے نھر کر سامنے آتی ہے اس کو کچھ لوگ صرف ظاہری شکل میں دیکھتے ہیں لیکن اچھے قاری شعر کی رموزوں کو پہچاننے کی کوشش بھی کرتے ہیں۔ اور سچی کوشش اچھے قاری کی پہچان ہے یہاں

محمد بخش صاحب کا بتایا ہوا یہی اصولی ادب کے مطالعے کی بنیاد ہے۔ یہی خوبی ہے جو صرف ظاہر اور باطن کے فرق کو ہی واضح نہیں کرتی بلکہ اس کے تال میل سے پیدا ہونے والے جذبے کا شعور بھی دیتی ہے۔ وہ صرف محبوب کے منہ سے نقاب ہی نہیں اتارتی بلکہ اس کی خصوصیات کا بعبید بھی کھول دیتی ہے اچھے قارئین کے بارے میں میاں صاحب کا یہ شعر بھی ملاحظہ فرمائیں۔

مجلس بہہ بہہ گئے سیانے کر کر ہوشی سنبھلے

اک دوچے نال ورقی الفت جیوں بھلیاں دے چالے

میاں صاحب کے ہاں جہاں اپنےج کی مستی اور کاوش کا شعور موج بہہ ہے وہاں مسائل کا گہرا ادراک بھی ہے۔ میاں محمد بخش کے نزدیک اچھے قاری محض اشعار کے ظاہر کو نہیں دیکھتے بلکہ بین السطور حقائق کا بھی پوری طرح ادراک حاصل کرتے ہیں۔ ایسے عمل کو میاں صاحب نے الفت کہا ہے۔ اس الفت میں صرف چلنے کا عمل ہی نہیں سوج سجار کا پہلو بھی شامل ہے۔ پاک نظر اور اچھے قارئین والی بات کا جوڑ آخر میں میاں محمد بخش کے اُن خیالات سے جاملتا ہے جو انہوں نے لفظ اور معنی کے اشتراک کے بارے میں اور شعر کے بین السطور مفہوم کے بارے میں بتایا ہے۔ ان افکار کا بنیادی نقطہ اک ایسی رمز ہے جو مختلف مقامات پر مختلف انداز میں واضح کی گئی ہے۔ اپنے مرشد کی اس تحریر کو اس انداز میں سراہتے ہیں

حرفاں دوح سفیدی روشن، جیوں پچھل اندرتیاں

سین الملوک کے امتتام کے قریب اپنی شاعری کے بارے میں لکھتے ہیں۔

خط کا لاتے کاغذ چٹا ایویں دکھائی دیندا

چانیاں دوح چھال چینی دی چمکان نور مر نیا

سفید کاغذ پر لکھے کلمے الفاظ جادوگر کی چالیں ہیں جو ہمیں زندگی کی حقیقی اشکال کی جھلکیاں دکھاتی ہیں۔ الفاظ کی نکھائی کے دو انداز ہیں جو ایک دوسرے سے ہمیں کے الگ نہیں کتے جاسکتے ایک لفظوں اور حرفوں کی کالی تصویر ہے۔ یہ تصویر زبان حال سے بولتی ہے اور اپنے ظاہر مفہوم کی طرف ہلکی نظر کو کھینچتی ہے۔ دوسری وہ بے رنگ تصویر ہے جو کاغذ کی گہرائیوں میں رہتی ہے اور چہرے سے کبھی گھونٹ نہیں اٹھاتی۔ الفاظ کی کالی لکیریں اپنے سو فیصد صورت نام کے ذریعے اس بے رنگ صورت کو گھیرنے کی کوشش کرتی ہیں اس لئے لفظوں کا کام شعر میں وہ معنی بتانا نہیں جو اس کی شکل

میں رہیں اور جنہیں وہ اپنے ماتھے پہ لئے پھرتا ہے۔ شعر کے الفاظ کی قدر اس کے مفہوم کے ساتھ ہے نہیں وہ خود بتا نہیں سکتا۔ جن کی سفیدی کی طرف وہ اپنی سیاہی کی اوٹ کئے ہوئے نیسے۔ اندرونی معنوں کا وجود ہر جگہ اور ہر وقت ہے لیکن اُسے دیکھنے کے لئے گہری نظر چاہیے۔ یہ ایک ایسا دروازہ ہے جو بظاہر نہیں نظر آتا ہے اور کالے الفاظ اپنی موت کا ناچ ناچ کر میں اس دروازے کی طرف پہنچاتے ہیں۔

مندرجہ بالا دونوں اشعار میں اور دوسرے بہت سے اشعار میں میاں صاحب نے کاغذ پر لکھے ہوئے الفاظ کو قدرت کے کاموں سے ملایا ہے۔ لفظوں کی طرح تمام مخلوق کے بھی دوا لگ ہیں۔ ایک نام وہ ہے جو دیکھتے میں نظر آتا ہے اور دوسرا وہ جسے ظاہر کرنے کے لئے اپنے نہ ہونے کا اقرار ہی ہوتی ہے۔ اوپر کے دونوں اشعار کی ثبوت اس قابل ہے کہ اسے مزید گہری نظر سے دیکھا جائے۔

پہلے شعر میں میاں صاحب حرفوں کی سیاہی کو تپوں کی سنہری سے تشبیہ دیتے ہیں اور ان کے درمیان والی سفیدی کو پھل سے تشبیہ دیتے ہیں۔ تپوں کا رنگ جتنا گہرا ہوگا بھلوں کا رنگ اتنا زیادہ نمایاں ہوگا۔ لیکن دوسرے شعر میں بات کچھ اور واضح ہوتی ہے۔ یہاں پر کاغذ کی سفیدی کو سورج سے تشبیہ دی گئی ہے جسے ہم یوں تو نہیں دیکھ سکتے لیکن درختوں کی گہری چھاؤں اس کی جھلک دکھانے کے لئے اپنی آپ کو اس کے گرد کھڑی ہے یہاں پر غور کے قابل بات یہ ہے کہ چھاؤں بھی سورج کے ہی ایک روپ کا کام ہے جو اس کے اصل روپ کے اٹے تو ہے لیکن اس اصل سے جدا نہیں ہے۔ چھاؤں سورج نہیں الفاظ کی سیاہی کاغذ کی سفیدی نہیں اور الفاظ معنی نہیں لیکن نہ چھاؤں کی اوٹ کے بغیر سورج کو دیکھا جاسکتا ہے اور سیاہی کے بغیر سفیدی واضح ہو سکتی ہے اور ہی الفاظ کا جامہ پہننے بغیر معنی نظر آ سکتے ہیں۔ ہر شعر کا آئینہ اس کی اصل کی بنیاد ہے اور اصل تک پہنچنے کا راستہ، الٹ کو سامنے رکھ کر غور و فکر کرنے سے ہی اصل کا ادراک ہو سکتا ہے اسی لئے شاعر اپنے آپ کو اپنی شاعری کے دھیان میں منہمک کر لیتا ہے اور کورے کاغذوں پر کالے حروف لکھ لکھ کر اندر سے ظاہر ہونے والی سفیدیوں کو دیکھتا رہتا ہے یہ مصرعہ ملاحظہ فرمائیے۔

خط کا لاتے کاغذ چٹا، یوں دکھلائی دینا

اس مصرعہ میں شاعر کی آواز سیاہی اور سفیدالی اس کہاٹی کو دوہراتی ہے اور دھیان کی لہر رک رک کر چلتی ہے۔ دھیان کی لہر اس طرح اچنبھے کے ساغر میں سے اٹھتی ہے اور قدرت کی اس رمز کی

پہچان کرتے ہوئے گیان کے کٹاے جا رہے ہیں۔

جاتنیاں وح چھان بچن دی چکار نور مر نیرا

پہلے مضر مر میں اچھے کی جگہ ہے اور دوسرے میں اداک ہونے کا لطف، محقر آویں کہا جاسکتا ہے
کرمیاں صاحب کے خیالات شعر کی بُنت کے بارے میں بھی وہی خیالات ہیں جو پوری زندگی کے تانے
بانے کے بارے میں ہیں۔ ان کے نزدیک شاعر کا کام قدرت کے کام کی ایک رخصت یا یوں کہا جاسکتا
ہے کہ حقیقت شعر، اس کی بناوٹ، شاعر اور اس کے متعلقہ کے بارے میں میاں صاحب نے جو غور و فکر
کیا ہے، وہ زندگی کے بارے میں ان کی سوچ کا ہی ایک حصہ ہے۔ یہ بات ختم کر کے اب پھر میاں صاحب
کی مناجات کے دوسرے نصف کی طرف توجہ کرتے ہیں۔

آدلتے کھ شوق نہ کسے کوئی سخن اح سندا

بے سنسی تے قصہ آتلا رزاں کوئی نہ پندا

اس سے اس کا تمام پہلو نظر میں آ جاتا ہے۔ زندگی کے اوپر کے اور اند کے رویہ میں بھی وہ
فرق اور وہ ملاپ ہے جو شعر کے ظاہری اور باطنی مفہوم میں ہے جو کلمے الفاظ اور ان دیکھی سفیدی میں
ہے۔ ان باتوں کو گہری نظر سے دیکھیں تو شاعر کا کام وہ نظر نہیں آتا جو عام رعایت چلی آ رہی ہے کہ شاعر
حرفوں اور الفاظ کا انتخاب کرنے والا ہے اور وہ اس کے حکم کے تابع ہیں۔ یہاں تو یہ واضح ہوتا ہے کہ
شاعر الفاظ کا گرو نہیں، اس ان دیکھی سفیدی کا بچاری ہے جو الفاظ کے دوسری طرف ہے جس کے چاروں
طرف الفاظ اپنی زندگی اور موت والا ناچ اکٹھا مانتے ہیں۔ خاص اور قاری الفاظ کے اوپر حکم نہیں چلاتے بلکہ
الفاظ کی طرف جھک کے بیٹھتے ہیں تاکہ الفاظ اپنے جیوں کا راز انشاء کر کے اندر کے رازوں کو ظاہر کریں۔ شاعر
اور اس کے قاریوں کا آپس میں بھی یہی تعلق ہے کہ وہ دونوں اس پوجا کے لئے ایک جگہ ہو کر بیٹھتے ہیں۔
الفاظ کی سیاہی اور کاغذ کی سفیدی والی رزاک اور روپ میں ملاحظہ فرمائی۔

آقلے مونہہ لاسیای ہی غم زمیں نورانی

کتاب کے اختتام کے قریب اپنے پیر کی ستائش کرتے ہوئے اس معرعے سے شروع کرتے ہیں
یہاں سیاہی سے مراد کچھ والی سیاہی تھا اور سیر کے سامنے اپنے آپ کو جھکانے کی علامت بھی نورانی
زمین کاغذ کی سفیدی بھی ہے اور روشنی کی صفائی بھی۔ قلم قلم بھی ہے اور شاعر کی اندر کی کایا بھی معرکہ کی

بحث ملاحظہ ہو پہلے آئیں بلانے کا رنگ ہے اور لائیں تیار کی کار یہ بلا اور یہ تیار اور ایک کے لئے ہے جو تین کے لفظ میں موجود ہے۔ کاوش کی لہر سے شرع ہو کر لاکھ پورے ندر کے ساتھ آتی ہے اور پھر ایک چیم کے لفظ پر کسی آن جانے اسی دیکھے سچ کی تلاش میں مانتا ٹیکتی ہے کھوپڑی کی بے انتہائی گہرائی میں چلی جاتی ہے۔ مصرع کے پہلے نصف میں آؤ اناس طرح سیدھی ٹھہرتی ہے جیسے قیام میں ہوا آگے موہ نہ لایا ہی۔ دوسرے نصف نصف کی اٹھان ختم ہو جاتی ہے اور آواز ٹی کے ساتھ جھک کر شجیرے کا نقشہ پورا کر دیتی ہے اس سجدے سے سفید کاغذ پر جو کالا لفظ ابھرتا ہے وہ انسان کی طرف سے اور شاعر کی طرف آن آن دیکھی حقیقت کی برتری ہے اور اس کی تلاش کے لئے اپنی خواہش کو جو بن رکھنے کی قسم بھی ہے۔

الفاظ اور ان کے معنوں کے بارے میں میاں صاحب کی سوچ کی چرچا کرنے کے لئے ایک اور مصرعہ ملاحظہ فرمائیے یہ بھی سیف الملوک کے اختتام کے قریب آیا ہے۔

شاخاں لفظاً تے دکھ معنے کرو زیاں تر دو نہاں

یہاں پر معنی کے لئے درخت کی رضا استعمال کی گئی۔ درخت ایک جیتا جاگتا بُت جو بظاہر دیکھنے میں چپ چاپ کھڑا دکھائی دیتا ہے لیکن حقیقت زندگی کی سب گونا گوں لہروں کے آثار چڑھائی پوری مورت ہے اس میں زندگی اور موت کے پورے ڈھنگ اور وقت کے پورے پہلو دیکھے ہوتے ہیں ایک طرف تو درخت اس طرح ہوتا ہے جیسے گذرتے ہوئے چل کو ہمارے دیکھنے کے لئے پکڑ کر روک لیا ہو دوسری طرف یوں نظر آتا ہے جیسے درخت وقت کی قید سے آزاد ہے۔ ایک طرف بالکل اکیلا رہتا ہے اور کسی اور شے کے ساتھ اپنی زندگی کی کہانی نہیں بیان کرتا دوسری طرف بار و پھیلا پھیلا کر ہوا و سوپ اور بانی کے ساتھ قلع پیدا کرتا ہے میاں صاحب کے کہنے کے مطابق درخت ہمیں زندگی کے اصل مفہوم سے آگاہ کرتے ہیں اور اس کی ٹہنیاں الفاظ کی جگہ ہیں۔ درخت کا مفہوم شاخوں کے بغیر تو پتوں کے بغیر نظر نہیں آسکتا اور معنی الفاظ کا روپ دھارے بغیر سامنے نہیں آسکتے میاں صاحب کا کہنا یہ ہے کہ درخت اور اس کی شاخیں الگ الگ ہوتے ہوئے بھی ایک ہیں۔ درخت نہ ہونو شاخیں کہاں سے ہوں گی ما و اگر شاخیں نہ ہوں تو درخت کہاں سے ہوگا۔ لفظ اور معنی کی سنبھال ایک ہی ہاتھ سے کرتی پڑتی ہے ما و ان کا گیلن ایک منٹ میں ہو جاتا ہے یہاں یہ بات واضح کر رہا ہے۔ کہ

میاں عمر بخش کی سوچوں کا نانا پٹیا اٹا گھر ہے کہ کس ایک رمز کی وضاحت کرتے ہوئے ان کی دوسری رمزوں کے ساتھ خود بخود تعلق بناتا جاتا ہے یہاں ملاحظہ فرمائیے درخت والی رمز مناجات کے اشعار کے ساتھ اور کاغذ قلم والے مصرعوں کے ساتھ کس طرح جا ملتی ہے مناجات میں میاں صاحب نے اپنی شاعری کو باغ کہا تھا اور اُس باغ کے بڑھنے، پھلنے کے لئے دعائیں بھی اس دعائیں انہوں نے یہاں لگا رکھا کہ الفاظ اور معنی کے درخت بہت گھنے ہوں اور اندر کی سنہری سفیدی الفاظ کی کالی چھتروں میں سے چھن چھن کے دیکھنے والوں کو دکھاتی ہے۔

مناجات میں میاں صاحب نے اپنی شاعری کو بہت کاوشوں سے بنایا مگر ایک شیشہ بھی پہلے ہے
مر مر اک بنا دے شیشہ مار ڈٹا اک بھندے

اس شیشہ والی مثال سے اوپر کی بحث اور زیادہ نکھر کر سامنے آ جاتی ہے اگر زندگی کی ساری قسم قسم کی سرگرمیاں کسی نے دیکھے غمیہ کو جاننے کے لئے ایک آئینہ ہیں تو شاعر کا کام زندگی کی سرگرمیوں کو دیکھنے کے لئے ایک آئینہ ہے۔ شاعر پہلے زندگی کی سرگرمیوں کا جائزہ لیتا ہے اور جس وقت زندگی کا نقشہ اُس کے شیشہ میں ابھرتا ہے تو وہ اس نقشے میں سے اندر کے مقصد کی تلاش کرنے لگتا ہے۔ شیشہ والی مثال اس لئے بہت اچھی لگتی ہے کہ شیشہ اپنی شکل کو بالکل ہی اُس اندر کی تصویر سے ہم آہنگ کر دیتا ہے جیسے اُس کا اپنا ہونا یا نہ ہونا ایک برابر ہو یا یوں کہہ لیجئے کہ اس کے نہ ہونے میں ہی اس کا ہونا ہو۔ اب یہ دیکھنے والے کی آنکھ پر منحصر ہے کہ سب کچھ نظر آتے ہوئے بھی کچھ نہ دیکھے یا شیشہ دیکھ کر مل بکھ جائے اور اُسے توڑنے کے لئے ہاتھ میں پتھر اٹھالے۔

جو شیشہ میاں صاحب نے آپ بنایا ہے اُس کا بھاؤ تاؤ واضح صورت میں ہمارے سامنے رکھتے ہیں۔

ہر ہر قسم خوشی دی اُس وح ہر ہر قوم غماں دی

ستے والے پاؤں رقصوں خواہش جنہاں کاں دی

اُنہاں دے راجہ لیتے جن پریاں دے چالے

عیش خوشک دے سا بے بلجے ورد دکھاں دے نالے

بادشاہی تدبیراں گھنیاں دُلت نور مٹالے

بہل سخاوت، ظلم عدالت غفلت، سرت بھلے

میاں صاحب نے اپنے پیشے میں زندگی کے سب پہلوؤں کو اجاگر کیا ہے۔ وہ ہر شاعر میں

اسی خوبی کے متلاشی ہیں۔

پکھی خوش آواز ہزاراں جو باغاں و وح بولن

شاعر گھنے ادھناں تھیں ہوتے سخن بجاہر قولن

روشن شمع شالاں جتھے ہمد چراغ آچرے

کیر جوانی تیری آدھے کبیر رکھ پریرے

جیناں حرافاں اگے دل سے لعل جواہر پہنے

کچے تنکے دیکھ ساڈے کہ ایہناں دل سے

درحقیقت میاں محمد بخش صاحب کے خیال کے مطابق شعر کے اعتقاد کا معیار وہ شعر ہیں

جو ان سے پہلے ہو گزرے ہیں۔ شاعر کی خصوصیات کی ہمیشہ چلنے والے روایت ہی نئے شاعر کے لئے

سب سے بڑی اور مشکل کسوٹی ہے اس لئے میاں صاحب کا انداز سمجھیں کہ وہ اس طرح جھک کر پڑی

ادب کی روایت کو آگے بڑھاتے ہیں۔ لیکن ان کے انکسار میں اپنے فن پر اعتماد کی جھلک بھی ہے۔

شاعر بیت پنجاب زمین سے ہوتے دانش والے

کافی، باراں، ماہ میناں دے دوہڑے بیت بھلے

حکماں جوڑ گناہاں نکھیاں، قلعے ہو ررسالے

کہ ہر گئے اور سنگ محمد کو کر دیکھ بھٹالے

مناجات کے اشعار میں پڑھنے سننے والوں کی جس مجلس کے اجڑنے کا میاں محمد بخش صاحب

کو دکھ ہے، وہ مجلس کتاب کے اختتام پر سب جلتے ہیں اور اپنا پورا کام اُس مجلس کے سامنے رکھ دیا ہے۔

یرامنی کے شاعروں کا ایک اجتماع ہے اس اجتماع کو میاں صاحب 'سنگ' کے نام سے یاد کرتے

ہیں۔ شیخ فرید سے احمد یار تک جملہ شاعروں کا محاکمہ کر کے پنجابی شاعری کی روایت کا احاطہ کرتے ہیں۔

وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ شاعری کا بنیاد مقصد اُس آئی دیکھی سچائی کی تلاش ہے جس کی موجودگی

سے غلط فہمیاں پاتے ہیں اور عدم موجودگی سے محض سیاہی کے نشان بن کر رہ جاتے ہیں جس کی

موجودگی زندگی کی علامت ہے اور جس کی عدم موجودگی موت ہے۔

تصوف اور اُس کی روایت

محمد اشرف چوہدری

صوفی ازم ایک ایسے عمل کا نام ہے جو انسان کو دنیوی پراگندگیوں سے نکال کر انتہائی ارتفع والے عروج میں لے جاتا ہے۔ انسان زندہ بھی رہتا ہے اور دنیاوی آلائشوں سے آزاد بھی رہتا ہے۔ ایک صوفی عام انسانوں کی طرح اپنے وجود کا احساس بھی رکھتا ہے یعنی اپنے ارد گرد کا شعور بھی رکھتا ہے اور یہ یقین بھی کہ وہ دنیا میں موجود ہے دوسری طرف اسے یہ احساس بھی ہوتا ہے کہ وہ موت سے قبل ہی دنیاوی بندھنوں سے آزاد ہو چکا ہے گویا صوفی دو طرح کا شعور رکھتا ہے بشری بھی حتیٰٰ ہی۔

صوفیائے کرام کے متعلق کچھ روایتی غلط فہمیاں بھی پائی جاتی ہیں کچھ لوگ اس عمل کو ہندوؤں کے برہمن ازم سے ملنے کی کوشش کرتے ہیں اور بعض افلاطون کے فلسفے سے ناظر ہو جاتے ہیں۔ صوفی ازم کے بارے میں غلط تاثر دینے میں مغربی مفکرین کا بڑا ہاتھ ہے وہ اسے مذہب الگ کر کے خالصاً ایک داخلی کیفیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ ایسا کرنے سے صوفی ازم کی اصل روح قائم نہیں رہ سکتی اور ایک صوفی، صوفی کو اور TRANSCENDENTALIST زیادہ بن جاتا ہے۔ صوفی ازم کو مذہب سے الگ نہیں کیا جاسکتا یہ لازم و ملزوم ہیں۔

صوفی ازم کی بنیادی فلاسفی کی مخصوص تعریف بیان کرنا ایک مشکل عمل ہے مگر یہ عمل چند مثالوں سے آسانی سے واضح ہو سکتا ہے۔ عظیم صوفی شیخ الدین ابن عربی ایک دعا مانگا کرتے تھے ”اے اللہ میرے اندر داخل ہو جا میرے اندر موجود اپنے ہی مستند کی لامحدودیت میں اتر جا“ صوفی ازم میں حق کو ایک عظیم مستند سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ بلکہ یوں کہنا بے جا نہ ہو گا کہ اس عمل میں بڑا سبیل مستند ہی کا ہے اس مستند میں ہر شے اشیائی ذاتی ہیں اور ساحل دنیا سے متکثر رہتی ہیں مسئلہ صرف یہ ہے کہ ان لہروں کے وجود کو دنیاوی ہنگاموں میں موجود ہوتے ہوئے محسوس کرنا اور جب یہ ساحل سے ٹکرا کر واپس ہونے لگیں تو روحانی طور پر سوار ہونے میں کامیاب ہونا ہے۔ اس طرح حق کے مستند میں غوطہ کھانے کے بعد جب ہمارے سامنے ابھرتے ہیں تو ہم ان کو مختلف پاتے ہیں۔ ایک عام پاکباز اور باہل انسان اور صوفی میں بنیادی فرق یہ ہے کہ جب عام لوگ حق کی طرف دیکھتے ہیں اسے

حاش کرنے کی سعی کرتے ہیں ان کی سمت بھی حق کے سمندر کی طرف ہوتی ہے مگر وہ خود ساکن ہوتے ہیں ہر ہی آتی ہیں مگر وہ انکو محسوس نہیں کر سکتے۔ نہ ہی ان کے ساتھ واپس جاسکتے ہیں مگر صوفی اپنے حواس سے ذہن انہیں محسوس کرنا نہیں بلکہ TASTE بھی کرنا ہے اور سیکھنے ساکن رہنے کے ان پر سوار ہو جاتا ہے اس طرح وہ اہول پر سوار کی کے ذریعے زندہ ہوتے ہوئے بھی سمندریں غوطہ لگانے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔

دوسری مثال اور بھی حاضر ہے۔ اگر اس دنیا کو باغ تصور کر لیا جائے جس میں بہت سے پھولے چھوٹے پھولے اگلے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس پتھری کا مقصد یہ ہے کہ کچھ عرصہ بعد انہیں اکھاڑ کر دوسری جگہ لگایا جائے اس گلشن میں مین مرکز میں خاص قسم کے پودے لگے ہوئے ہیں جو مختلف گھٹلوں میں لگے ہوئے ہیں جب ہماری نظر ان پر پڑتی ہے تو ہماری توجہ کامرکز پورے جھنڈ میں صرف ایک درپوئے بنتے ہیں کیونکہ وہ دوسروں کی نسبت زیادہ تروتازہ صحت مندانہ خوبصورت ہوتے ہیں۔ ان کی یہ امتیازی حیثیت اس وجہ سے ہے کہ اس پودے نے اپنی ہڈی گھلے کے پینڈے سے نکال کر زمین میں بیوست کر دی ہے اس طرح اس نے اپنا تعلق اصل سے قائم کر لیا ہے پودے نے ہر حال گھلے سے نکل کر زمین میں لگنا ہوتا ہے۔ ان پودوں کو ہم اپنی دھیں فرمن کر لیں اور گھٹلوں کو دنیا یا اپنا وجود تو صوفی ازم سمجھیں آ جاتاہے۔ صوفی ازم وہ عمل ہے جس کے ذریعے پودا گھلے کے پینڈے سے اپنی جڑ نکال کر زمین میں گاڑ لیتا ہے وہ گھلے میں موجود بھی ہے مگر جڑ زمین میں گاڑی ہے۔ یہی ہے صوفی ازم۔

صوفی ازم کا بنیادی فلسفہ

کہا جاتا ہے کہ جب امام غزالی بستر مرگ پر تھے تو انہوں نے آخری ایام میں ایک نظم لکھی جو بعد مرگ سرانے کے نیچے سے ملی اس کا مفہوم یہ تھا۔

”میں ایک پندہ ہوں اور میرا جسم ایک پیچہ مگر میں اس سے آزاد ہو چکا ہوں اور پیچہ کو ایک نشانی کے طور پر پہنچے چھوڑ چکا ہوں“ صوفی ازم روح کی صفائی کا نام ہے۔ اخلاقی پائیدگی، اخروی و بسیرانی FREQUENCY کو طے کا ایسا عمل ہے جس میں بالآخر روح کی مسرت حاصل ہو۔ بوالحسن نوری فرماتے ہیں کہ صوفی ازم دیوی خواہشات کو ترک کرنے کا نام ہے جو انسان کو حق سے غافل کر دیتی ہیں۔ جب تک انسان دنیوی خواہشات کا غلام ہوتا ہے وہ دراصل قیدی ہوتا ہے صوفی لوگ قرآن مجید کی اس آیت کا ذکر اکثر کرتے ہیں

جس میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ دنیاوی خواہشات کے غلام درجہ کو کہہ رہے ہیں خدا کے واسطے سے دُور رہے جاتی ہیں۔

ابو علی قدوائی فرماتے ہیں کہ صوفی ازم اچھے اسلوب کا نام ہے ابو محمد الحارثی کا قول ہے کہ صوفی ازم اچھی عادات پیدا کرنے اور اپنے دل کو بڑی خوبصورتی سے پاک کرنے کا نام ہے۔ محمد بن القاسم سے روایت ہے کہ صوفی ازم سے مراد وہ اچھے اطوار ہیں جو ایک اچھا انسان اچھے دھرم میں ایک اچھی قوم کے سامنے پیش کرتا ہے۔ محمد بن علی فرماتے ہیں کہ صوفی ازم افتاد طبع بنانا ہے۔ اچھا صوفی وہ ہے جو اپنی طبیعت کا مالک ہے۔

ان اکابرین کے اقوال سے ظاہر ہوتا ہے کہ صوفی ازم انسانی اور محسوسات کی تعلیم کا نام ہے۔ صوفی ازم جیسا کہ ذکر ہوا ہے ایک ایسا فلسفہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ کے احکام اور رسول اکرم ﷺ کے افکار کو پیروی کرنا لازمی امر ہے۔ صوفی ازم میں اس تصور کی کوئی گنجائش نہیں کہ مذہبی عمل کو چھوڑ کر کوئی شخص صوفی بن سکے۔

جنید فرماتے ہیں کہ صوفی اپنی ذات میں مردہ / صغیر لگا ذات میں زندہ ہوتا ہے۔ جب وہ اپنی ذات سے بے بہرہ ہو جاتا ہے تو خدا سے قریب ہو جاتا ہے اسی لئے صوفی لوگ خلق سے دھما دھما سے قریب ہو جاتے ہیں۔

مقصود حلاج فرماتے ہیں کہ صوفی اپنی ذات میں منفرد ہوتا ہے نہ وہ کسی کو قبول کرتا ہے اور نہ کوئی اسے کیونکہ صوفی اپنے ارادہ گرد اور اپنے حواس میں صرف خدا ہی کو محسوس کرتا ہے۔

ان افکار سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ صوفی ازم صرف درجہ خواہشات سے منہ موڑنے کا نام نہیں بلکہ قرب خداوندی حاصل کرنا ہے۔ ایک صوفی میں یافت یعنی خدا کی موجودگی کا احساس ہونا بھی ضروری ہوتا ہے قرآن مجید میں لفظ مقرب صوفی کے ضمن میں آیا ہے درخت کی جڑوں والی مثال مقرب کے مفہوم کو واضح کرتی ہے۔ مقرب وہ ہے جسے خدا خدا اپنی طرف کھینچ لے۔

حضرت جنید نے ہر بات کو وضاحت فرمائی ہے کہ صوفی ازم کی جڑیں، عقیدہ، ایمان، قرآن اور احادیث میں ہیں ان کے بغیر یہ نامکمل و ناقص ہے یونانی فلسفہ و منطق اور ہندو برہمن صوفی ازم کو غلط معنی پہنا کر مذہب سے میلہ دہرے عمل کے طور پر دیکھتے ہیں جو غلط ہے۔

اسلام میں دو مکاتب فکر پائے جاتے ہیں اشعاریت اور معتزلیت اشعاریت میں منطقی کو مذہب اور الہامی علوم کے تابع کر دیا گیا اور صرف ان باتوں کو اپنا لیا گیا جو قرآن و حدیث کے مطابق تھیں، لہذا یونانی فلسفہ و منطق ان پر اثر انداز نہ ہو سکا۔

معتزلہ نے خالق اور مخلوق کے رشتے کو ایک نئے زاویے سے دیکھا کہ خدا کا ہر جگہ موجود ہونا ممکن ہے۔ چونکہ خلق شدہ چیزیں مطلقہ وجود رکھتی ہیں اگر فرض کر لیا جائے کہ ان کا خالق ان میں موجود ہے تو پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ ان کا خالق ہر ایک میں موجود ہو۔ اس کا یہ مطلب ہوا کہ ایک وجود اپنا سکتا ہے اور یہ بات خدا کے ہر جگہ موجود ہونے کے عقیدے سے متصادم ہوگی۔ ان لوگوں نے دراصل قرآنی آیات کو اپنے معنی دیئے جس سے صوفیائے کرام کے متعلق غلط فہمیاں پیدا ہوئیں۔

صوفی ازم کی لغوی تائید بھی دلچسپ ہے۔ عام خیال یہ ہے کہ لفظ صوفی صفا سے نکلا ہے جس کا مطلب صفائی یا پاکیزگی ہے۔ یہ پاکیزگی روح، دل اور خیال کی پاکیزگی ہے۔ لہذا ان کے خیال میں صوفی وہ ہے جس کا دل خدا کی طرف صاف ہو اور صفائی کا یہ عمل تمام جسم اور افکار و محرکات پر محیط ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ انسان گوشت کا و سحر طہا ہے اگر اس گوشت کو صاف ستھرا اور صحت مند رکھا جائے گا تو جسم صحت مند ہو گا اگر گوشت خراب ہو گی تو براٹی میں مبتلا ہو جائے گا اور یہ گوشت کا لوسحطر اتمہا را دل ہے۔

اگر صوفی لفظ صفا سے مشتق ہے تو لوگ صوفی کی بجائے صفوائی کہلاتے۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ صوفیوں کی خاصیتیں ان لوگوں سے ملتی ہیں جو اصحاب متغہ کہلاتے تھے۔ یہ وہ لوگ تھے جو اپنا گھر بار چھوڑ کر دنیاوی خواہشات سے منہ موڑ کر ایک چبوتے پر بیٹھ کر تلاوت کلام پاک کرتے تھے۔ وہ دنیا سے صرف ستر کے لئے کچھ لیتے تھے یا جو ننہ رکھ سکے۔ ان کے خیال میں صوفی نہ کسی کا رشتہ دار ہوتا ہے نہ کوئی صوفی کا رشتہ دار۔

کچھ لوگوں نے صوفی انہیں کہا ہے جو اون کے بیاہ کپڑے پہنتے تھے یہ لوگ اون کا گاڑھا لباس زیب تن کرسکتے تھے جو آرام کا باعث نہ ہو صرف ستر کے کام آئے۔

عربی میں تصوف سے مراد وہ شخص ہے جو اون کا لباس پہنے اون کا تعلق جانوروں کی کھال سے ہے یعنی ایسا آدمی جو جانوروں کی طرح گھومتا پھرے کسی ایک جگہ ٹک کر نہ بیٹھے اگر یہ معنی ہوتے تو صوفی ازم میں

دل کی پاکیزگی اور بالیدگی جیسی خاصیتیں نہ ہوتیں۔ حیرانی عادات صرف جانور سے منسوب ہیں۔

ابن خلدون کا بھی یہی خیال ہے کہ صوفی لفظ صوف سے نکلا ہے لیکن صوفی ازم صرف بُرواد کپڑے پہننے کا نام نہیں بلکہ دل کی صفائی کا نام ہے۔ ادریس شاہ اپنی کتاب *THE SPIRIT OF SUFISM* میں کہتے ہیں کہ لفظ صوفی ۱۶۲۱ء میں جرمنی میں سب سے پہلے استعمال ہوا۔ امام قشادری کہتے ہیں کہ لفظ صوفی دوسری صدی ہجری میں استعمال ہونا شروع ہوا۔ رسول اکرم صلعم کے ساتھی صحابی کہلائے اور صحابیوں کے ساتھی تابعی اور تابعی کے ساتھی تابعین اور تابعین کے تبع تابعین اس کے بعد جب دنیوی خواہش پرستی آتی چلی گئی تو لوگوں نے اپنے آپ کو دنیوی رنگ میں رنگ لیا۔ مگر کچھ لوگ پرہیز کرتے رہے اپنے دلی میں خدا کی یاد بساتے رہے یہی صوفی کہلائے۔ صوفی کے لغوی معنی کچھ بھی ہوں، ایک بات واضح ہے کہ صوفی وہ لوگ تھے جو طریقت و وحدت اور احادیث کو جہاں تک ممکن ہوا اپنانے کی کوشش کرتے رہے۔

میں ایک چھپا ہوا حشر اذ تھا مجھے خواہش تھی کہ پہچانا جاؤں اسی لئے میں نے دنیا بنائی۔ صوفی ازم میں استغراق لازمی ہے ادا استغراق قرآنی آیات میں ہونا چاہیے خلق کو حق میں فنا کرنے کے عمل کا ہونا بھی درست ہے۔

ایک قرآنی سورت میں بھی فرمایا ہے کہ یہ حقیقت کہ ہم خدا کے لئے ہیں اور اسی کی طرف لوٹ کر جا رہے ہیں۔ صوفی اس سارے عمل کو سکون یا سفر کہتے ہیں یہ سفر بالٹی ہے۔ ایک دفعہ جنگ سے واپسی پر حضور اکرم صلعم نے فرمایا کہ ہم ایک چھوٹے جہاد سے بڑے جہاد کی طرف جا رہے ہیں یہ جہاد سے نفسانی خواہشات سے جنگ مراد تھی۔ برصغیر میں صوفیائے کرام نے اسلام پھیلانے کے لئے جو کام انجام دیے وہ ایک الگ باب ہے میرے اس مضمون کا مقصد یہ ہے کہ صوفی ازم کے بارے میں جو غلط فہمیاں پیدا کی گئی ہیں ان کا ازالہ کیا جائے اور تعلیم یافتہ اذہن میں صوفی ازم کا صحیح تصور پیدا کیا جائے اور بتایا جائے کہ صوفی ازم کا اسلام میں کیا مقام ہے اور صوفی ازم کیلئے اور اس میں دنیا داری کی کہاں تک گنجائش ہے۔

برصغیر میں صوفیاء نے اسلام کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا ہے، صوفیاء نے اپنے اپنے دد میں لوگوں کو نہ صرف مذہب کی بنیادی روح سے آشنا کیا بلکہ ان کی اخلاقی اور روحانی تربیت بھی کی۔ بہت سے صوفیوں کو خوشام آس لے لے انہوں نے شاعری کو اپنے خیالات کا ذریعہ بنایا، چنانچہ شاہ حسین، عبد الطیف بھٹائی، رحمان بابا، خواجہ غلام فرید، طوق علی مست، بیٹے شاہ اور سچل سرمست نے اپنے اپنے عہد میں اپنی اپنی علاقائی

زبانوں میں شاعری کے ذریعے اپنے پیغام کی تبلیغ کی۔ صوفیاء درجست پسند ملاؤں کے مقابل میں وسعت نظر اور روشن خیالی کی علامت تھے۔ صوفیاء کے اداسے بنیادی طور پر جمہوری ادارے تھے کہ ان کے دروازے ہر ایک کے لئے کھلے رہتے تھے۔ ۱۶ صدی کے کچھ ملکیت اور دبار کے لڑے نہیں چھوڑتے تھے بلکہ ان کے اپنے مفادات بھی تھے۔ اس لحاظ سے عوام کی بہبود میں صوفیاء کا کردار بہت مثبت اور تعمیری تھا بلکہ کچھ لوگوں کی رائے میں تو صوفیاء کا ادارہ ملکیت کی ضد تھا کہ ملکیت ایک مخصوص طبقہ کی نمائندہ تھی اور صوفیاء عوام کے نمائندے تھے۔ یہ سارے صوفیاء علاقائی زبانوں کے علاوہ عربی اور فارسی میں بھی مکمل دسترس رکھتے تھے، لیکن انہوں نے علاقائی زبانوں کو اظہار کا ذریعہ بنایا، اس کی بنیادی وجہ بھی عوام کے ساتھ ان کی وابستگی تھی۔ انہوں نے اس زبان اور لہجہ میں بات کی جسے لوگ آسانی سے سمجھ سکتے تھے۔

اردو شاعری میں تصوف کی روایت اگرچہ تیز در د سے غالب اور پھر اقبال تک پہنچتی ہے لیکن اس میں سے سوائے بیرونی روئے کوئی علی صوفی نہ تھا، جب کہ علاقائی زبانوں میں اظہار کرنے والے صوفی حضرات علی صوفی تھے، اردو شاعری میں تصوف زیادہ تر ایک موضوع کے طور پر متعارف ہوا ہے، جب کہ زبانوں میں تصوف ایک عمل کا نام بھی ہے اور ایک ایسا پیغام بھی جس نے اپنے اپنے عہد میں ملکیت اور جبر کے خلاف جہاد کیا، چنانچہ شاہ حسین نے اکبر کے مقابلہ میں دقا بھٹی کی حمایت کی اور اسے ایک ہی کے طور پر پیش کیا، اسی طرح عبداللطیف بھٹائی، رحمان بابا، خواجہ غلام فرید، طوق علی مست، بیٹے شاہا، پہلے مرست نے شاعری کو اصلاح معاشرہ کے لئے ایک مؤثر ہتھیار کے طور پر استعمال کیا، یوں ہمارے صوفی شاعر ملنے معاشرہ کی اصلاح کی ترغیب میں ایک اہم کردار ادا کیا ہے، اس حوالہ سے تصوف کی روایت ہمارے معاشرہ کے ایک مثبت روایت بنتی ہے جس نے عام شخص کے جذبات و جذبہ کی بھرپور ترجمانی کی ہے۔

عبدالاقبال

جیل ملک

کہا جاتا ہے کہ اردو تنقید اب تک حال کے سہارے چل رہی ہے۔ اسی طرح اقبال کے بارے میں بھی بخوف و خضوع یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ عبدالاقبال ہے اور اردو شاعری آج تک انہی خطوط پر چل رہی ہے جو اقبال نے ستین کئے تھے۔ دراصل کوئی عظیم شاعر انہی معنوں میں عبدآخریں شاعر بھی ہوتا ہے کہ وہ ایک نئے عہد کا خواب بھی دیکھتا ہے، اس کی تخلیق بھی کرتا ہے اور وقت کے رنگ و ریشے میں اس کا جوہر لیں چھوڑ جاتا ہے کہ آنے والے نسلیں ہمیشہ اس سے کسب فیض کرتی رہتی ہیں۔ اس طرح ایک بڑا شاعر اپنے عصر سے بلذریعہ سچ پر ابھر کر ماضی کے سمت مندر ہٹے کو حال کے قالب میں سمیٹ کر کچھ اس طرح مستقبل کی نشاندہی کرتا ہے کہ اس کا فکر و فن رواجِ مسر میں ڈھل کر زبان و مکان پر محیط ہوتا چلا جاتا ہے۔ اردو شعر و ادب میں اقبال کا سب سے بڑا کارنامہ یہی ہے کہ انہوں نے اردو شاعری کو ایک نظریہ دیا۔ اگرچہ اس سے پہلے غالب اپنی شاعری میں بہت سے فلسفیانہ سوال اٹھا چکے تھے اور بعد میں غالب ہی کے شاگرد حالی نے عارضی دلب اور سنبل و کاکل سے جسے سبلئے بازار میں سب سے الگ اپنی شاعری کی دکان کھولنے کا اعلان کیا تھا مگر یہ کمال اقبال ہی کے حصہ میں آیا کہ انہوں نے غالب کی تشکیک زدہ تنگنا کو عبور کر کے اردو شاعری کو ایک منضبط نقطہ نظر عطا کیا اور حالی کی جس دکان سخن کی طرف گاہک جلتے ہوئے کھڑے تھے اور ان کی شاعری کو بھیگی کھچڑی کہہ کر گزر جلتے تھے اب اسی دکان سخن کو اپنے فکر و فن سے یوں آراستہ کیا کہ اس کے شایروں کا تانا بانہ نہ گیسو دوسری طرف اقبال نے فلسفہ، علم اور شعر و علم کو یوں کھٹکا لاکر الجھلی کے نقطہ نظر سے استفادہ کرتے ہوئے جہاں حافظہ کے فلسفہ، فنی و سرشاری کو دور کر دیا وہاں پیر روی کی حکمت عشق سے سرشار ہو کر انہیں اپنا مژدہ دینا مل گیا۔ علم و مشرق کی خواہش کے ساتھ ساتھ اقبال نے نظریاتِ مغرب کی بھی خوب خوب سیاحت کی۔ گوٹے غلطے دانستے اور برگانہ سبھی کے نقطہ ہائے نظر کی چھان پھٹک لی مگر اقبال کو عقل و خرد کی اس جلد گیری میں سورا

رومی کہیں بھی نظر نہ کیا۔ اگر مغرب کے فلسفہ ہائے حرکت و حرارت کی حدیں اپنی حدودِ مادیت پرستی کی بنا پر بالآخر انانیت، سمر اجیت اور فاشیزم سے مل جاتی تھیں تو مشرق کا فلسفہ تصوف و معانیت کا داخلی سفر اختیار کر کے راہِ بائیت سے جا ملا تھا۔ اقبال نے مشرق و مغرب کے ان دونوں رجعت پسند رویوں پر کاری ضرب لگائی۔ انہوں نے جہاں معنی تصوف کی اس راہ سے کنارہ کشی اختیار کر لی وہاں اندھی مادیت پرستی سے انحراف کر کے مشرق و مغرب کو ایک ایسا نظریۂ حیات دیا جو جذباتی و طینت پرستی کی حدود کو عبور کرتا ہوا بین الاقوامی سرحدوں تک پھیلتا چلا گیا۔ یوں اقبال مشرق و مغرب کے ترقی پسندانہ رجحانات سے استفادہ کرتے ہوئے اور رجعت پسندانہ رویوں کو مسترد کرتے ہوئے ایک ایسے عہدِ آفریں شاعر کی حیثیت سے اُبھر آئے جنہوں نے اردو و فارسی شعر و ادب کے واسطے سے ساری دنیا کے سامنے ایک ایسا ستیج پائیدار حرکت و حرارت سے مزین نقطہ نظر پیش کیا جو مشرق و مغرب کی تشریفوں میں معرور و معرور گرم بن کر رواں دواں سب سے گا۔ اقبال کو اگرچہ بیسویں صدی کا شاعر کہا جاتا ہے مگر یوں دیکھیں تو عہدِ اقبال صدیوں تک پھیلتا ہوا زمان و مکاں پر محیط ہو جاتا ہے۔

مشرق و مغرب کی کیا حسرت اور غلامی کے دوران اقبال نے کہا تھا ہے

مشرق خراب، مغرب ازیں بیشتر خراب

عالم تمام مردہ و بے ذوق، آرزو سست

اقبال نے اپنے فلسفہ خودی کے ذریعے دینکے سلسلے جو نظریہ پیش کیا اس کی بنیاد بھی ذوق و شوق ہے۔ آرزو و جستجو کا یہی لامتناہی سفر ہے۔ اس سفر میں جو اپنے کل کی طرف بڑھتا ہے۔ ذرۂ خاک میں یوں تب و تاب آگے پیدا ہوتا ہے کہ یہ ٹوٹا ہوا تارِ امیرِ کامل بن جاتا ہے مگر سوال پیدا ہوتا ہے کہ ذرۂ خاک یہ ٹوٹا ہوا تار کون ہے؟ یہ ذرۂ خاک، یہ ٹوٹا ہوا تارِ آدمی آدمی خاک ہے جس کے آگے فرشتے بھی سر بسجود ہیں۔ یہ خاک کا پتلا، یہ انسان، بظاہر مشتِ خاک ہے مگر اس کے اندر بے شمار قیامتیں چھپی ہوئی ہیں۔ اس کا سینہ اسکانات کا لازوال خزانہ ہے۔ اپنے اندر اور باہر انہی خزانوں کی تلاش میں، انسان روزِ آفرینش سے رداں دواں ہے۔ اس تحقیق و جستجو میں اس کی خودی جب اپنے مقابل، اپنے غیر سے ٹکراتی ہے تو اس تصادم اور آویزش سے پیدا اور خود آگاہ ہوتی چلی جاتی ہے۔ یوں خودی اور غیر خودی کی صفت آرائی میں ابلیس کے مقابلے میں آدم، باطل کے مقابلے میں حق اور آسمان کے مقابلے میں زمین، اپنی فتح و نصرت

کے پرچم اڑاتی چلی جاتی ہے مگر خودی کی فترحات اسی صورت میں روح کائنات اور آبروئے شش جہات بن سکتی ہیں جب جلال و جلال، بندہ و خدا، فراق و وصل، عقل و عشق، زمین و آسمان، من و تو اور خودی بے خودیوں ایک ہی نقطہ اتصال پر آئیں کہ زبان و سکاں کی دوریاں اور فاصلے بھی ختم ہو جائیں اور چاروں طرف پھیلی ہوئی کائنات کے تناظر میں انسان کا اپنی پہچان اور تشخص بھی برقرار رہے۔

اپنی جولان گاہ زیرِ آسمان سمجھا تھا میں
آب و گل کے کھیل کو اپنا چہاں سمجھا تھا میں
بے حجابی سے تیری ڈھنڈھنگاہوں کا طلسم
اک ردائے نیلگوں کو آسمان سمجھا تھا میں
کارواں تھک کر فضل کے تیج و خم میں رہ گیا
مہر و ماہ و مشرقی کو ہم غناں سمجھا تھا میں
عشق کی اک جست بننے طے کر دیا قصہ تمام
اسی زمین و آسمان کو سبکراں سمجھا تھا میں

اقبال کے ہاں ہر ایک میں نقطہ اتصال پر خودی بے خودی کی تشکیل کا یہ مطلب نہیں کہ بندہ، خدا کی ہستی مطلق میں جمال، جلال کی آتش سیال میں عشق، عقل کے نور میں زمین، آسمان کی بیکراں و دستوں میں ضم ہو کر رہ جائے۔ اقبال کے نظریہ سیمت کی خصوصی علاقہ یہ ہے کہ بندہ خدا کی، جمال، جلال کی، عشق، عقل کی اور زمین، آسمان کی تمام دستوں اور بیکرائیوں، گہرائیوں اور گیرائیوں سے مستصفا ہو کر اس طور اپنی تخلیقی قوتوں کا اظہار کرتا ہے کہ ارتقائی مدارج طے کرتے کرتے یہ تمام ادبی صفات یوں کسی پیکرِ خاکی میں ضم ہوئی چلی جاتی ہیں کہ اس ارتقائی عمل کے نقطہ عروج پر کسی مردِ خدا، کسی مردِ یوں کا ظہور ممکن ہو جاتا ہے یہ بندہ درویشِ مادے کو روح سے ہلکا کر کے، فطرت کو خود کے دوبرو کر کے، تسخیر مقام رنگ و بو بھی کرتا ہے اور اسی رنگ و بو کو عشق و آگہ کے آئینے میں حلول لے کے کسی معجزہ فن کی صورت میں ملازمال بھی کر دیتا ہے۔

اول و آخر فنا باطن و ظاہر فنا نقشِ بہمن ہو کہ تو منزلِ آخر فنا

ہے مگر اس نقش کو رنگِ ثبات و دوام جس کو کیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام

اس میں شک نہیں کہ اقبال نے مشرق و مغرب کے علوم و فنون سے استفادہ کر کے اپنا آفتاب فکر و فنی

روشن کیلئے لیکن اقبال کے فکر و فن کا آفتاب اس لئے ہمیشہ کے لئے مگھن سے محفوظ ہو گیا کہ انہوں نے اپنے نظریہ حیات کی سرسبز سبزیوں کو کھن و مکھن اور عالم انسانیت کے دو عظیم ترین سرچشموں سے سیراب کیا ہے۔ ایک سرچشمہ قرآن الحکیم ہے جو علامہ اقبال کی شاعری اور افکار و نظریات کا اعلیٰ ترین منشور ہے اور دوسرا سرچشمہ رسول اکرمؐ کی ذات والا صفات ہے جو اقبال کے نظریہ خودی، اقبال کے مرد ہومن کی شخصیت اور کردار پر پوری طرح محیط ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ماتھ

غائب و کار آفریں کا رکشا، کار ساز

یوں دیکھیں تو اقبال کا فلسفہ خودی بھی ان کے فلسفہ بے خودی سے ہٹکار ہو کر اپنے آخری بحرِ یثیٰ میں، محسوس عشق بن جاتا ہے جو عقل و بولہب کے مقابلے میں تمام مصطفیٰ ہے۔ اقبال اپنی نوائیں آج بھی اور کل بھی اسی مرد ہومن کی تخلیق کرنا چاہتے ہیں جس کے جذبہٴ ایثار، فقر و درویشی میں صرق خلیل بھی ہو اور صبرِ حسین بھی کہ حق و باطل کی صف بندی میں، بدر و جنین کی معرکہ آزمائی میں عشق ہی ان کا سب سے بڑا اختیار تھا۔ اقبال کا فلسفہ خودی، اقبال کے نظریہ عشق سے ہم آہنگ ہو کر انسانی سائیکس میں موجود ماہیتِ نبات کے وجدان کا بھی سراغ لگاتا ہے۔ انسان کی انفرادی خودی کو ملت کی اجتماعی خودی سے بھی ہٹکار کرنا ہے بکثرت حیات کا رشتہ وحدتِ حیات سے بھی قائم کرنا ہے اور مسلسل عالم فراق میں رہ کر اس کو قوت سے عمیر و منفرد کرتا ہوا جہد کو قدرت فکر و عمل سے حقیق کرنا ہوا، انسان کو زیادہ سے زیادہ باصلاحیت با اختیار بنا کر اسے جبر و تعذیر کے زندانوں سے نکال کر آزادی کی انقلاب آفریں راہوں پر بھی ڈال دیتا ہے۔

اقبال کا نظریہ نبات اور فلسفہ شاعری اتنا مکمل اور مبسوط ہے کہ آج مشرق و مغرب میں ہر جگہ اس آفتاب چھانٹا کی منور چھوت رہا ہے۔ وہ مشرق و مغرب کی آویزش ہو، سلامتی قوتوں اور محکومہٴ ظلم و محکوموں کی جنگ، آزادی ہو یا سرمایہ و محنت کی طبقاتی جنگ ہو۔ اس جہد و جدوجہد میں ہر جگہ علامہ اقبال کی نظریاتی تعلیم ہر اہل دستے کی طرح رہنمائی کر رہی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اقبال کے نظریات و افکار کی بنیاد اسلام ہی کے نظریہ زندگی پر ہے مگر اسلام ایک عالمگیر مذہب ہے جو رنگ و سننِ نبیہ و آقا اور عرب و عجم کی حد بندیوں کو توڑ کر عالم اسلام کو تمام عالم انسانیت سے اتوت، محبت اور

سادات کے بنیادوں پر ہم رشتہ دہرا دینا چاہتا تھا ہے۔ اقبال نے کہا تھا کہ

وہ قوم نہیں لائق ہنگامہ بندرا

جی قوم کے تقدیر میں امر و نہی ہے

آج ایشیاء، افریقہ اور مشرق وسطے کے جدوجہد آزادی میں اقبال کے اس شعر کا مفہم روشن ہے۔ صحر بن کر
وہ ملک سلجھ ہے۔ آج دو دنیاؤں کے درمیان تیسری دنیا کی نمود اس حقیقت کی منظر ہے کہ اقبال کا خواب
بالآخر زندہ تعبیر ہو کر ہی رہے گا اور تیسری دنیا کے خوابوں کو یہ تعبیر اقبال ہی کے دہن خوب ملکاب
ایک زندہ حقیقت پاکستان میں رہنمائی اور پیشوائی سے ملے گی خواہ وہ فلسطینیوں کا اپنا فلسطین ہو یا
کشمیریوں کا اپنا کشمیر، اہل نظر نت نئی تازہ باتیں آبلو کرتے ہی رہیں گے یہاں تک کہ ندرت فکر و عمل
کے اس نسل کا صحر بن کر پہلی اور دوسری دنیا کے حوام بھی تیسری دنیا کے حوام سے آٹیں گے یوں ہر
عہد عہد اقبال ہو گا اور ہر عہد سے اقبال کی خوشبو آتی رہے گی۔

آٹیں گے سینہ چاکاں بچن سے سینہ چاک

یعنی گل کی ہم نفس باد صبا ہو جائے گی۔ اس لئے تو اقبال نے یوں بھی کہا تھا کہ

مشرق سے ہویرا، نہ مغرب سے حذر کر

فطرت کا تقاضا ہے کہ ہر شب کو سحر کر

اقبال، فکرِ نو کی ضیاء

محمد علی صدیقی

ہمس ایک ایسے معاشرے سے تعلق رکھتے ہیں جہاں زندگی کے حقائق کی تفہیم میں جب تک مجاہدانہ بلکہ مجادلانہ جوش و خروش کا مظاہرہ نہ کیا جائے الفاظ اور معانی ایک دوسرے سے پیوست ہوتے دکھائی نہیں دیتے۔ پہلے دنوں اقبال کی تری پسندی اور ان کی رجعت پرستی کی بحثوں میں یہ رجحان بہت واضح نظر آتا رہا ہے۔ ہمارے کچھ دانشور نے ترقی پسندی کے مفہوم کو اس قدر محدود اور جامد بنا کر رکھ دیا ہے کہ اقبال کے سلسلے میں گفتگو کر لینے سے پہلے یہ جاننا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ وہ انیسویں صدی کے آخری ربع میں پیدا ہوئے۔ اس صدی کے ادنیٰ سالوں میں اپنی تعلیم سے تاریخ ہمنے ۱۹۵۰ء میں یورپ گئے اور ۱۹۰۸ء میں فارس میں مابعد الطبیعیات کے ارتقاء پر جرمنی سے ڈاکٹریٹ لے کر واپس ہوئے۔ اس عرصہ میں انہوں نے دونوں دنیاؤں کو دیکھا اور ترقی و تنزل کے سماجی و معاشی عوامل پر غور کیا۔

ان چار سطروں میں مندرج معلومات کو سامنے رکھ کر جب ہندوستان اور یورپ کی سیاسی و معاشی صورت حال کو سامنے رکھتے ہیں تو ہمیں اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کو ایک عجیب دور ملا تھا۔ وکٹوریائی عہد کے خاتمہ کے بعد انگلستان کی اور یورپی حکمرانوں کی غولامگوئیوں تبیلیوں کا اقبال اپنے خطوط اور مضامین میں بیان کرتے ہوئے ملتے ہیں۔ علم الاقتصاد (۱۹۰۱ء) کی پہلی تصنیف ہے۔ معاشیات کے موضوع سے اقبال کا تعلق اسی تصنیف سے قائم ہو جاتا ہے۔ پھر محزون میں ان کی تحریریں خاص طور پر اکتوبر ۱۹۰۲ء میں طبع شدہ معنون بعنوان ”قومی زندگی“ اس حقیقت پر دال ہے کہ اقبال کے

یہاں قوم کا وہی مفہوم ہے جو سرسید اور ان کے رفقاء اپنے دو آب گنگ و حین اور پنجاب کے دوڑوں میں بیان کر رہے تھے۔

۱۹۰۸ء میں یورپ سے واپسی اور قوم پرست اقبال کی رائے اور ڈینیوب کے کٹاؤں کے کہیں گشتہ کی یورپی قوم پرستی کے بارے میں ان کے انتہائی سخت موقف کا ثبوت ہے۔ قوم پرستی کی مخالفت اور بین الاقوامیت پر بڑھتے ہوئے امرار کے پیچھے یہ ضروری نہیں کہ اقبال لامحالہ مارکسی نظریہ تاریخ کی ایک ضروری شق پر شعوری طور پر صادر کر رہے ہوں۔ لیکن اس میں شک و شبہ کی زیادہ گنجائش نہیں کہ ۱۹۰۴ء میں مغرب میں مطلوبہ معنوں ”قومی زندگی“ میں اقبال نے قومی معیشت کے سوال کو جس طرح چھیڑا ہے وہ مسلمانان ہند کے لئے کافی چونکا دینے والا تھا۔ ”یورپ کے تاثرات“ جو عبد اللہ الدین خان شکیب کی مرتب کردہ کتاب ہے۔ اور جس میں انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں درسگاہوں سے فارغ شدہ بچپس مسلمان اور ہندو اساتذہ فلاسفہ ہمالجین اور اعلیٰ عہدیداروں کے تاثرات درج ہیں۔ حال ہی میں میری نظر سے گزری۔ حیرانگی کی کوئی حد نہ رہی جب بچپس مشاہیر وقت میں سے کسی ایک نے بھی یورپ میں سائنس کے بعد سے بڑھتی ہوئی اشتراکی قوتوں، انیسویں صدی کی مادیت اور اخلاقی غلطکاری کی طرف اشارہ کیا۔ سب حضرات یورپ کی ترقی پر ششہ نظر آتے ہیں اور اپنے موطنوں کی تنزلی پر کڑھتے ہوئے ملتے ہیں۔ ان بزرگوں کو یورپ اور ہندوستان میں صرف ایک ہی فرق نظر آتا رہا۔ ایک ترقی پذیر یا ترقی یافتہ اور دوسرا ترقی کی دوڑ میں ننگڑا کر چلتا ہوا کمزور لیکن ویوہیکل منطقہ ارضی، لیکن زیادہ سے زیادہ تجرباتی مطالعہ یہ ملتا ہے کہ فرنگی محنتی ہوتے ہیں اور ہم کاہل۔ اگر محنت کرنے لگیں تو بیڑا پار ہو جائے کم از کم اس کتاب میں اس کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے۔ اور ایک طرح یہ کتاب اقبال کے پیش روؤں اور ہم عمروں کے خیالات کا ایک ایسا مرقع ہے۔ جو اقبال کی اہمیت متعین کرنے میں مدد دیتا ہے۔

یورپ سے ہندوستان واپسی کے بعد اقبال کا کافی بدل چکے تھے۔ ۱۹۰۵ء سے

پہلے وہ قوم پرست تھے۔ ۱۹۰۸ء کے بعد ان کی قوم پرستی علم و مشاہدہ کی روشنی کے سامنے ماند سی پڑتی دکھائی دینے لگی۔ ۱۹۰۹ء میں علی گڑھ یونیورسٹی کے طلباء کے سامنے ”ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر“ کے عنوان کے تحت ان کا مشہور و معروف خطبہ جس کے مترجم مولانا فخر علی خان نے ۱۹۱۱ء میں اسے برکت علی ہلال لاہور کے جلسہ عام میں پڑھا کر سنایا تھا ایک ایسے عالم کا خطبہ ہے جو حقائق کو حقائق جان کر اپنے خیالات میں ترمیمات قبول کرتا ہے۔ اقبال اپنی میراث، علم اور مشاہدہ کی باگوں کو کسی نامانوس نتیجہ کی طرف مڑتے ہوئے دیکھ کر گھبراتے نہیں وہ اپنے خیالات میں اس حد تک ترمیم اور تبدیلی کے ہمیشہ خوگر نظر آتے ہیں۔ جب تک ان کی تہذیب کا رنگ غالب رہ سکے وہ اپنے ہم عصر امریکی پیرس PEARCE کی PRAGMATIC نحو کے اس حد تک مفرد قائل تھے کہ تبدیلی کی ناگزیریت کو برداشت کر سکیں۔

اقبال اپنے سماج میں تبدیلی، حرکت اور ترقی کے قائل تھے۔ یہ ایک ایسا جذبہ تھا جو انسان دوستی پر محمول تھا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم انہیں مارکس اور انجیلز کی فکر سے سو فیصد متفق سمجھیں یہ مطالبہ نہ تو اقبال کو ترقی پسند سمجھنے والے کر سکتے ہیں اور نہ ہی اقبال کے غیر ترقی پسند مورخ جو ترقی پسندوں کے کیمپ میں اقبال کی مداح مراثی سے بے جھجھلا اٹھتے ہیں۔

اقبال اپنے اشعار، خطبات، تقاریر، ڈائری کے صفحات، علم الاقتصا پر اپنی کتاب اور فلسفہ اور مذہب پر اپنی تعانیف کے ساتھ آج بھی زندہ ہیں۔ اقبالیات اب ایک باقاعدہ شعبہ بن چکا ہے۔ اقبال کے کلام اور فکری تخلیقات کے علاوہ ان کی بابت خارجی شواہد بھی اس رفتار سے ہم تک پہنچے ہیں اور پہنچ رہے ہیں لیکن اب خارجی شواہد میں ادبی کا ”میں“ دن بدن ہیبت منضم خیز ہوتا جاتا جا رہا ہے۔ وہ فکر جس کی قمازت پورے برصغیر میں محسوس ہوتی تھی جس کے لئے ہر مذہب و طبقہ خیال کے اعلیٰ ترین نمائندہ لئے تو مصیبتی کلمات ادا کئے تھے جس کی زندگی میں اس کے کلام پر سر دھننے والوں کے حلقے بن چکے تھے جس کی ساگر قوم دن کے طور پر مٹانے کا رواج

پڑ چکا تھا۔ جو گول میز کانفرنس میں لندن جلتے توایشیا سوسائٹی کے مستشرقین اسے سر آٹخوں پر بٹھانے کے لئے ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی دوڑ میں گرفتار ہوئے جو مصر جلتے تو جامعہ الازہر کے چوٹی کے علماء کے جلوس میں۔ جو فلسطین پہنچے تو اپنے ہم عمر زعماء کے لئے باعث افتخار بنے۔ آج عجیب مختصر میں گرفتار ہے۔ غالباً اقبال بہت سے اتہام اور زبان درازیوں کی تردید چاہتے ہوں گے۔ لیکن جیسا کہ میں نے پہلے ذکر کیا کہ اقبالیات اب ایک باقاعدہ شعیرہ بلکہ فن بن گیا ہے۔ اور اقبال اقبالیات کے اسیر ہو کر رہ گئے ہیں۔ لیکن اب بھی اقبال مرحوم اپنے قدیمین کے لئے ان کے براہ راست سوالات کے جوابات دینے کے لئے موجود ہیں۔

مطالعہ اقبال میں غالباً سب سے بڑی معاونت اس حقیقت سے ملتی ہے کہ ان کے یہاں قوم اور وطن کے کیا معنی ہیں۔ قوم ۱۹۰۷ء کے بعد کی مسلم قومیت ہے اور وطن کل ہندوستان لیکن خصوصیت سے شمالی اور شمال مغربی ہندوستان ازبکگل تانڈی کوتل اور ازبکگل کوتل تاوادی مہران، اقبال سیاسی طور پر پورے برطانوی ہندستان کے لیڈر تھے۔ لیکن ان کے تہذیبی مزاج کے جغرافیہ میں شمالی ہندوستان پر مادرا لہری اور شرق وسط کے تاریخی اثرات سے مرتب ہونے والے دماغ کی مکرانی تھی۔ وہ سرسید کی علی گڑھ تحریک کے بہت پر جوش حامی تھے۔ اور پنجاب یونیورسٹی سے فلسفہ میں ایم اے کی ڈگری حاصل کر کے وہ ان چند مسلمانوں میں سے ایک تھے جنہوں نے انگریز حکمرانوں کے چہروں، لباس اور چٹکلوں کی بجائے انگریزی فکر کے منبع تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش کی تھی۔ اپنی قوم کے مزاج داں تودہ "نالمہ یتیم" (۱۸۹۹ء) کے زمانہ سے تھے۔ اس قوم کی ازسرنو تعمیر و ترقی میں "عزن" کے رول کو سراہ کر انہوں نے جدید طرز احساس و فکر کے لئے سچی فراخ دلی کا مظاہرہ کیا تھا۔ عزن کا اجرا ۱۹۰۱ء میں ہوا تھا جو ملکہ وکٹوریہ کا سال وفات ہے اور اردو ادب کی جدید تاریخ کا سال اول بھی سال اول اس طرح کہ عزن صرف تین موضوعات پر قلم اٹھانے کی رعینہ دینے کے لئے نہیں آیا تھا۔ وہ اردو زبان میں بنیادی تبدیلیاں لانے کے لئے پیدا ہوا تھا۔ سر شیخ

عبد القادر خان بہادر شیخ نور الہی، پنڈت برہمہن و تاتریہ کیفی اور مولانا تاجور نجیب آبادی کے قائم کردہ اردو مرکز اور انجمن ارباب علم کے مقاصد میں منجملہ اور مقاصد کے اردو کی عام تحریروں سے عربی فارسی اور سنسکرت وغیرہ کے نامانوس اور خوشگوار الفاظ کے استعمال میں کمی کرنا بھی تھا۔ اس کے علاوہ بے قافیہ نظم کی ترویج کے علاوہ اردو شاعری میں ملکی خیالات، تعلیمات، تشبیہات کو رائج کر کے اسے اصلی معنی میں ملکی شاعری بنانا تھا۔ اقبال سر عبد القادر کے ادبی اجتہاد کے خلاف نہیں تھے لیکن ان کے خیالات کے سیلاب نے تو ان کے لئے خود اردو کو تنگائے بنا کر رکھ دیا تھا "نالہ یتیم" کے ساتھ ہمالیہ، ہندوستان ہمارا، ہندوستانی بچوں کا قومی گیت اور نیا سوالہ کا مطالعہ کریں تو ایک عجیب قسم کی فضا ملتی ہے۔

۱۹۱۵ء میں اسرار خودی کی طباعت کے بعد اقبال کے یہاں برہمن پسر اور برہمن زادہ کی تکرار تو بار بار ملتی ہے اب اقبال نغمہ بندی ہے میرا لئے تو جاذب ہے میری جیسی سطروں میں اپنے ہندی نغمہ پر زیادہ نازاں نہیں ہے۔ مجازی بے پر امرار بڑھتا جا رہا ہے۔ رموز بخودی ۱۹۱۸ء میں طبع ہوئی۔ اسرار خودی میں جاری و ساری احساس نفس کی موجیں رموز بخودی میں ملت کو فرد پر ترجیح دیتی ہوئی ملتی ہیں۔ اصل میں ۱۹۲۴ء میں بانگ درا کی پہلی بار اشاعت سے ۱۹۰۸ء تک کی نظموں کو رموز بخودی کے بعد کا دور مل گیا جو اردو قارئین کے لئے اقبال کے ذہنی گراف کو ایک ایسے نقطہ پر مرکوز دکھاتے ہیں جس کی رومانیت اور سیما بیگ مقابل علامہ اقبال بہت آگے نکل چکے تھے بانگ درا کی شاعری ۱۹۲۴ء کے فارسی گوا اقبال کی فلسفیانہ شاعری کی تہنیم میں مدد نہیں کرتی۔

رموز بخودی ۱۹۱۸ء میں طبع ہوئی۔ پیام مشرق ۱۹۳۲ء میں زبور عجم ۱۹۲۷ء میں، جاوید نامہ ۱۹۲۳ء میں، بال جبریل ۱۹۳۵ء میں، ضرب کلیم ۱۹۳۶ء اور ارغمان جاز ۱۹۳۸ء میں لیکن اقبال کے مطالعہ کے لئے رسالہ غزن میں مبلوومہ ان کے معنون قومی زندگی سے اس کرب کو سمجھنے میں بہت مدد ملتی ہے۔ جو ان تصانیف کے علاوہ پس چہ

مشرق کی روحانی طاقت کے حق میں ایک ایسا کیس CASE تیار کیا جو مغربی اقوام کے دانش وروں کے لئے قابل ادراک تھا۔

دیارِ مغرب میں رہنے والو خدا کی بستی دکان نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اس زبرِ کم عیار ہو گا
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خود کشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیائے بے گانا پیدا ہو گا

میں ظلمتِ شب میں رے کے نکلوں گا اپنے درمندہ کاروں کو
شرِ فشاں ہو گی آہِ میری، نفسِ میرا شعلہ بار ہو گا
اس قسم کے اشعار میں اقبال نے نطشے اور اسپینگر کی جانب سے مغربی تہذیب پر ہونے والی تنقید کو اپنے مشاہدہ کی روشنی میں دیکھا ہے اور انہیں اس حقیقت کا شدید احساس ہے کہ ان کی قوم ایک نوآبادیاتی نظام کے شکنجے میں جکڑی ہوئی ہے جس کی SHOCKWAVES

حالی کو سندس پرسدس نکھنے پر عبور کرتی رہیں گی۔ اس لئے شاعر اقبال نے فکری اور سیاسی رہنما اقبال کو اپنے ساتھ لیا اور ظلمتِ شب میں درمندہ کاروں کی پہنائی کے لئے شرِ فشاں آہ اور شعلہ بارِ نفس کو مزوری سمجھا اقبال کی فکر اگر غیر پختہ اور نوزں ہو تو بڑی مقصدی شاعری کی ادعایت انہیں صفا چٹ کر باقی لیکن انہوں نے ایک درد مند دل ایک شب بیدار ذہن اور ایک ولولہ انگیز پیغام کے ذریعہ اپنی مقصدی شاعری سے کچھ ایسے نتائج حاصل کرنا شروع کر دیے کہ بعد میں ترقی پسند تحریک کی اہمیت کو اقبال کی مسلح ڈگر پر چلنے میں زیادہ وقت پیش نہیں آئی۔

دعائیں دیں میرے بعد آنے والے میری وحشت کو
بہت کانٹے نکل آئے میرے ہمراہ منزل کے

مندرجہ بالا شعر ثاقب مکتوی کا ہے اور غالباً اقبال اور ترقی پسندی کے رشتہ

کو اگر کسی شعری کے ذریعہ سمجھنے کی شرط عائد کر دی جائے تو اس امتحان پر پورا اترتا ہے۔

لیکن اقبال کی ترقی پسندی کی جڑیں مغربی معیشت پر تعمیر شدہ سیاسی ڈھانچہ سے بے زاری اور مغربی سامراج کے خلاف نفرت ہی میں تلاش نہیں کرنی چاہئیں۔ یہ تو ایسے جذبات تھے جو محکم ملک کے سماجی و معاشی طور پر رجعت پرست لوگوں میں بھی ملتے ہیں۔ اقبال کی ترقی پسندی مغل ہندوستان جیسے صنعتی ملک کی طرف رجعت پر غیظ و غضب کا اظہار ہے۔ جو ان کے معنوں قومی زندگی سے ہو رہا ہے۔ ان کی ترقی پسندی جاپانی معیشت کے طرز پر ہندوستانی معیشت کی تشکیل نو کی خواہش سے بھی متاثر ہوئی ہے جاپان مغربی سائنس اور ٹیکنالوجی کو اپنا کر صرف پچیس سال کی مدت میں اس قابل ہو چکا تھا کہ زرمی روس کو شکست دے سکے۔ ایشیا کے ترقی پسندوں کے لئے ۵-۱۹۴۲ء میں روس پر جاپانی کی فتح برعکس ایشیا کی سرخروئی کا سبب بنی تھی ۱۹۰۴ء میں اقبال جاپان ہی کی مثال دے سکتے تھے۔ لیکن کیا جاپان کی مثال سائنس اور ٹیکنالوجی کی تائید کے بغیر ممکن ہو سکتی تھی؟ علی گڑھ میں اپنے خطبہ ملت بیضا پر ایک عرانی نظر ۱۹۰۹ء میں ایک جگہ فرماتے ہیں

”سب سے اہم عقیدہ اس مسلمان کے سامنے جو قومی کام کے لئے اپنے آپ کو وقف کرتا ہے یہ ہے کہ وہ کیوں کر اپنی قوم کی اقتصادی حالت کو سدھارنے اس کا فرض ہے کہ ہندوستان کی تمام اقتصادی حالت پر نظر غائر ڈال کر ان اسباب کا پتہ لگائے جنہوں نے ملک کی یہ حالت کر دی ہے اس کا فرض ہے کہ کسی اور مسئلہ پر غور کو نہ سے پہلے یہ دریافت کرے کہ ملک کی اس حالت میں کس حد تک ان بڑی بڑی اقتصادی قوتوں نے حصہ لیا ہے جو آج کل کی دنیا میں اپنا عمل کر رہی ہیں۔ جو شخص اس گتھی کو سلجھانے کا بیڑا اٹھائے اسے چاہیئے کہ مذہب و ملت کے اختلاف کی طرف سے خالی الذہن ہو جائے اور کسی

ایک جماعت کی طرف داری یا پاسداری کے خیال کو اپنے پاس پھیلنے نہ دے،
اس لئے کہ اقتصادی قوتیں تمام قوموں پر اپنا عمل یکساں کرتی ہیں۔“

اس اقتباس میں تین اہم باتیں ہیں۔ ایک یہ کہ ایک ترقی پذیر ملک کی معیشت پر بڑی بڑی اقتصادی قوتوں کے اثرات کی طرف اشارہ پھر معاشی جنگ میں مذہب و ملت کی تفریق بنادینے پر زور اور تیسرے یہ کہیے کہ اقتصادی قوتیں تمام قوموں پر اپنا عمل یکساں کرتی ہیں۔ یہ نظریات آدم سمٹھ کے نظریات نہیں ہیں۔ میں یہ بھی نہیں کہتا چاہتا کہ یہ سوشلسٹ نظریات کے بنیادی دعوے نہیں ہیں۔

اقبال کی ترقی پسندی کی بہت سی جہتیں ہو سکتی ہیں۔ ترقی پسندن کوئی مذہب نہیں ہے جس کے مخصوص عقاید اور صحیفے ہوں۔ لیکن ایک دور میں معاشی قوتوں اور سماجی رشتوں کے باہمی ارتباط کے اشارے بھی صحیح سمت میں اگلے قدم کے مترادف ہوتے ہیں۔ اقبال نے مذہب کو نئی تبدیلیوں کے لئے تیار کرنے کی سعی نہیں کی بلکہ انہوں نے پہلے عقل پسندی اور پھر وجدان کے ذریعہ کم از کم اپنے مذہب کی ترقی پسندانہ روح کو اس خوبی سے اجاگر کیا کہ درس نظامی کی بلیک بوی کائنات والے بزرگوں نے اقبال کے ساتھ کوپرنیکس اور آئن اسٹائن کو دیکھ کر بہت ناک معنوی چٹھہ عاید اقبال کا دوسرا بڑا کارنامہ عرب اور عجم کی بحث میں مساوات و عدم مساوات اور حقیقت پسندی و ماورائیت کے حوالے سے ایک ایسی فکر کی دین ہے جس سے آقا اور غلام کا فرق مٹ سکے اقبال کے عجمی تصوف پر اعتراضات بڑے واضح تھے ایران و عرب کے درمیان ان کی ہمدردیاں عربوں کے ساتھ تھیں کیونکہ ان کے خیال میں اسلام کی اصل روح کو سمجھنے کے لئے عرب لطیف (ARABIA FELICE) کے تہذیبی مزاج کو سمجھنا ضروری ہے۔ قبل از اسلام کا عرب ایک غریب ملک تھا۔ اس لئے عرب سماج میں طبقاتی امتیازات بہت واضح نہیں تھے۔ جذبہ مساوات نے ان میں خود اراد اور خود داری نے عربوں میں وہ شان و تمکنت پیدا کر دی تھی کہ وہ اجنبی اشخاص سے بھی بے تکلفی اور اخلاق سے پیش آتے تھے۔ انہوں نے مذہب کو مافوق الفطری

حوالوں سے سمجھنے کی کوششیں نہیں کی۔ انہوں نے زرتشتی فلسفہ کی مدد سے مذہب کو خواص اور عوام کے لئے الگ الگ کرنا نہیں چاہا۔ اسرارِ خودی میں کہتے ہیں۔

منکر صالح و رادب می بایست

ر جتے سوئے عجب می بایست

از چمن زار عجم گل چیدہ

نوبہار ہندو ایران دیدہ

اندکے از گومتی صحرا بخور

بادہ دیرینہ از حرم ما بخور

یا ز موز بے خودی میں اس طرح گویا ہوتے ہیں

بامریہ گفت اے جان پدر

از خیالات عجم باید حذر

قلب رازیں حرف حق گرداں قوی

باعرب در ساز تا مسلم شوی

اس کے علاوہ اور بھی بہت سے اشعار میں وہ عجم کو عجیب تصوف کی رہبانیت دنیا بیزاری اور سریت جوئی کی وجہ سے اپنی تنقید کا ہدف بناتے ہیں حالانکہ اقبال خود عجمی تھے اور اپنے آریائی ماضی سے معذرت خواہ نہیں تھے۔ ان کے فارسی کلام میں جگہ جگہ برہمن پسرا اور برہمن زادہ کی تکرار ملتی ہے۔ لیکن اقبال بہتر معاشی حالت کے ساتھ سماجی رشتوں کی باہم و دگر مضبوطی کے اس قدر قائل تھے کہ نازی ازم اور فاشزم کے دور میں سماجی رشتوں کی مضبوطی پر امر ادا کرنے کی پاداش میں کچھ لوگوں نے انہیں فاشی تک کہہ ڈالا۔ نازیوں نے نپٹے کو اپنے مقاصد کے لئے استعمال کیا تھا اور اس کے کچھ ہمارے نقادوں نے بھی اقبال کو نپٹے کی ستائش کرنے کے الزام میں سہلر اور مسولینی کا ہمدرد ٹھہرایا۔ نپٹے کا نازی ازم سے دور کا بھی واسطہ نہیں تھا خود اقبال کی طرف سے بورژوا جمہوریت کی مخالفت دراصل لبرل جمہوریتوں کی طرف سے

فاشرزم کی مخالفت پر ایک قسم کا لطیف طنز ہے۔ اور انہوں نے یہ کہنا چاہا ہے کہ فاشرزم فاشرزم چلانے والے خود اپنی نام نہاد جہوریت کے گویان میں تو بھانجکیں جس کے تحت یورپی استعماریں چوتھائی دنیا کو غلام بنائے ہوئے تھے یہ چور کی وارثی میں تنک والی بھبتی تھی۔ لیکن امنوس کہ ہمارے بہت سے فاضل نقادوں نے اقبال کے ان اشعار کو بھی غلط سمجھا جن میں تمہ در تمہ مغایم نہیں ہیں اور بس خیالات کو نظم کر دیا گیا ہے۔

اقبال کا سب سے بڑا کارنامہ جاگیر داری عہد کے ماضی مال اور مستقبل کے قانون میں منقسم وقت کی جگہ *CONTINUOUS SPACE TIME* کی عمل داری کو دل سے تسلیم کرنا ہے۔ گو آئن اسٹائن کے نظریہ اضافیت سے کسی حد تک خود پسندی میں اضافہ بھی ہوا لیکن مال کا یہ زیادہ سائنسی نظریہ ہے اور اس سے ایک سائنسی قانون میں ترسیم ممکن ہو سکتی تھی۔ ماضی کا حال میں موجود ہونا اور مستقبل کا حال میں موجود ہونے یا ہر سیرا کا اپنا علیحدہ وقت کے فرق کو بیان کرنا اس معنوں کا مقصد نہیں ہے لیکن وقت کے بارے میں نئے نظریہ سے انسان انیسویں صدی کی متبعین حدود پر بھلا لگا لگا کر لانا تھا *INFINITY* کی پہنائیوں میں کھو گیا تھا اور اس طرح انسان اور کائنات کے نئے رشتے سمجھ میں آئے اور ہماری کائنات بڑی پر اسرار اور رومان پرور ہوتی چلی گئی یہ رومانس آج تک باقی ہے اور کم ہوتا نظر نہیں آتا۔ اقبال نے اپنے خطبات مدراس علیگڑھ ۲۹-۱۹۲۸ء میں خلافت کے ادارہ کے بارے میں بڑی انقلابی رائے دی تھی۔ انہوں نے مصطفیٰ کمال کے تبلیغ خلافت کے فیصلہ کو سراہا تھا اور انگورہ کی مجلس عظمیٰ کو خلافت کی ذمہ داریاں سنبھالنے کا مجاز قرار دے کر اسلام کے ترقی پسندانہ رول کو واضح کیا تھا ان کے نزدیک اداروں کا تقدس افراد کے اذہان میں ان اداروں کے بارے میں قدر و قیمت سے وابستہ تھا اور یہاں اقبال نے اپنے ہم عصروں سے کہیں زیادہ ترقی پسند ہونے کا ثبوت دیا تھا۔

اقبال انسان دوست شاعر تھے۔ انسان دوست ادبا اپنے دور کے تنگ نظر

ملاؤں کی نظر میں غیر مذہبی، سمجھے جاتے ہیں۔ سو اقبال کو بھی ”غیر مذہبی اور ”دہریہ“ کے خطابات سے نوازا گیا تھا۔ اور ایسا کیوں نہ ہوتا آخر مندرجہ ذیل شعر اقبال ہی کہے

آدمیت احترام آدم است
برترانہ گردوں مقام آدم است

اب میں آخر میں ۱۹۳۵ء کے سالی نو کے موقع پر لاہور ریڈیو اسٹیشن سے نشر ہونے والے پیغام کے ایک اقتباس کو پیش کرتا ہوں جو ان کی ترقی پسندی یا غیر ترقی پسندی کے حقیقی ضد وخال کو واضح نہ کرنے میں معاون ثابت ہو گا مقام حیرت ہے کہ اب تک کسی نقاد نے اقبال کے آخری اہم پیغام کو خاطر خواہ اہمیت نہیں دی ہے۔ ۱۹۳۸ء میں اسپن کی خانہ جنگی ذہن میں رکھئے اور پھر ان مندرجہ ذیل سطور پر سر دھینئے۔ یہ اس دؤر کی تحریر ہے جب اقبال کی بنیائی تفسیریا جاتی رہی ہے اور وہ مکمل طور پر صاحب فراموشی ہیں۔ اقبال کہتے ہیں۔

”کیا آپ نہیں دیکھ رہے ہیں کہ ہسپانیہ کے عوام ایک ہی نسل، قومیت، زبان اور مذہب کے تعلق رکھنے کے باوجود ایک دوسرے کا گلا کاٹنے سے پہلے نظر آ رہے ہیں کیونکہ وہ اپنی ثقافت و تہذیب کو خود اپنے ہاتھوں سے ختم نہیں کر رہے ہیں۔ کیوں؟ صرف اس لئے کہ ہسپانیوں کے دو طبقوں کے درمیان معاشی نظریات کا فرق ہے۔ اس لئے ظاہر ہوتا ہے کہ قومی اتحاد بجنہ بہت زیادہ پائیدار اور طاقتور نہیں ہوتا۔ صرف ایک اتحاد ہی کو دوام حاصل ہے اور وہ ہے اخوتِ انسانی جو نسل، قومیت، رنگ و زبان سے بالاتر ہے۔ جب تک نام نہاد جمہوریت، مطعون قوم پرستی اور اخلاق باختہ سامراج کو دھجی دھجی نہیں کر دیا جاتا اور جب تک انسان اپنے عمل سے یہ ثابت نہیں کر پاتا کہ وہ پوری دنیا کو اللہ تعالیٰ کا گھرانہ سمجھتا ہے، اور جب تک کہ نسل، رنگ اور جغرافیائی قومیتوں کے احساسات ختم نہیں کئے جاتے اس وقت تک ایک خوش و خرم اور مطمئن زندگی آزادی

مسادات اور اخوت کے خوبصورت آدرش حاصل نہیں کئے جاسکتے۔۔۔۔۔

اقبال سے اختلافات کئے جاسکتے ہیں یہ اختلافات خود اقبال اور اقبالیات کے لئے ضروری ہیں۔ چونکہ کوئی انسان تناقضات سے خالی نہیں ہے اقبال کی فکر کے جوار بھٹانے بھی کئی پورن ماشی کے چاند دیکھے تھے لیکن انسان کو مقام محمود کی مسند پر فائز کرنے والے اقبال ہیں ۱۸۹۹ء میں اپنی نظم، نالہ یتیم سے لے کر ارمان حجاز کی نظموں تک ہر بات انسان دوستی کے حوالہ سے کہتے ہوئے ملتے ہیں یہی وجہ ہے کہ اقبال کے پیغام کو سمجھنے میں ان کے غیر مذہب ہم وطن گاندھی نہرو، ٹیگور اور سرد جینی نائیڈو کے علاوہ غیر ملکی علماء مثلاً نکلسن، آرمیری، سرفرائس یگ نہر جینڈ اور آرنلڈ سے کم از کم ایک غلطی سرزد نہیں ہوئی اور وہ یہ کہ ان میں سے کسی نے اقبال کی انسان دوستی اور ترقی پسندی پر شک نہیں کیا۔ یہ اور بات ہے کہ اقبال کی ترقی پسندی ماد کی لینی فکر کے تابع نہیں بلکہ ایک ترقی پسند سماج کے لئے سرگرداں ایک عظیم انسان دوست کی ترقی پسند فکری ہے۔ جس پر سوشلسٹ خوش ہو سکتے ہیں اور اسلامی روح و فکر کے شارح اور مجتہد اقبال کی ترقی، تبدیلی اور روحانیت کے فروغ کے لئے مساعی پر نازاں۔

لیکن ان دو بظاہر متضاد، سائنسی ترقی پسند اور روشن خیال مذہب دوست حلقوں کے درمیان جھوٹ نفرت اور استحصال پر قائم ایک ایسا طبقہ ہے جس کے استحصال کے لئے اقبال استحصال دشمن شاعر اور مدبر کی حیثیت سے سامنے آتے ہیں انقلاب روس پر اقبال کی طرف سے خوشی کا اظہار اور مارکس کی بابت

نہیں پیغمبر و لیکن در بقل دارد کتاب

جس میں گرفتار سطر ریشی رومال تحریک سے متعلق علماء کی فکر کا عکس ٹھہر سکتی ہے نہ مغرب زدہ اشرافیہ کی فکر کا اس کے لئے اسلام اور سوشلزم جمہوریت اور فاشزم تجارتی بحران اور افراط زر کی اصطلاحوں کو CONCRETE شکلوں میں دیکھ سکنے والے ذہن کی ضرورت تھی جو ایک نئی تاریخی حقیقت کے اثبات کے لئے تاریخی حقیقتوں میں عام رد و بدل کر سکے اور طوفانوں کے تھپڑوں کو روکنے کے لئے اپنی قوم کے جہاز کی

قوت برداشت اور رفتار میں کمی پیشی کر سکے۔

۱۹۳۸ء کے سال نو کے پیغام میں ایک ہی زبان، رنگ، نسل اور مذہب کے درمیان معاشی آویزش کی وجہ سے خانہ جنگی اور اس کے نتیجے میں قتل عام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے انہوں نے کہا تھا کہ ایک ہی رشتہ کو دوام حاصل ہے۔ اور وہ ہے اخوت انسانی کا رشتہ، معاشی انصاف اور صحیح جمہوریت کا رشتہ جس میں انسان کا انسان پر استحصال نہ ہو سکے اور اس لئے اقبال کے بارے میں ترقی پسندوں کا یہ خیال — خود سجاد ظہیر مرحوم نے اقبال کو ترقی پسند تحریک کا ہمدرد قرار دیا ہے — کہ وہ ان ہی میں سے تھے آج کی بات نہیں ہے، وہ رائے ہے جس کا احترام ان کے سیاسی حریفوں نے بھی کیا ہے۔ لیکن مقام انوس ہے کہ انسان کو مقام محمود تک لے جانے والے اقبال کو لوگ ترقی پسندانہ فکوکا دشمن گردان کر ان کی عزت افزائی کرنا چاہتے ہیں۔ جبکہ وہ خود۔

برتر اندر گروں مقام آدم است

کے قائل تھے جبکہ ہمارے بہت سے مذہبی رہنما آج بھی اقبال کی اس سطر کو ہراتے ہوئے ایک عجیب تذبذب میں گرفتار ہوں گے۔ لیکن پندت ہندو جیسے قوم پرست کے لئے اقبال کی فکوک رسائی ممکن تھی۔ سیاسی اختلافات کے باوجود اکتشاف ہند — THE DISCOVERY OF INDIA میں ہندو نے اقبال کو اپنے آخری زمانہ میں اشتراکیت کی طرف مائل دکھایا ہے اور علی سردار جعفری نے ترقی پسند ادب میں یہاں تک تسلیم کیا ہے کہ اقبال نے ”اپنی شاعری سے آزادی کے شعور کو بیدار کیا ہے“..... ایک ور جگہ کہتے ہیں، ”ابھی تک اردو زبان نے اقبال سے بڑا شاعر نہیں پیدا کیا وہ بہر گیری اور وسعت ابھی کسی اور شاعر کو نصیب نہیں جو اقبال کی شاعری میں پائی جاتی ہے“۔

میں اقبال کے بارے میں سکھ بند سو خلسٹوں کے خیالات رقم کرنے سے قعدا پرہیز کر رہا ہوں شاید ان خیالات کی اشاعت زیادہ سود مند بھی نہ ہو اور خواہ مخواہ ایک منفی رد عمل کو تقویت دے ورنہ بات تو یہ ہے کہ اقبال حسرت موہانی کی طرح یک

اشتراکِ مسلم تھے۔ لیکن کیا کیا جائے کہ بعض شاعرین اقبال اپنے نثری نقطہ نظر کو فکری جھینا جھپٹی کے اس دور میں خواہ مخواہ اقبال کے سر منڈھ دیتے ہیں، اور اقبال کو اپنے طرف کی سطح پر کھینچ لاتے ہیں۔ جس سے اقبال فہمی کی بجائے ضامین کے اختلاف کا ابتدا ہو جاتی ہے۔ ”اشتراکِ مسلم“ کی اصطلاح بھی اقبال کے سرفرائس یگ ہرمنڈ کے نام خط سے مشتق ہے جس میں اقبال نے بولینٹزم اور اسلام کے فرق کو ظاہر کیا ہے

مطالعہ اقبال میں کام اقبال کے علاوہ خارجی شواہد بھی ضروری ہیں اور اس لئے ان کے خطوط، خطبات اور مذہب و فلسفہ پر نثری تحریریں شعری مجموعوں سے کم اہم نہیں ہیں کیونکہ صرف اسی طرح مطالعہ اقبال ناممکن ہے۔ مطالعہ اقبال کے لئے شاعری کے علاوہ دیگر تحریروں کے مطالعہ سے صرف ایک رخ بار بار سامنے آتا رہتا ہے کہ حرکت اور تبدیلی کا عاشق اقبال مذہبی روح کو خیر باد کہے بغیر ایک ایسا ترقی پسند ہے جس کے سامنے بہت سے بزمِ خود ترقی پسند حضرات رجعت پرست دکھائی دیتے ہیں۔

اقبال کا ادبی مقام

ڈاکٹر خواجہ محمد ذکریا

اقبال کا ادبی مقام متعین کرنے سے قبل ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے جس کا جواب دینے بغیر اس موضوع پر کچھ وضاحت کی بجائے ابہام کا باعث بنے گا۔ وہ سوال یہ ہے آیا کوئی ادیب یا شاعر کسی مخصوص نظریے سے وابستہ ہوتے ہی بڑا ادیب یا شاعر بن جاتا ہے یا نظریاتی وابستگی کے باوجود جب تک کسی لکھنے والے کا کام بعض فنی اور ادبی معیاروں پر پورا نہ اترے اسے بڑا لکھنے والا نہیں سمجھا جاسکتا؟ اسی سوال کے دو ممکنہ جوابات ہیں اور اردو تنقید نے اس کے دونوں جواب قارئین کو پیش کئے ہیں۔ ایک جواب یہ ہے کہ جب تک کوئی لکھنے والا مخصوص نظریاتی وابستگی کا حامل نہیں ہوگا وہ بڑا لکھنے والا نہیں بن سکتا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ادب کو پرکھنے کے اپنے معیار ہیں جو جمالیاتی ہیں اور بڑا لکھنے والا بعض وہ ہے جو نظریاتی وابستگی سے قطع نظر جمالیاتی معیاروں پر پورا اترتا ہو۔ اول الذکر جواب ترقی پسند نقادوں کا ہے۔ جن کے لئے مخصوص نظریاتی وابستگی کا مطلب ہے۔ جدید لسانی فادیت، تاریخ کی ایک خاص انداز میں دور بندی اور طبقاتی کش مکش پر یقین رکھنا۔ علی سردار جعفری جنہوں نے ترقی پسند ادب کے نام سے ایک کتاب لکھی اور اس قبیل کے دوسرے نقاد انہیں لوگوں کو عظیم لکھنے والے سمجھتے ہیں جو زندگی کے سائنسی و مادی نظریات پر یقین رکھتے ہیں اور سائنسی و مادی نظریات سے انہیں ملوٹ کر لینین وغیرہ کے نظریات میں سادہ و میل سادہ ادیبوں کا بھی ایک گروہ موجود ہے۔ مگر بحیثیت جماعت ادب میں انہوں نے اپنا تشخص قائم نہیں کیا لہذا میرے علم میں نہیں کہ ان کی طرف سے بھی اس قسم کا کوئی دھوئے کیا گیا ہو کہ بڑا لکھنے والا وہی ہو سکتا ہے جو قرآنی تعلیمات کے مطابق ادب تخلیق کرے۔ اردو میں جمالیاتی تنقید کے نام پر ابھی کسی جماعت کی حیثیت سے منظم نہیں ہیں بلکہ الگ الگ

سوچ رکھنے والے افراد ہیں۔ ان میں قدر مشترک صرف یہ خیال ہے کہ فن کو جمالیاتی اقدار ہی حیاتِ دوام عطا کرتی ہیں۔

میرے خیال میں یہ دونوں نظریات جزوی صداقت کا اظہار کرتے ہیں۔ کسی نظریاتی وابستگی سے نہ کوئی شخص بڑا شاعر بن سکتا ہے اور نہ ہی کوئی عام خیالات رکھنے والا شخص محض جمالیاتی اصولوں کی پابندی کر کے بڑا شاعر کہلانے کا اہل ہو سکتا ہے۔ بلند اور گہرے خیالات کا اسالیب کے ساتھ ہم آہنگ ہونا ہی کسی شخص کو عظیم شاعر بنا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں ایک طرف علی سردار جعفری، مخدوم فی الدین، ساحر لدھیانوی اور مجاز مکھنوی انشراح نظریات کا پرچار کر کے بڑے شعرا میں شمار نہیں ہو سکے دیں اثر صہبائی، امین حزیں یا کوئی علامہ عنایت اللہ مشرقی اور ماہر القادری اسلامی شاعری کر کے شعرا کی صفِ اول میں کوئی مقام حاصل نہیں کر سکے، اسی طرح داغ اور امیر مینائی کے بیشتر شاگردت مری کے تمام جمالیاتی تقاضے پورے کرنے کے باوجود تاریخِ ادب میں چند سطروں سے زیادہ جگہ کے مستحق نہیں بن سکے۔

عابد علی عابد نے ایک جگہ لکھا ہے کہ حسن ایک مطلق قدر ہے اس لئے ایک شعریاتو خوبصورت ہوگا یا سجدہ سگوا اس کے باوجود دنیائے ادب میں کھنے والے مختلف زمرا میں شمار کیے جاتے ہیں۔ کیا معصنی، انشدیا جرات، اکملہ کے شاعر ہیں جس درجہ کے شعرا سودا، میر یا غالب ہیں کیا جعفر علی حسرت، آفا حسن، امت یا میر وزیر علی صبا — معصنی و انشدیا جرات جتنی اہمیت رکھتے ہیں یا اس سے کم! اور اگر یہ شعرا تین مختلف درجوں کے شعرا ہیں تو پھر لازماً یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شاعر مختلف مرتبوں اور مختلف درجوں کے مالک ہو سکتے ہیں۔

میرے نزدیک بعض شاعر اچھے ناظم ہوتے ہیں۔ ان میں انفرادیت نہیں ہوتی۔ ان کا ذہن دوسروں سے ہٹ کر نہیں سوچ سکتا۔ وہ دوسروں کے دہرائے ہوئے خیالات کو الفاظ بدل بدل کر تمام کردہراتے رہتے ہیں اور اگر اس فن میں پیشگی بھی حاصل کر لیں جب بھی ان کے اشعار کسی کے جذبات میں معمولی سا لہر اٹھانے سے بھی قاصر رہتے ہیں یہ تیسرے درجے کے

شعرا ہوتے ہیں اور ہر دور میں اکثریت انہیں کی ہوتی ہے۔ پھر وہ شعرا ہیں جن میں کچھ نہ کچھ انفرادی سوچ اور احساس ہوتا ہے۔ وہ کہیں تو دوسروں کی باتوں کو دہراتے نظر آتے ہیں۔ اور کہیں بات کو ذرا سا ہٹ کر بھی کہہ جاتے ہیں اور اس کی طرف پڑھنے والے کو کبھی نہ کبھی جذباتی ہلچل سے دوچار کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ ان کو دوسرے درجے کے کہنا چاہیے۔ اول درجے کے شعرا بہت کم ہوتے ہیں اور کسی دور میں مشکل سے ایک دو ہی شاعر اول درجے کے شاعر کہلا سکتے ہیں۔ اول درجے کے شعراء ہر تہے میں جن میں نمایاں طور پر انفرادیت ملتی ہے۔ یہ انفرادیت ان کے خیالات میں بھی برتی ہے اور انداز بیان میں بھی۔ ان کے شعروں سے الگ پہچانے جا سکتے ہیں۔ اکثر یہ ہر تہے کہ ان کا کوئی شعر پڑھا جائے تو سننے والا اس شاعر کا نام پہچان جائے۔ اردو میں ایسے شعراء میر تقی میر، نظیر اکبر آبادی، میرزا غالب، اہلام اقبال ہیں ان کے بشیر اشعار پر گویا ان کے نام کی مہر لگی ہوئی ہوتی ہے۔ اور ان کا کلام پڑھ کر اسے پہچاننے میں دقت محسوس نہیں ہوتی۔ اول درجے کے ان شعراء کو عظیم شعراء بھی کہہ سکتے ہیں۔ اقبال ایک عظیم شاعر ہیں دیکھنا یہ ہے کہ ان کے کلام کی عظمت کے اسباب کیا ہیں۔

اقبال اردو اور فارسی دونوں زبانوں کے شاعر تھے۔ اور ان سے قبل فارسی اور اردو کی جو شعری روایت موجود تھی اس سے بخوبی آشنا تھے ان کا مطالعہ بے حد وسیع تھا۔ ان کی نظم و نثر میں اس بات کی جگہ شمار اندرونی شہادتیں موجود ہیں کہ انہوں نے ان دونوں زبانوں کے تمام قابل ذکر شعرا کا مطالعہ کیا تھا۔ خصوصاً فارسی زبان کے بارے میں ان کا دید یہ تھا کہ یہ غیر ملکی زبان ہے اس لیے اس میں شعر کہنے کے لیے خاص احتیاط کرنی چاہیے اور کوئی لفظ یا ترکیب استعمال نہیں کرنی چاہیے جب تک کہ اس کی سند موجود نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ وہ فارسی کے بڑے بڑے شعرا کا وقت نظر سے مطالعہ کرتے تھے۔ اور ہمیشہ بڑی احتیاط سے کام لیتے تھے کہ غیر ملکی زبان کے استعمال میں ان سے کوئی غلطی سرزد نہ ہو جائے۔ اردو زبان کے شعرا کا بھی انہوں نے وسیع مطالعہ کر رکھا تھا۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ شروع شروع میں حبیب کھنڈر اور دہلی کے شعرا نے ان کے کلام پر زبان کے نقطہ نظر سے اعتراضات کا سلسلہ شروع کیا۔ تو انہوں نے ہر

اعترض کا جواب نہ صرف دلائل و براہین کے ساتھ دیا بلکہ ہر اعتراض کو رد کرنے کے لیے بطور سند کھنوا در دہلی کے نامی گرامی شعرا کے اشعار بھی پیش کئے۔ گو یا اقبال ان شعرا میں تھے جن پر فارسی در اردو شاعری کی روایت اپنی تمام تر خصوصیات کے ساتھ واضح تھی۔ وہ اس کی باریکیوں اور نفاستوں کو بخوبی سمجھتے تھے۔ اس کے تمام امکانات ان پر روشن تھے اور ان امکانات کو انہوں نے اپنے بیٹروں سے جس انداز میں ادا کیا تھا۔ اس میں بہت سے اضافے کئے۔ ان پر زبان کے نقطہ نظر سے جو اعتراضات ہوئے۔ وہ کچھ انہیں تک محدود نہیں تھے۔ غالب بھی ان اعتراضات سے محفوظ نہیں رہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زبان کے استعمال میں شعرا کا انداز دو قسم کا ہوتا ہے کچھ شاعر اسی زبان کو چمکا کر اوصاف کر کے استعمال کرتے ہیں جو ان تک پہنچتی ہے اور کچھ شعرا زبان میں نئے نئے اسالیب بیان کے تجربے کرتے ہیں۔ آخر الذکر کا زیادہ مشکل اور زیادہ اہم ہے۔ غالب اور اقبال چونکہ اسالیب و ترکیب کے تجربات کرنے والے شعرا ہیں اس لئے بنی بنائی اور ڈھلی ڈھلائی زبان سے قدم آگے نہ بڑھانے والے شعرا مان پر اعتراضات شروع کر دیتے ہیں۔ حالانکہ اگر اس قسم کے تجربات نہ ہوں تو کچھ عرصے کے بعد زبان کی توانائیاں ایک نہایت تنگ دائرے میں محدود ہو کر رہ جائیں۔ اردو زبان میں غالب کے بعد اقبال ہی واحد شاعر ہیں جنہوں نے زبان کو ایک پتھر کا بیت سمجھ کر نہیں لو جا بلکہ اس میں بے شمار نئے نئے تجربات کئے ہیں نئی نئی ترکیب بنائی ہیں، بات کو کہنے کی نئی نئی روشیں ایجاد کی ہیں۔ اور آنے والوں کے لئے ایسا راستہ بنایا ہے جس پر وہ بے خطر دور تک چل سکے ہیں۔ زبان کی تراش خراش کا یہ عمل اقبال کے ہاں ابتدائی نظموں سے شروع ہو جاتا ہے ہمال، نکل، رنگیں، آفتاب شمع، دل اور اس قبیل کی متعدد نظموں میں یہ عمل صاف نظر آتا ہے اور یہ سب نظمیں بانگ درا کے دور اول کی نظمیں ہیں۔ مگر بعد کی نظموں میں زبان کی تراش خراش کے ساتھ اسلوب کی جو سہاری ملتی ہے وہ ان نظموں میں نہیں ہے کہ بعض مصرعے بہت زور لگا کر کہے ہوئے نظر آتے ہیں۔ ان میں ایک تکلف سا جھکتا ہے۔ لیکن اس تراش خراش کے عمل میں بعض مصرعے ایسے بھی نکل آتے ہیں جو نوجوان اقبال کے تابناک مستقبل کی طرف اشارہ کرتے ہیں مسجدِ مطہ ذوق و شوق اور ساقی نامہ جیسی نظموں میں یہ ابتدائی مشق مہارت تامہ بن کر جلوہ گر

ہوتی ہے اور اردو زبان کی شاعری کو ایک نئی قوت اور توانائی بخش گئی ہے جو اس سے پہلے اس میں موجود نہیں تھی۔

عظیم شاعر محض اپنے عہد کے لئے نہیں ہوتا۔ وہ زمانے کا شاعر نہیں زمانوں کا شاعر ہوتا ہے۔ وہ ایسی صدائقوں کو بیان کرتا ہے جس کی اہمیت ہر دور میں برقرار رہتی ہے۔ اس وقت شاعری میں روحِ عمر کا بڑا غوغا ہے۔ ایک طرف اردو شاعری میں مغرب کے زوال آمادہ افکار کو بیان کیا جا رہا ہے اور دوسری طرف محض روٹی کے مسئلے کی طرف اشارہ کر دینے والوں کو غفلت کی باتیں پہنائی جا رہی ہیں۔ یورپ جو دو عالمی جنگوں سے برباد ہو گیا ہے جس کا معاشی اور معاشرتی ڈھانچہ ٹھہر گیا ہے، جہاں خاندانوں کا تصور مٹ گیا ہے جہاں افراد اعصاب زدگی اور تنہائی کا عذاب سہم لے رہے ہیں، جہاں جنسی آزادی ان امراض کا علاج کرنے سے قاصر رہی ہے بلکہ اپنے جلو میں تازہ مصیبتیں،

لیے روز بروز پریشان کن بنتی جا رہی ہے، بد قسمتی سے ہمارے ہاں بھی کچھ لوگ موجود ہیں جو یورپ کی اس فضا کو ہمارے ہاں لانا چاہتے ہیں۔ اس قسم کے ماحول کی ہمارے ہاں عدم موجودگی کے باوجود شاعری میں کئی دلیلیوں سے یہی پیش کیا جا رہا ہے ان کی نظر معاشرے میں محض جرموں اور گناہوں پر پڑتی ہے۔ انہیں سارا معاشرہ اعصاب زدہ نظر آتا ہے روٹی کا مسئلہ یقیناً معاشرے کا بے حد اہم مسئلہ ہے اور کوئی حساس شخص اس سے آنکھیں بند نہیں کر سکتا لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ سارے موضوعات ادب میں کیوں لئے جائیں؟ ادب کی ماہیت کیا ہے؟ کیا ادب محض ایک آلہ ہے؟ کیا یہ محض طبقاتی شعور بخشنے کا ایک وسیلہ ہے؟ کیا معاشی مسئلے کو بہتر طریقے سے حل کرنے کے زیادہ مناسب ذرائع موجود نہیں۔ کیا ایک اچھی اور نفیس نظم کے مقابلے میں ایک زوردار طریقے سے لکھا ہوا پمفلٹ اس سلسلے میں زیادہ موزوں ثابت نہیں ہو سکتا؟ ادب دراصل انسان کی بعض ذہنی ضروریات پوری کرتا ہے

جیون تو خورگ کھا کر مطمئن ہو جاتا ہے لیکن انسان محض روٹی سے زندہ نہیں رہ سکتا۔ جب اس کا پیٹ بھر جاتا ہے تو اس کا ذہن متعدد سوال اٹھاتا ہے۔ ہر دور میں انسان نے بعض بنیادی سوال اٹھائے ہیں اور وہ بنیادی سوال انسان، کائنات اور خدا کے بارے

میں ہیں۔ موت و حیات، کائنات کا آغاز و انجام، خدا سے کائنات اور انسان کا تعلق — ایسے سوالات ہیں جو ہزار ہا سال سے انسانوں کے اذہان میں پیدا ہوئے ہیں۔ یہی سوالات فلسفیوں کا موضوع رہے ہیں اور انہیں سوالات کے جوابات مذہب دیتا ہے۔

اقبال کے ہاں شاعری میں یہی بنیادی سوالات اٹھائے گئے ہیں۔ شروع میں اقبال کے ہاں ان کی نوعیت فلسفیانہ ہے اور وہ فلسفیوں کے انداز میں کسی قطعی جواب کو تسلیم نہیں کرتے مگر بعد میں وہ ان سوالات کی ان توضیحات کو قبول کر لیتے ہیں۔ جو اسلام نے پیش کی ہیں۔ بہر حال سوالات نہیں بدلتے، جوابات کی نوعیت بدل جاتی ہے۔ چونکہ یہ سب سوالات ایسے ہیں جو کسی ایک زمانے یا مہر سے متعلق نہیں ہیں بلکہ زمانوں میں ہمیشہ زندہ رہے ہیں اور ہمیشہ زندہ رہیں گے اس لئے جواب ان سوالوں کو بنیاد بناتا ہے وہ بھی سالوں کی بجائے قرون تک زندہ رہتا ہے۔ اقبال نے انسانی شخصیت کی نوعیت، اس کی صلاحیتیں، کائنات سے اس کا تعلق، کائنات کی وسعتوں کا انداز، کائنات میں خیر و شر کا تعادل، مسئلہ تقدیر حیات بعد الممات اور اس قسم کے ان تمام بنیادی سوالوں پر غور کیا ہے۔ جو صدیوں سے انسان کے ذہنوں میں گونجتے رہے ہیں اور آج تک ان کی اہمیت کم نہیں ہوئی۔ ان کے جواب بدلتے رہے ہیں اور آئندہ بھی بدلتے رہیں گے مگر سوالات تبدیل ہوئے اور نہ آئندہ تبدیل ہوں گے۔ اس لئے اقبال کی شاعری آئندہ بھی اپنی اہمیت برقرار رکھے گی اور اس کا اہمیت آج بھی برقرار ہے، اردو شاعری میں یہ تو نہیں کہ اقبال کے سوا کسی نے یہ سوالات نہیں اٹھائے میرا درد، نظیر غالب وغیرہ کے ہاں یہی سوالات بار بار اٹھائے گئے ہیں۔ مگر اقبال نے ان سوالوں کو ایک مربوط نظام فکر کی شکل دی ہے جو اردو کے کسی دوسرے شاعر میں نظر نہیں آتی، اس لحاظ سے بھی اقبال کی اہمیت مسلم ہے۔

مگر ضروری نہیں کہ ان سوالات کو اٹھانے والا شاعر ہو۔ یہ سوالات فلسفی اور متکلم کے ہاں بھی موجود ہیں مگر فلسفہ اور علم الکلام ادبیات میں شامل نہیں کئے جاسکتے۔ اقبال کہتے ہیں ۷

حق اگر سوئے نزار و حکمت است شرعی اگر دو چہ سوزا ز دل گرفت

اقبال کے ہاں یہ سوالات خشک عقلیت اور خشک منطقیت کا روپ دھارنے کی بجائے تخیل کی جلوہ سامانی اور جلوے کی آتش آہن گراڑ کا رنگ اختیار کر گئے ہیں۔ ان کے ہاں کائنات اپنی تمام تروستوں، رعنائیوں اور بچیدگیوں کے ساتھ خوبصورت تصویروں کے پیکروں میں ڈھل گئی ہے۔ اسی ملک میں نے کوئی مثال پیش نہیں کی مگر یہاں تصویروں کی خوبصورتی کی ایک جھلک دکھائے بغیر آگے بڑھنا ممکن نہیں۔ ملاحظہ فرمائیے حکمت کس طرح شعر بن گئی ہے۔

گماں آباد ہستی میں یقین مرد سلطان کا بیاباں کی شبِ تار ایک میں قندیل بہانی

غرابِ سرخ سے رنگیں ہوا ہے دامنِ شام لئے ہے پیرِ ملک دستِ رشتہ دار میں جام
دادی ہستی میں کوئی ہم سفر تک بھی نہ ہو جادہ دکھلانے کو جگو کا شر تک بھی نہ ہو
مرنے والوں کی جبین روشن ہے اس غلات میں جس طرح لمبے چمکے ہیں اندھیری رات میں

بوئے گل لے گئی بیرونِ جنِ رازِ جن کیا قیامت ہے کہ خود پھول ہیں غارِ جن
ہمد گلِ نغم ہوا ٹوٹ گیا سازِ جن اڑ گئے ڈالیوں سے زمزمہ پڑا جن

ایک ببل ہے کہ بے محو ترنم اب تک

اس کے سینے میں ہے نفوں کا تلام اب تک

قمریاں شاخِ صنوبر سے گریزاں بھی ہوئیں پتیاں پھولوں کی جھڑ جڑ کے پریشاں بھی ہوئیں

وہ پانی روئیں باغ کی ویراں بھی ہوئیں ڈالیاں پیرِ بن برگ سے عریاں بھی ہوئیں

قیدِ مرم سے طبیعت رہی آزاد اس کی

کاش گلشن میں سمجھتا کوئی فریاد اس کی

دیجے مسجد میں شکستِ رشتہ تسبیحِ شیخ بتکرے میں برہن کی پختہ زنا رہی بھی دیجے

گلہ جھانے دغا نما کہ حرم کو اہل حرم ہے کسی بتکرے میں بیاں کروں تو کہے سو ہی ہاں

نغمہ پیرا ہوا کہ یہ ہنگام خاموشی نہیں ہے سحر کا آسمان خورشید سے مینا بدوش

آفتاب تازہ پیدا بلن گیتی سے ہوا آسمان ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم تک

صف بستہ تھے عرب کے جوان تیغ بند تھی منتظر حنا کی عروس زمین شام

ہر حال میں میرا دل بے قید ہے غم کیا پھینے لگا پھنچے سے کوئی نقشہ خند

کوہ شگاف تیری غریب سب سے کشادہ خرق و غرب تیغ ہلال کی طرح عیش نیام سے گذر

کرتبے ملکیت آثار جنوں پیدا اللہ کے نشتر ہیں تیور ہوا چینگز

آگ بھی ہوئی ادھر ٹوٹی ہوئی لٹا ابھر کیا خبر اس مقام سے گزے میں کتنے کارواں

اسی طرح کے بے شمار اشعار اور نظموں کے متعدد نمونے جن کو میں نے طوالتِ خوف سے نقل نہیں کیا اس بات کا زندہ ثبوت ہیں کہ اقبال محض حکیم، فلسفی یا شاعر نہیں ایک حساس شاعر ہیں وہ اس بات کو سمجھتے ہیں کہ شاعری کا کام محض دقیق خیالات وگوں تک پہنچانا نہیں ہے۔ بلکہ خیالات کو ایک زندہ تجربہ بنانے کا نام شاعری ہے سچی شاعری وہ ہوتی ہے جسے پڑھتے ہوئے آپ کا ذہن خیالات سے مرعوب نہ ہو بلکہ یہ محسوس کرے کہ ایک زندہ اور تازہ تجربہ سے گزر رہا ہے۔ خارجی مظاہر رفتہ رفتہ انسان کے حواس کو کند کر دیتے ہیں ورنہ ایک ہی قسم کے مظاہر و مناظر پیش نظر رہیں تو ان میں کسی تازگی، کسی نئے پن اور کسی چومکا دینے والی کیفیت کا احساس تک باقی نہیں رہتا۔ جو شاعر ان مظاہر و مناظر کو جھانکے حواس کے لئے دوبارہ ایک تازہ تجربہ بنائے وہ زندہ شاعر ہے اور اقبال میں یہ صلاحیت بدرجہ اتم موجود ہے۔

اقبال کی شاعری

چوہدری گل نواز

ہم جب بھی کسی شاعر کے فن کے بارے میں گفتگو کریں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس شاعر کے کلام میں جو حسن و خوبی پائی جاتی ہے اس کے ہم پہلوؤں کو زیر بحث لایا جائے۔ شاعر کے کلام میں حسن کی بنیاد اس کے مزاج پر منحصر ہوتی ہے لہذا یہ جاننا ضروری ہوتا ہے کہ شاعر روحانی ہے یا کلاسیکی۔ روحانی شاعر کے یہاں روایات کی پابندی نظمیں نہیں آتی اس کے کلام میں جوش اور حرکت کا جذبہ کار فرما نظر آتا ہے جب کہ کلاسیکی شاعر کے کلام میں ربط و نظم ہو گا۔ اب دیکھنا یہ ہوتا ہے کہ شاعر نے اپنے ذاتی تجربات کو بیان کرنے کے لئے ادب کی کونسی صنف اختیار کی ہے۔ اقبال کے کلام کا مطالعہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ وہ معنی اور جسم کی مطابقت کا شعوری خیال رکھتے ہیں اور ان کے ہاں وحدت کے اصول کا سیر لو پر تاثر ملتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نظم گو شاعر زیادہ ہے۔ اقبال اگرچہ ابتدا میں مرزا داغ دہلوی کی غزل کی طرف مائل نظر آتے ہیں مگر بتدریج انہوں نے نظم کو فی اختیار کیا یہی وہ دور ہے جس میں اقبال نے مثنوی اسرار و موز نگہی۔ اقبال نے مکالماتی انداز کو نظر انداز کر کے ڈرامائی اسلوب کو اپنایا۔ جاوید نامہ میں اقبال نے یہی اسلوب اختیار کیا ہے چنانچہ ابلیس کی مجلس شادی میں ڈرامائی انداز اپنے عروج پر نظر آتا ہے۔

اسی دور میں اقبال نے غزلیں بھی لکھیں لیکن ان میں بھی یہی اسلوب غالب نظر آتا ہے بعض اوقات اقبال حکایتی انداز بھی اختیار کرتے ہیں اور کئی ایک نظموں میں انہوں نے مکالماتی انداز بھی اپنایا ہے مثلاً عقل و دل شمع ادبنا۔ شکوہ جواب شکوہ وغیرہ میں مکالمے کا انداز ملتا ہے۔ اقبال نے اپنی نظموں میں مثنوی کے قانون مطابقت کو بھی پیش نظر رکھا ہے چونکہ اقبال غزل اور حرکت کے مائل ہیں اس لئے انہوں نے اپنی نظموں میں مثنوی کے قانون سے جوش پیدا کرنے کے لئے موسیقی کو وسیلہ بنایا ہے چنانچہ ان کی غزلیں نظم مسجد قرطبہ میں یہ انداز اختیار کیا گیا ہے۔

اقبال کی شاعری میں غنائیت موجود ہے اس دور میں اقبال عقلی پیکر تراشی میں معروف نظر

آتے ہیں ان کی نظموں "ایک آرزو اور جگنو" میں ڈرامائی انداز پایا جاتا ہے۔
ایک آرزو سے اقتباس

نفت سرود کی ہو چڑیوں کے پہچہوں میں
پستے کی شور شعل میں باجسا سانج رہا ہو
گلی کی کلی چٹک کر پینام دے کسی کا
ساغر ذرا سا گویا مجھ کو جہاں نہ ہو

جگنو میں

جگنو کی روشنی ہے کاش نہ چمن میں
یا شمع جل رہی ہے پھولوں کی انجمن میں
آیا ہے آسمان سے اڑ کر کوئی ستارہ
یا جان پڑ گئی ہے ہتھاب کی کرن میں

اقبال شاعری کو ابلاغ کا ذریعہ سمجھتے ہیں لہذا وہ نثر اور نظم میں کوئی حد فاصل قائم کرنا ضروری خیال کرتے ہیں اور اس کے لئے وہ وزن اور قافیے کی قید اور پابندی کے قائل ہیں۔

اقبال کے بارے میں عام طور پر یہ تاثر دیا جاتا ہے کہ وہ وطن پرست شاعر تھے جو ایک خاص فرقے اور ایک خاص مذہب کی ترجمانی کرتے تھے اقبال کی شاعری کا آغاز تو سیالکوٹ میں ہوا لیکن ان کی شاعری کا ارتقائی عمل لاہور منتقل ہونے کے بعد شروع ہوا۔ ۱۸۹۸ء سے ۱۹۰۱ء تک اقبال کا زمانہ طالب علمی کا دور ہے جس میں مسلسل مشق سخن کرتے رہے لیکن ابھی تک وہ کتب تنہائی میں تھے۔ ۱۹۰۱ء میں سر عبدالقادر نے لاہور سے رسالہ مجزن جاری کیا چنانچہ اقبال کا کلام تسلسل کے ساتھ اس رسالے میں شائع ہوتا رہا۔ ابھی تک اقبال شاعری میں غیر مقلد تھے چنانچہ اپنی ایک غزل میں لکھتے ہیں۔

نرالے ہیں انداز دنیا میں اپنے

کہ تقلید کو خود کشی جانتے ہیں

اقبال جب گورنمنٹ کالج لاہور میں زیر تعلیم تھے تو لاہور میں شعراء اور ادیبوں کا ایک گروہ موجود تھا ان میں ارشد گورگانی اور ناظم مکھنوی کے نام قابل ذکر ہیں یہ دونوں حضرات الگ الگ راستوں کے

بندہ تھے۔ ارشد گورگانی کا تعلق دیشان دہلی سے تھا جب کہ ناظم سکھنوی، لکھنوی روایت کے
 بنے تھے۔ اقبال نے ان دونوں شاعروں کا اثر قبول کیا ہے۔

اقبال کے ابتدائی دور کی شاعری میں مقامی رنگ کی جھلک نمایاں نظر آتی ہے چنانچہ ۱۹۰۱ء سے
 ۱۹۰۵ء تک کے درمیانی عرصے میں جتنی نظمیں انہوں نے لکھی ہیں ان میں مقامی رنگ ملتا ہے چنانچہ
 ”جملہ“، ”ہمارا دیس“، ”نیا سوالہ“ جیسی نظموں میں اقبال ایک محدود دائرے میں گھومتے پھرتے نظر آتے
 ہیں لیکن اس دور کی ایک اور نظم ”کنارہ رادی“ میں اقبال ان مقامی حد بندیوں کو توڑ کر آگے بڑھ
 جاتا ہے اس دور میں اقبال کی شاعری میں ایک واضح ارتقائی عمل رواں دواں نظر آتا ہے۔

انجمن حمایت اسلام کے جلسوں میں اقبال باقاعدگی سے شرکت کرتے۔ اسی انجمن کے جلسوں میں انہوں
 نے ”نائلہ بیتیم“ اور ”فریادِ اُمت“ جیسی نظمیں پڑھیں۔ ان نظموں سے صاف پتہ چلتا ہے کہ اقبال میثمی
 شاعری کا جذبہ موجزن تھا۔ چنانچہ اپنی نظم ”نیا سوالہ“ میں اقبال نے ہزاروں برس کے پرانے بتوں کو قوم پرستی
 کے ایک ہی نعرہ تو حید کی ضرب سے پاش پاش کر دیا چنانچہ ان کی شاعری میں نئے جذبے اور فکر کا آغاز
 ہوا۔ سرمد انقادری کی رفاقت کا یہ اثر تھا کہ اقبال کی شاعری میں مغربی اندازِ فکر نے جنم لیا قیام یورپ
 کے دوران اقبال کو انگریزی شاعری کا مطالعہ کرنے کا موقع فراہم ہوا۔ اقبال نے درڈزور تھ شیلے اور
 ملٹن کا اثر قبول کیا۔ بالنگ۔ درا میں انگریزی شاعری کی نظموں کے کئی ایک ترجمے ملتے ہیں اس دور میں
 اقبال کی شاعری میں رومانیت پائی جاتی ہے اور یہ انگریزی شعراء کی نیچر پرستی کا رد عمل ہے رومانی
 شاعر رومانوں سے بغاوت کرتا ہے اور نئی راہوں کا تلاش ہی ہوتا ہے۔ اقبال کی اس دور کی نظموں
 میں احساسِ محرومی اور تنہائی ملتا ہے۔ مثلاً ان کی نظمیں ”ایک آرزو“ ”ہوج دریا“ وغیرہ میں یہ احساس نمایاں
 ملتا ہے۔ اقبال کا ثناءات کثرت کو زندہ اور متحرک سمجھتے ہیں۔ صوفیا کرام کے ہاں اس نظریے کو
 وحدت الوجود کا نام دیا جاتا ہے۔

چمک اس کی بجلی میں تارے میں ہے

یہ چاندی میں سونے میں پائے میں ہے

اقبال آغازِ شاعری میں تو وہی روائی عشق و محبت کے مضامین اپنی غزلوں میں باز دہتے ہیں۔ وہ
 ازمنہ محبت کے تجربات میں اس دور کے کسی دوسرے شاعر سے ہرگز پیچھے نہیں لیکن فطرت کو

اقبال سے حقیقت کی ترجمانی کا کام لینا تھا اس لئے قلب انسانی کی واردات اور کیفیات کو سمجھنا شروع کر دیا۔ اقبال کی شاعری میں پیغمبرانہ جوہر پائے جلتے ہیں۔ اقبال کا نصب العین خوب سے خوب تر کی تلاش ہے وہ انسانی زندگی کو بہتر اور بلند تر دیکھنے کے متمنی ہیں۔

اقبال کی شاعری کو تین مختلف ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے اقبال کی شاعری کا یہ ابتدائی دور ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک ہے جس میں وہ یورپ میں زیر تعلیم رہے اس عرصے میں اقبال نے نہ صرف مغرب کے تعلیمی ڈھانچے کا بغور مطالعہ کیا بلکہ مغرب کی تہذیبی، اقتصادی اور سیاسی زندگی کا بھی غائر مشاہدہ کیا۔ ان کی زندگی کا یہ دور بڑا ہی ہنگامہ خیز تھا اس دور میں اقبال کی ذہنی کیفیت میں ایک ہیجان اور بل چل طغی ہے۔

وطن کی منکر کر نادان مصیبت آنے والی ہے

تیری بربادیوں کے مشوے ہیں آسمانوں میں

نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستان والو!

تمہاری داستان تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

اس دور میں اقبال خالص وطن پرست نظر آتے ہیں اور ان کو اپنے وطن سے گہری عقیدت ہے۔

وہ اپنے وطن کے پہاڑوں اور دریاؤں سے محبت کرتے ہیں۔ قیام پورپ نے اقبال میں بالغ نظری پیدا کر دی تھی انہوں نے ایک وسیع دنیا کا مشاہدہ کیا تھا اور زندگی کی پیچیدگیوں کا اب بہتر طور پر شعور رکھتے تھے وہ قوموں کے عروج و زوال کے پس منظر کو بخوبی جانتے تھے۔

یورپ سے واپسی کے بعد اقبال کی شاعری کا دوسرا دور شروع ہوا اس دور میں اقبال ایک خاص طرز فکر اور نقطہ نگاہ رکھتے تھے ان کی نظم "شیعہ اور شاعر" اس دور کی نمائندہ ہے۔ "امیر بخودی" اور "میر بے خودی" میں اقبال کا عمرانی فلسفہ اپنے نقطہ عروج پر نظر آتا ہے اب اقبال زندگی کے باسے میں ایک راسخ اور مستحکم نقطہ نظر رکھتے ہیں۔ اب اقبال کے مخاطب برصغیر کے مسلمان تھے انسانی جذبات کی نوعیت بیک وقت ہمہ گیر اور انسان گیر ہوتی ہے۔ شاعر بھی ایک انسان ہے اس کا بھی کوئی وطن ہے اور وہ بھی کسی مذہب کا ماننے والا ہے۔ حب الوطنی اگرچہ ایک فطری جذبہ ہے لیکن زندگی کے تجربات اور خیال کی پختگی انسان کو اس محدود دائرے سے نکال کر ہمہ گیر بنا دیتی ہے۔ اقبال نے اپنی

شاعری میں جس معاشرے کا تصور پیش کیا ہے وہ ایک مثالی معاشرہ ہے جو عالمگیر نوعیت کا ہے اور جو پوری انسانیت کی تعمیر و ترقی کا ضامن ہے اقبال نے اسلام کے نظریۂ اتحاد کو بنیاد بنا کر اقوام شرق کو سوچ کا ایک نیا انداز بخشا وہ مغرب کی بے راہ روی کو ردِ جانیت سے برتا چاہتے ہیں۔ اس تیسرے دور میں اقبال اپنے ذوقِ عمل سے جزائری اور نسلِ تصورات سے بہت بلند ہو چکے تھے۔ اقبال میں اسلامی فلسفے نے محض اس وجہ سے جنم لیا تھا کہ وہ ایک مسلمان گھرانہ میں پیدا ہوئے تھے بلکہ یہ ایک ارتقائی عمل کے نتیجے میں وجود میں آیا تھا۔ مغربی استعماریت اور سامراجیت شرق اور افریقہ کی پس ماندہ اقوام کو اپنے پیچھے اسیری میں جکڑے ہوئے تھی۔

اسلام ایک عالمگیر پیغام ہے وہ کسی ایک خطے یا قوم کے لئے مخصوص نہیں تھا۔ اقبال اسی پیغام کو اپنی شاعری کے توسط سے دوسری اقوام تک پہنچانا ضروری سمجھتے ہیں۔ مثالی معاشرہ اسی صورت میں تخلیق ہو سکتا ہے جب انسانی فطرت و بہبود اور خوشحالی کو خشن بنایا جائے۔

جو کرے گا امتیازِ رنگ و رخسار مٹ جائے گا

ترکِ خرقا ہی ہو یا عسرا بی والا گھر

اقبال اب ملتِ اسلامیہ کا پیغامبر ہے اب اس کے نقطۂ نظر میں کوئی تضاد نہیں پایا جاتا۔ اقبال کی منزل اب واضح ہے۔ وہ مسلمانوں کو خودی کا درس دیتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک کائنات کی اصل ایک ہی وجود ہے جس میں ارادے اور عرفان کی قوتیں مغفرت ہیں۔ ان پر شدید صلاحیتوں کو بدرجہ اتم پہنچانا ہی خودی ہے اور اس کام کے لئے عملِ پیہم کی اس شد ضرورت ہے۔

خودی کیا ہے رازِ درونِ حیات

خودی کیا ہے بیداریِ کائنات

خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے

نک کہ جس طرح آنکھ کے تل میں ہے

اقبال اجتماعی خودی کا تصور پیش کرتے ہیں افراد کا جزوی شعور متحد ہو کر اجتماعی شعور کا روپ دھار لیتا ہے اور اس کام کے لئے کسی آئین کی ضرورت ہے جس پر عمل پیرا ہو کر انسان اجتماعی خودی کو حاصل کر لیتا ہے اور ملتِ اسلامیہ ہی وہ جہلت ہے جسے اس اجتماعی خودی کے حصول کا وسیلہ

قرار دیا جاسکتا ہے۔

۵ ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لئے

نیل کے ساحل سے لے کر تا ہواک کا شہر

اقبالِ فاطمہ بنتِ عبداللہؓ کی موت کو فردِ واحد کی موت قرار نہیں دیتے بلکہ اس کی شہادت کو ملتِ اسلامیہ کی تعمیر کا ایک ذریعہ سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک فاطمہ بنتِ عبداللہؓ کی تربت میں قومِ تازہ پڑشک پاس رہی ہے جو پوری ملت کے مقصد کے حصول کا ایک ذریعہ بن جائے گی۔

۶ ہے کوئی ہنگامہ تیری تربتِ خاموش میں

پل رہی ہے ایک قومِ تازہ اس آغوش میں

اقبال نے مسلمانوں کو ایک مرکز پر جمع ہونے کی اہمیت کا احساس دلایا ہے۔

۷ فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں

موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں

اقبال کی وسعتِ فکر میں وطنیت کی کوئی جگہ نہیں۔ اقبال نے مسلمانوں کو شاہین کے لقب سے

پکارا ہے۔ ان کے نزدیک مسلمان کبھی جغرافیائی حدود کا پابند نہیں ہوتا۔ سلطانِ ملتِ ابراہیمی کا

پیر و کار ہے اس لئے وہ پوری دنیا کو اپنا وطن سمجھتا ہے

۸ چین و عرب ہمارا ہندوستان ہمارا

مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا چسپاں ہمارا

مسلمان عبادت کے لئے بھی کسی مسجد کا پابند نہیں ہوتا وہ جہاں بھی ہوا اور جس حال میں بھی ہو وہ

قبلہ رو ہو کر نماز ادا کر سکتا ہے۔ سلطانِ خاندِ بدوش تھے وہ جب عرب سے پرچمِ اسلام لے کر نکلے تو

ان کا نعرہ یہ تھا، ہر ملکِ ماست کہ ملکِ خدا ہے اسے سلطانِ مسلح حرکت میں رہے انہوں نے تو بحرِ مملکت

میں بھی گھڑے دوڑا دیئے مسلمانوں کے برعکس ہندو ذاتِ پات کی تقسیم اور مندر کے پابند ہیں

مسلمانوں کی مسجدوں کے کھلے صحن اور ان میں تازہ ہوا روشنی کا احساس انسان میں وسیع انتظری پیدا

کرتا ہے جب کہ مندروں کا نیم تار ایک ماحولِ گھٹن کے احساس کو جنم دیتا ہے یہی وجہ ہے کہ اسلام

اور ہندومت میں نمایاں فرق پایا جاتا ہے۔

اقبال کے تصور شاہین میں بھی ایک بڑے تصور کا احساس کا رُخ ہے انہوں نے شاہین کو سخت کوشش
بلند پروازی اور تیز نگاہی کی علامت کے طور پر استعمال کیا۔ شاہین اپنا گھر نہیں بناتا وہ ہر روز نئی
منزل کی تلاش میں ہوتا ہے اقبال یہی جملہ صفات مسلمانوں میں دیکھنا چاہتے تھے۔

ہر لحظہ سے مومن کی نئی آن نئی شان

اقبال مسلمانوں کی شیرازہ بندی کے لئے مذہب کو بنیاد بناتے ہیں اپنی نظم مذہب میں لکھتے ہیں۔

دامن دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں ؟

اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی

ملت ایک وسیع کُن ہے جب کہ جمعیت ایک جزو ہے۔ اقبال کے نزدیک مذہب ہی
وہ مشترک احساس ہے جو بتانِ رنگِ دُخوں کو توڑنے کی اہلیت رکھتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں

بتانِ رنگِ دُخوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا

نہ تو رانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی !

غبارِ آلودہ رنگِ دُلب ہیں بال و پر تیرے

تو اے مرغِ حرم اٹھنے سے پہلے پر قضاں ہو جا

چنانچہ اقبال کا یہ وسیع تر نظریہ ہی ملت کی نشاۃ الشانہ کا تصور پیش کرتا ہے علامہ مسلم
ممالک کے سیاسی اتحاد پر مبنی ایک وحدت کا تصور پیش کرتے ہیں اور پاکستان کا خواب دراصل ایک
بڑے خواب کا ہی ایک جزو ہے۔ مسلمان ممالک کی وحدت میں حصولِ پاکستان کا عذیبہ دراصل ایک
بڑے مقصد کی طرف ہی ایک قدم تھا آج اقبال کا یہ نظریہ مسلم ممالک کی وحدت میں بہت ہی موثر کردار
ادا کر سکتا ہے پاکستان نے ہمیشہ اسلامی اتحاد کے لئے مقدور بھر کوشش کی ہے اور ہمیشہ کرتا رہے
گا۔ اقبال پاکستان کا قومی شاعر ہے اور پاکستان کی تخلیق علامہ کے خواب کی حسین تعمیر ہے لہذا پاکستان علامہ
کے ملی وحدت کے پیغام کو مشعلِ راہ بنائے ہوئے اسلامی ممالک کے اتحاد کے لئے کوئی دقیقہ
فرو گذاشت نہیں کرے گا اور اس طرح علامہ کی رُوح کو سکون ملے گا۔

اقبال کا فکری، فنی پہلو

فاروق عکئی

اقبال کو ہم ایک عظیم مفکر، ترجمان حقیقت اور ایک بڑا ریفاہر تسلیم کرتے ہیں۔ مگر شاید اقبال کی عظمت سے روگردانی کی ایک شکل یہ بھی ہو کہ ہم اس کے شاعرانہ کمال پر ایمان لانے اور مقام کے تعین پر توجہ نہ کریں۔ ادب برائے ادب اور ادب برائے زندگی کے فلسفوں پر بحث اس پرانی ہو چکی ہے اور آج کے سائنسی دور میں ادب برائے ادب کے نظریہ کی تسلیم شدہ ایک رُخی حیثیت بے معنی ہو کر رہ گئی ہے بلکہ اس نظریہ پر مغربی اور مشرقی نقادوں کی بحث آخر میں آکر میسج خیال میں اس لحاظ سے لاعامل ہو جاتی ہے کہ علم برائے علم اور ادب برائے ادب خود ادب برائے زندگی کے اثبات کی ایک صورت ہے کہ ادب اور علم خود زندگی کی تسلیم شدہ حقیقتیں ہیں چاہے وہ فرد کے لئے ہوں یا پورے معاشرے کے لئے۔

اقبال نے معاشرتی نقطہ نظر سے جو کام کیا ہے چاہے وہ مبلغ کی حیثیت سے دینی ہو یا اجتماعی نقطہ نظر سے قومی اور انسانی ہو، اسے ادب برائے زندگی کے نظریہ کا ایک مستقل اور مکمل نمائندہ بنانے کے لئے کافی ہے لیکن اقبال کا کمال فن اس کی تعینیت علم والاقتصاد نہیں بلکہ اس کا کمال اس میں ہے کہ اس نے جو کچھ پیش کیا وہ شعر کے ذریعہ پیش کیا اور اس کا شعر ابلاغ و استمکان کی تمام جہتوں کو سمیٹے ہوئے ہے۔ میرا مقصد اس بحث سے یہ بات واضح کر دینا ہے کہ اقبال کے شعر کے سننے یا پڑھنے کے بعد اہل ذوق پر جو کیفیت طاری ہوتی ہے اس میں خیال و فکر کی گہرائی و گیرائی کے ساتھ اسلوب فن کی دارائی بھی کارفرما ہوتی ہے۔

میں اپنے سامعین سے چاہے وہ طالب علم ہوں یا احباب ہمیشہ کہتا چلا آیا ہوں کہ اقبال

کی فتہ آوری صرف فکر اقبال کی مرہونِ منت نہیں بلکہ اس امر پر منحصر ہے کہ انہوں نے جیسی آواز بلند کی دیا ہی انداز بھی اختیار کیا۔

پس یہ ممکن ہے کہ اقبال کے فکر خیال سے جو لوگ اختلاف رکھتے ہیں اور شاید نظریۂ پاکستان کے بھی حق میں نہیں ہیں وہ بھی اقبال کی اہمیت اور مقامِ شاعری سے صرف نظر نہیں کر سکتے۔ شاید آج سے ۵ ہزار سال بعد جب کہ دنیا کا نقشہ کچھ اور ہو خیال و فکر کے دھارے نئی سمتوں کو اختیار کر لیں کہ یہ وقت کے تیز بہاؤ کا تقاضہ ازل ہی ہے تو ضروری نہیں کہ بریٹنڈ رسل کا فلسفہ حیات پوری توجہ کا مرکز بنا رہے اور آج کی سائنس اور ٹیکنالوجی کی رفتار کار کے نقطہ نظر سے سوچا جائے تو یہ حقیقت سامنے کی بات ہے کہ ابھرتے ہوئے دنیا آگے چل کر دو دھڑوں میں بٹ جائے گی۔ ایک دھڑا یاسیت پرست اور بے علی کا شکار ہو گا، پس ماندگی اس کا مقدر ہوگی اور غلامی اس کی زندگی۔ یہ لوگ چاہے مجبور ہوں یا بے حس۔ آج کے فلسفوں کو بے طرح ادھیراں گے یا ان سے لاتعلقی ہو کر صرف زندگی کی سانسیں پوری کریں گے۔ دوسرا دھڑا جو رجائیت اور عملی زندگی کا قائل ہونے کے سبب بہت آگے نکل چکا ہو گا۔ آج کے فلسفوں پر ایمان رکھنے کے باوجود انہیں پر کاہ سے زیادہ حیثیت نہ دے گا کہ ہر زمانے کا مفکر اپنی فکر کی تنگ دہان میں معروف دکھائی دیتا ہے مگر شاعری کہ جذبات اور انسان کے بشری تقاضوں کی آواز ہے۔ ہر دور میں زندہ رہی ہے اور رہے گی۔ پس شاعر کی وہ چہرہ اچھوٹا ہے جس میں زندگی اور جذبے کیلیں کرتے پھرتے ہیں۔ اگر مضبوط و مستحکم ہے تو شاعر ہر دور میں زندہ و تابندہ رہے گا اور شاید اس کی شاعری کے ذریعہ کوئی ایک دھڑا چپکے چپکے اس کے فلسفے اور فکر کو بھی دہراتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اقبال کے ہر مراح کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ اقبال اول شاعر ہے اور بعد ازاں فلسفی۔ یعنی مختلف و مشترک نظریات کا پیش کار۔ اس بات کو یوں سمجھ لیجئے کہ اقبال ڈرامے اور ایڈجک کا قائل نہیں (کہ یہ بات اس کے فلسفہ خودی کے منافی ہے) مگر اس کی نظموں میں ہلاکی ڈرامائی کیفیت موجود ہے اور اس کے نظریات اکثر و بیشتر کرداروں کی شکل میں سامنے آتے ہیں۔ خود اقبال کی شاعری بہت سے شیعوں سے بھی نظر آتی ہے جن پر ان کے نظریات و افکار دایم اپنے

آپ کی پیش کش میں معروف نظر آتے ہیں بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال اپنے فکر کو اکثر مکمل تمثیلی شکل میں پیش کرتے ہیں۔ ان کے نظریات زندگی کے مختلف شعبوں اور تاریخ کے مختلف گوشوں سے کچن کر اپنے اپنے مخصوص مناظر میں ابھرتے ہیں۔ دیکھ لیجئے ایک مفکر کی حیثیت سے اقبال ڈرامہ کے حق میں نہیں۔ یہاں آج کا فرد اور مستقبل کا دارث اس سے متفق نہیں اور اس کی نفی کرنے کو تیار ہے مگر اقبال نے جس ڈرامائی اور تمثیلی فن کاری کو اپنا یا ہے سب اس کے ماح ہیں۔ ان دو صورتوں میں سے پہلی بات کا تعلق فکر و فلسفہ سے ہے اور دوسری کا شعر سے، پس ممکن ہے کہ اس کے نظریات سے جزوی اختلاف تو آج بھی موجود ہو۔

اقبال اول و اسحر ایک شاعر ہے۔ ابتدائی کلام کو دیکھئے داغ کے رنگ تغزل سے لے کر نچرل شاعری تک اقبال اگر بڑا مفکر نہیں دکھائی دیتا تو بڑا شاعر بھی نظر نہیں آتا۔ مقصد یہ ہے کہ جہاں اس کی فکر میں کائناتی اور آفاقی دارائی دکھائی دینے لگتی ہے وہیں فنکاری اور شاعری کا سیٹج بھی اپنے روائی لوازم کے ساتھ موجود ہے یعنی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اقبال اول میں شاعر تھے اور آخر میں مفکر ہو گئے۔ جی نہیں شعر و فکر میں بعد المشرقین نہیں۔ اقبال اول تا آخر شعر کی راہ پر چلے ہیں مگر قدم قدم شعر کی راہ طے کرتے کرتے ان کی فکر نے بھی ساتھ دیا ہے اور اسی کو ان کی فکر کے ادوار کہا جاسکتا ہے۔ اقبال باکمال کا اعجاز یہی ہے کہ اس کے ہاں ارتقاء شعور ارتقاء فکر ہاتھوں میں ہاتھ ڈالے ایک ہی راہ پر گامزن نظر آتے ہیں۔

میر نے کہا تھا مجھ کو شاعر نہ کہو۔ اقبال بھی کہتے ہیں 'ساد سخن بہانہ است' لیکن یہ تو عجز و انکسار ہے۔ جیسے تیر ایک عظیم شاعر ہے ویسے ہی اقبال ایک عظیم شاعر ہے کیونکہ میر کی طرح اس کا شیوہ گفتار اور انتخاب لفظ و حرف سکھ شاعرانہ ہے اور یہیں سے وہ آواز ابھرتی ہے جو ہر نوع کے قاری کو متاثر کرتی ہے۔ اقبال کے شعر کو سنتے ہی جو پہچان لیا جاتا ہے اس کا یہی سبب ہے کہ اقبال بحیثیت شاعر اپنی انفرادیت منو اچکا ہے۔

میں نے دیکھا کہ فلسفہ و حکمت کے پتھر پے اور سنگین لفظ بھی اقبال کے شعر میں آکر ایسے رواں ڈھلے ڈھلائے معلوم ہونے لگتے ہیں جیسے انہیں بنایا ہی شعر کے لئے گیا ہو یہی وجہ ہے کہ اقبال کا دکش ہر معنوی دولت سے مالا مال ہے جتنے متون و مفوعات اقبال کی شاعری میں موجود

ہیں اردو اور فارسی کے کسی شاعر کے یہاں نہیں پائے جاتے۔ اقبال کے منتخب لفظوں میں بلاک جہاں بیٹی ہے الفاظ اور کھوں کی یہ بے روک آمد اقبال کے شعر کا طرہ امتیاز ہے۔ وہ خیال و فکر کی سچویش کو اس طرح اپناتے ہیں کہ وہ ان کا رویہ بن کر ابھرتی ہے وہ فلسفہ و حکمت کے صرف پسندیدہ پہلوؤں کو سامنے رکھتے ہوئے ان کے عیب و صواب اپنے رویہ اور شعائرانہ صداقت اور شعائرانہ حوالوں کے ذریعہ ٹٹولتے ہیں۔ میں اس بات سے بحث نہیں کرتا کہ اقبال کی کشمکشیں کتنی فصیح ہیں اور ان کے استعارے کتنے بیخ ہیں کہ یہ چیزیں اردو اور فارسی کے کلاسیکل شعراء میں بنیادی خصوصیات کے طور پر موجود ہیں ہی۔ اقبال کو نئے شاعر کا خلعت جو چیزیں عطا کرتی ہیں وہ تمثیل و طبع کے وہ پیکر ہیں جن کے چاؤ اور اپنا لینے کے سبب پوری اردو شاعری آفاقیت کی کھلی فضا میں سانس لینے لگی ہے۔

اقبال نے بہت اچھی غزل کہی ہے لیکن یہ طے شدہ امر ہے کہ اقبال نظم کا شاعر ہے۔ یہ اور بات ہے کہ مشرق کا شاعر ہونے کے حوالے سے ان کی نظم میں تغزل اور غزل میں تسلسل خیالات کی زنجیریت موجود ہے۔ لیکن نظم کا شاعر ہوتے ہوئے اقبال نے اردو شاعری کو فرم اور تکنیک کے اندر دنی تجزیوں سے روشناس کیا ہے۔ فرم اور تکنیک کے بیرونی اور مروجہ حوالوں کے لحاظ سے اقبال کئی طور پر کلاسیکیت میں ڈوبا ہوا ہے لیکن داخل اور اندر دنی تجزیوں نے اسے نئی شاعری کے بہت قریب کر دیا ہے۔

اقبال اپنے فلسفوں کی مرکزی سچویش کو اس طرح اپناتے ہیں کہ اردو اور فارسی کا کوئی شاعر اس معاملہ میں ان کے مقابل نہیں آتا۔ خلا اگر فلسفہ حیات و حیات ان کے پیش نظر ہے اور نظم ہے والدہ مرحومہ کی یاد میں تو پوری نظم کا مرکزی خیال یہی بنتا ہے کہ موت ایک عارضی تعطل ہے اور غم کے بغیر زندگی زندگی نہیں۔ یہ نوعیت سراسر رجائیت کا گھلاؤٹے ہوئے ہے مگر وفات والدہ اور بھائی کی غم زندگی کو اقبال اس طرح پیش کرتے ہیں کہ کیفیت کے لحاظ سے تصویر غم بن جلتے ہیں۔ یہی وہ خصوصیت ہے جسے میں اپنا لینے کا انداز کہتا ہوں۔ اقبال کا کمال یہ ہے کہ ہر نوعیت میں ڈوب کر بھی اپنی نظم کی اکائی کسی طرح ٹوٹنے نہیں دیتا۔ آزاد کا تذکرہ خیال کا استعمال بھی اردو کے تمام شاعروں سے زیادہ اقبال کے ہاں ہے اور یہ اس کی بڑائی کی ایک اور

دلیل ہے۔ اس کے خیال کی بائیں چاہے جدھر کی سمت اختیار کریں۔ چک پھر مال لیتی ہوئی نفا کے مرکزی خیال کے چھوڑ راستہ پر آجاتی ہیں۔ نظم کی بھر اور آہنگ کو وہ اپنے تابع کر کے منہ پھلاد اور چک کا خوب صورت رچاؤ پیدا کر لیتے ہیں۔

اقبال کی لے میں جو رجائیت ہے وہ اس کے الفاظ سے بے انداز پھوٹی ہے اس کے لفظ اپنے آپ کی سختی اور سنگلاخی کو شعر کی دروست میں کھو کر ملائت اور ہمواری اختیار کر لیتے ہیں اس سے زیادہ ان کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ معنی کے آئین میں نکل کر ہر طرف بھٹکتے ہیں اور کسی گوشے کی دید سے باز نہیں رہتے۔ نظم کا شاعر ہوتے ہوئے اقبال اپنے خیال و فکر کے لئے خرموتہ پس منظر تیار کرتے ہیں۔ پس منظر سے آہستہ آہستہ ان کی نظم پیش منظر تک آتی ہے اور نشیب و فراز سے نکلتی ہوئی کلاٹکس تک جا پہنچتی ہے۔ نوعیت کے اعتبار سے ان کے اشعار اور ان کا انداز آہنگ اور نمائندگی کو جلو میں لے کر چلتے ہیں۔ الفاظ اور خیال کا وہ گھلاؤ جو اقبال کی فنی پاکدستی سے پیدا ہوتا ہے نظم کی اکائی کے مجھاتے گواہے میں ہلکے سے لیتا پروان چڑھتا ہے۔ اس گھلاؤ کی گنگنائی اور سہانی فضا میں رجائیت کی جو مستقل آواز شامل رہتی ہے وہی اقبال کو ایسا شاعر بناتی ہے جو آج کا بھی ہے اور کل کا بھی۔ اس کے استعاروں کی نئی معنویت، تلمیحوں کا فکری رچاؤ اور اس کا دکھنا اس کی قد آوری اور دوام کا مکمل ثبوت ہے۔

ہمارا ادبی شعور اور مسلمان

محمد حسن عسکری

اس مضمون میں مجھے جو کچھ کہنا ہے اس کا سارا منصوبہ یوں تو ایک جیلے میں بھی آ سکتا ہے۔ لیکن بعض دفعہ اختصار بڑا خطرناک ہوتا ہے۔ ادب بات کا مطلب ہم بدل کے رکھ دیتا ہے۔ کہنا تو دراصل مجھے لگتا ہی ہے کہ فغد کے بعد سے مسلمان کھنے والے اپنی قوم سے دور ہٹتے چلے گئے ہیں لیکن پرسیدہ حاسداں سا بیان خالص ادبی حیثیت نہیں رکھتا۔ اس کے سیاسی اور عمرانی پہلو بھی ہیں بلکہ نئے ادب کے متعلق یہ بات خالصتاً سیاسیات یا عمرانیات سے دلچسپی رکھنے والی بعض جماعتوں نے بعض دفعہ خاص اعتراض کے ساتھ کی گئی ہے۔ اس سیدھے سادھے بیان سے ادب اور کچر کی دشمن جماعتیں بھی فائدہ اٹھا سکتی ہیں۔ کوئی اس قسم کی بدگمانی پھیلانے کی کوشش نہ کرے تو بھی ایک عام مسلمان ایسے بیان سے بے چارہ ہوتے ہی چونک پڑے گا۔ اور شعور ڈی دیر کے لئے اپنے ادب سے کشک مزدور جائے گا۔

مگر ادب کے سنجیدہ طالب علموں کی حیثیت سے نہ تو ہمیں کسی کو مطعون کرنا ہے نہ کسی کو لازم دینا ہے، ہمارا کام تو بس اتنا ہے کہ پچھلے سال کے اندر ادیبوں کے شعور میں جو تبدیلیاں ہوئی ہیں انہیں سمجھنے کی کوشش کریں، جو نئے میلانات نظر آئیں ان کی نوعیت معلوم کریں اور ہو سکے تو ساتھ ساتھ ان تبدیلیوں کے خارجی اور داخلی اسباب بھی دریافت کرتے چلیں۔ ہم نے اپنی جستجو کا دائرہ تو مزید چند حوامل تک محدود کر لیا ہے۔ مگر شروع میں ہی ایک کلیہ بیان کر دینے کے معنی نہیں ہیں کہ ہم اسے قائم بالذات سمجھتے ہیں۔ کلیہ بیان کر دینے سے سن اتنا فائدہ ہوا ہے کہ ہمارا دائرہ عمل مقرر ہو گیا اس بیان کے جھوٹ سے کافصلہ نہیں ہوا۔ اس تفتیش میں ممکن ہے کہ ہمیں ایسی باتیں ملیں جو اس کلیے کو غلط ثابت کرتی ہوں۔ پھر یہ ضروری نہیں ہے کہ جتنی باتیں ہم کہیں گے وہ سب سو فیصد ہی ٹھیک ہوں۔ غیر مرئی عوامل کے متعلق آپ جوابات بھی کہیں اس میں اکثر شعور کا سامنا مزید ہکا بولنے

کے بغیر وہ عوامل الفاظ کی گرفت میں آ ہی نہیں سکتے۔ مبالغہ تو الگ، ایسے عوامل کو بھٹا ہو تو غلط بات کہنے سے بھی نہیں ڈرنا چاہیئے۔ جھوٹ کا بیجا کرتے کہتے بعض دفعہ پچ سے ڈر بیٹھ رہ جاتی ہے۔ پچ کا دشمن جھوٹ نہیں ہے بلکہ خود اطمینانی پہ غلط بات میں سے پچ بات پیدا ہو سکتی ہے۔ بشرطیکہ ہم غلطی کو صبح طور سے سمجھ لیں۔

چنانچہ یہاں بھی ہم غلط باتیں سوچنے سے نہیں ڈریں گے۔ بلکہ تعصب، تنگ نظری اور جلد بازی سے بھی نہیں شرمائیں گے۔ اصل چیز تو بات کہنا ہے غلط یا صحیح، کسی نہ کسی قسم کا بیان سامنے ہو تو بحث کا کوئی نہ کوئی پہلو تو سامنے آ جاتا ہے۔ پھر ہم اس بیان کو مختلف معیاروں سے پرکھ سکتے ہیں کہ یہ حقیقت سے مطابقت رکھتا ہے۔ یا نہیں۔ اس کے بعد ہم اس بیان کو قبول یا رد کر سکتے ہیں۔ اگر یہ بیان اطمینان بخش نہ ہو تو اسی قسم کے کسی نئے بیان کی تلاش اسکل نئے سرے سے کر سکتے ہیں۔ چنانچہ ہم یہ بھی انتظار نہیں کریں گے کہ ہزار دو ہزار کتابیں پڑھ کے عالم بن لیں تو پھر کچھ سوچیں اس کے بجائے ہم اپنی بے علمی سے بھی کام لیں گے۔ بعض اپنی جہالت کے بوجھ پر کوئی بات کہہ ماریں گے۔ غلط صبح بعد میں دیکھیں گے۔ کوئی کتاب ہم نے پڑھی نہ ہو گی تب بھی اس کے بارے میں لیل ہی اٹھل پھوٹ مچل گئے لڑالیں گے۔ کہ اچھا، اس میں یہ لکھا ہو گا۔ ممکن ہے۔ اس میں کچھ اور ہی لکھا ہو مگر یہ ہم بعد میں معلوم کر لیں گے۔ درناتنے اہل مدرسہ پھرتے ہیں، کوئی نہ کوئی راستے میں ٹھیرا کے ہمیں روک ٹوک ہی دے گا نہیں ہیں کوئی نہ کوئی بات کہنی ضرور ہے۔ سوچ سمجھ کر یا بے سوچے سمجھے اور کچھ نہیں تو کھیل ہی ہنسی اکثر تخلیقی خیالات دل لگی ہی دل لگی میں پیدا ہوتے ہیں۔

سب سے پہلے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر ہم اپنے اس جائزے کی ابتداء غدر سے کیوں کرنا چاہتے ہیں۔ غدر تو ایک خارجی واقعہ تھا۔ یہ جس تبدیلی پورا کرنا ہے۔ اس کا عمل تو پہلے سے جاری تھا اور طبعیتیں اس سے متاثر ہونی شروع ہو گئی تھیں۔ یہ اعتراض اپنی جگہ بالکل بجا ہے مغلیہ سلطنت دراصل غدر سے پہلے ہی ختم ہو چکی تھی اور انگریزوں کا اقتدار قائم ہو چکا تھا مگر انسان تو لاشانیوں اور علامتوں کا محتاج ہے بڑے سے بڑا انقلاب ہو جائے۔ مگر انسان کا شعور اسے اپنے اندر اس وقت تک جذب کرتا ہی نہیں جب تک کہ وہ سادی تبرعیاں کسی علامت میں جھم نہ ہو جائیں جب تک لال قلعہ میں منل بادشاہ بیٹھا تھا لوگ سمجھتے تھے کہ ابھی

دنیا دی ہے۔ جو پہلے تھی۔ لال قلعہ کیا تھا حقیقت اور شعور کے درمیان ابھی خامی دیوار تھی لگوں کو اصل صورت حال کا احساس دلانے کے لئے جانی بوجھی طاقتوں کا غائب ہونا اور نئی علامتوں کا پیدا ہونا ضروری تھا ہندوستانی مسلمانوں کی ذہنی و روحانی زندگی میں عذرا سی قسم کی ایک علامت کی حیثیت رکھتا ہے میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ انگریزوں کی ترقی یا دوسرے عناصر کے ظہور میں آنے سے ہندوستان میں مسلمانوں کی قومی معیشت کے لئے جو خطرات پیدا ہو گئے تھے۔ ان سے مسلمان بالکل ہی بے خبر تھے سید احمد بریلوی اور اسماعیل شہید کی پوری تحریک اس خیال کی تردید کرتی ہے مسلمانوں کے ایک ذہین طبقے نے ان خطرات کی نوعیت کو صرف سمجھ ہی نہیں لیا تھا بلکہ عملی پیش بندیاں بھی شروع کر دی تھیں۔ عمل کی ضرورت کا احساس مولوی لاڈوں تک ہی محدود نہیں تھا۔ بلکہ اس تحریک نے ہندوستان کے اس سرے سے لے کر اس سرے تک سب مسلمانوں کو براہ راست پیغام دیا تھا اور اس کے اثر سے ادب و شعر کے حلقے بھی اثر لئے بغیر نہیں رہ سکے تھے۔ مومن کی ”مثنوی جہاد“ اس بات کی جین شہادت ہے کہ شاعروں تک کو قوم کی صورت حال کا کیسا شدید احساس تھا۔ چنانچہ مسلمانوں پر مکمل بے خبری کا الزام تو ہم نہیں لگا سکتے البتہ مسلمانوں کا شعور اس بات کو تسلیم کرنے سے ضرور ہچکچا رہا تھا کہ ہم ایک غالب سیاسی قوت کی حیثیت سے ہندوستان میں ختم ہو چکے ہیں۔

مگر آنا کافی سے کام کہاں چلتا ہے۔ غدر کے بعد تو اپنے آپ کو فریب دینے کی بھی گنجائش نہ رہی اور مسلمانوں کو اپنی نئی حیثیت تسلیم کرنی پڑی۔ کچھ دن کے لئے مسلمان بالکل سن ہو کے رہ گئے۔ لیکن زندگی کی ضرورتیں سب کچھ کر لیتی ہیں۔ آخر نئے حالات سے بھی مجھوتا کرنا پڑا۔ سیاسی اعتبار سے تو خیر مسلمان مغلوب ہو ہی چکے تھے۔ اب مسلمانوں کے شعور میں ایک نئی جنگ کا آغاز ہوا یعنی ہندو اسلامی تہذیب اور مغربی تہذیب کے درمیان کش مکش۔ انگریز اس قسم کے دشمن اور اس قسم کے فاتح نہیں تھے جن سے اب تک مسلمانوں کو واسطہ پڑا تھا۔ اگر مرہٹے ہندوستان پر بھا جاتے تو ان کے اور مسلمانوں کے درمیان آویزش کچھ اور ہی شکل اختیار کرتی۔ انگریزوں کی فتح کا سبب مضرتا نہیں تھا کہ ان کا کردار مسلمانوں سے بلند تھا، ان میں مضبوط نظم زیادہ تھا ایک جہتی اور اتحاد تھا۔ یہ سب باتیں بھی یہی مگر بعض وقت ہمیں حاکم کی تجزیہ بھی قبول کرنا ہی چاہیئے۔ انگریز اپنے ساتھ

نئے علوم اور پیداوار کے نئے ذرائع لے کر آئے تھے مسلمانوں اور انگریزوں کے درمیان محض کردار کی جنگ نہیں تھی۔ بلکہ اس چیز کی جنگ تھی جس کے لئے بہترین لفظ ”پرائیک“ ہے۔ اس لفظ کے مفہوم میں سائنس کے علمی اور عملی دونوں پہلو آ جاتے ہیں۔ انگریزوں کے ساتھ محض فوجیں اور توپ خانے نہیں آئے تھے۔ بلکہ ریل گاڑی، تار اور نہ معلوم کیا کیا عجائبات ان کے ساتھ ساتھ ہندوستان پہنچے تھے۔ اگر دوا لہی تہذیبوں میں مگر ہوتی جن کے اقتصادی اور سیاسی نظام کی بنیاد ایک ہی ”پرائیک“ پر ہوتی تو شاید ان میں سے کسی تہذیب کو بھی یہ ضرورت پیش نہ آتی کہ اپنے آپ کو خواہ مخواہ کم تر سمجھے۔ یعنی جس طرح ہندو اور مسلم تہذیبوں کے تعادم کے وقت ہوا تھا لیکن انگریزوں کی تہذیب اپنے ساتھ ایسی حیرت ناک چیزیں لے کے آئی تھی جو ہیں جن پر لوں کی کہانیوں کی طرح ناقابل یقین معلوم ہوتی تھیں۔ انہیں دیکھ کر خواہ مخواہ اپنی تہذیب اور اپنی اقدار کے کمتر ہونے کا احساس ہوتا تھا۔ ان دونوں تہذیبوں کا تعادم محض غیر مرئی نہیں تھا۔ خارجی اعتبار سے سبھی دونوں کی ”اشیاء“ اتنی مختلف تھیں کہ یہ دونوں دوا لگ دنیا میں معلوم ہوتی تھیں۔ اور اس اختلاف سے چشم پوشی کرنا کسی طرح ممکن نہ تھا۔

اس اختلاف کے متعلق مسلمانوں میں دو قسم کا رد عمل ہوا۔ مسلمان شکست تو مزور کھا گئے تھے مگر دوج حیات بڑی سخت جان چیز ہے وہ ایسی آسانی سے نہیں مرنی چند سال کے تعطل کے بعد وہ بقا کے نئے طریقوں کی تلاش میں لگ گئی اور بقا کا ایک ہی طریقہ تھا کہ اپنے اندر کچھ ترمیم و تینج اور رد و بدل کر کے نئے حالات سے مطابقت پیدا کی جائے مگر ساتھ ہی ساتھ اپنی خودی کا احساس محض خارجی حالات کے دباؤ سے بندیلیاں منظور کر لینے میں اپنی بیٹھی سمجھتا تھا۔ چنانچہ مسلمانوں کے شعوبہ میں تبدیلی اور جمود بقا اور فنا کے درمیان جنگ جاری تھی۔ ایک طبقہ تو انگریزوں سے تعلق رکھنے والی ہر چیز کو بنفسہ برا سمجھتا تھا یا ہاں تک کہ انگریزوں کی دلی میں بیٹھنا بھی کافر ہوجانے کے برابر تھا۔ اس انداز نظر میں اپنی قومی شخصیت کا احترام اسے قائم رکھنے کی آرزو، خود داری اور بہت سے بلند منہ بے جھلکتے ہیں۔ مگر آخر میں یہ جی تسلیم کرنا پڑا کہ یہ فنا کا راستہ تھا۔ انگریزوں سے نہ سہی ”پرائیک“ سے سمجھو تاکے بغیر مسلمان کی اجتماعی بقا ناممکن تھی۔

دوسرا طبقہ ایسے لوگوں کا تھا جو تبدیلیوں کے لئے تیار تھے۔ ہم جانتے ہیں کہ یہ لوگ حقیقت

پرست تھے۔ اور انہوں نے بقا کے راستے کو بالکل ٹھیک پہچانا تھا۔ ہمیں ان کی عظمت تسلیم ہے مگر بقا کے معنی یہ نہیں ہیں کہ نئے حالات میں اپنے آپ کو اس طرح بدلیں کہ اپنی اجتماعی شخصیت ہی باقی نہ رہے۔ اصلی بقا تو وہی ہے کہ قوم کی تخلیقی صلاحیتیں بھی نہ مریں اور اپنی انفرادی شخصیت بھی برقرار رہے۔ اس دوسرے طبقے کو قوم کی شخصیت سے سببیت تھی۔ مگر حالات سے مطابقت پیدا کرنے کی فکر میں ان لوگوں سے بعض ایسی غلطیاں سرزد ہوئیں جن کا غیازہ ہم کو اب تک جھگٹنا پڑ رہا ہے۔ ان لوگوں نے بالکل غیر شعوری طور پر چند ایسے رجحانات کا آغاز کیا جن کی وجہ سے مسلمانوں کی ذہنی، فکری اور تہذیبی نشوونما ایسے جاہل طریقے سے نہیں ہو سکی جیسے کہ ہونی چاہیے تھی۔ بلکہ ہم نے اپنے تہذیبی ترکے سے بہت کچھ کھو دیا۔

اس طبقے نے سب سے بڑی غلطی یہ کی کہ اپنے اور انگریزوں کے درمیان جو سب سے بڑا فرق تھا اسے مناسب طریقے سے سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ انگریزوں کی مادی ترقی کا ان پر ایسا دھب پڑا کہ اپنا علم، اپنا ادب، اپنی تہذیب، اپنے طور طریقے، سب کچھ ہلکے سے نظر آنے لگے انیسویں صدی کے انگلستان کی بنیاد جس پر ایتیک پر تھی اسے تو انہوں نے گنت میں لانے کی کوشش کی نہیں اس پر ایتیک کی وجہ سے جو اقدار پیدا ہو رہی تھیں انہیں قبول کرنے کی فکر پہلے ہو گئی۔ اس زمانے میں خود لاد پ والوں کا شعور ایک کش مکش میں مبتلا تھا۔ مگر ان لوگوں کو اس کا کچھ پتہ نہیں تھا۔ انہوں نے انگلستان کے سیاسی اور معاشی نظام، ادب، کچھ سب کو بڑی سرسری نظر سے دیکھا تھا اور اسی نظریے خوش گڈے میں دل بھی دے بیٹھے تھے۔ چنانچہ دونوں تہذیبوں کا گہرا اور تقابلی مطالعہ کئے بغیر وہ اس کوشش میں لگ گئے کہ اول تو اپنے یہاں کی ہر چیز کو مغربی معیاروں سے جانچ کر ان میں وہ خوبیاں نکالیں جو مغرب والوں کے نزدیک بھی خوبیاں ہوں اور اگر کھینچ تان کے بھی خوبیاں نہ مل سکیں تو چاروں بھاپار اپنی چیز کو گھٹیا سمجھ لیا جائے۔ ایسی کوششیں زندگی کے ہر شعبے میں ہوئی۔ چنانچہ صہید نے قرآن اور سائنس کی مطابقت دکھانے کے لئے سیکڑوں صفحے لکھ ڈالے اسی طرح ادب میں ”نیچل“ شاعری پیدا ہوئی جسے اچھی شاعری تو کیا، اچھی نقل بھی نہیں کہا جاسکتا۔ اگر مسلمانوں کو واقعی حالات سے ایسی مطابقت پیدا کرنی تھی کہ ایک دن خود مغرب سے ٹکر لینے کے قابل ہو جائیں تو انہیں سب سے پہلے مغرب کی پرائیمک پر قبضہ کرنا چاہیے تھا۔ مگر اس زمانے

ہیں مسلمانوں کو سب سے بڑی تشویش یہ تھی کہ ہندو سرکاری ملازمتوں میں ہم سے آگے نکلے جا رہے ہیں۔ ہندوؤں کو دوڑ کے پکڑ لینے کی جلدی میں انہوں نے سائنس اور انجینئری جیسے علوم کی طرف توجہ نہیں کی، بلکہ انگریزی زبان اور انگریزی ادب پڑھا۔ اور وہ بھی صرف اس حد تک جہاں تک یہ چیزیں ملازمت دلانے میں کام آئیں۔ اس زمانے کے تمام اہل دماغ حضرات یہ ایک اکرالہ آبادی ایسا تھا جسے مسلمانوں کی پوری صورت حال کا گہرا اور سچا علم تھا۔ اسے یہ معلوم تھا کہ مغرب کا مقابلہ کرنے کے لئے مسلمانوں کو کیا کرنا چاہیے۔ صرف وہی ایک آدمی تھا جس نے انگریزوں کی لائی ہوئی چیزوں میں استعارے اور علامتیں دیکھیں اور ان کے اپنی قوم کو سمجھانے کی کوشش کی۔ مگر اسے ہنسوڑیا پرانی لکیر کا غیر سمجھ کر ٹال دیا گیا۔

عزیز مرسید کی تحریک سے لے کر پہلی جنگ عظیم تک ہمیں مسلمان اہل دماغ طبقے میں ایسے لوگوں کی تعداد بڑھتی نظر آتی ہے جنہیں اپنے ذہنی عقیدوں کے باوجود ہندوستانی تہذیب و ثقافت پر وہ یقین نہیں رہا جو ایک جیتی جاگتی قوم کے افراد کو ہونا چاہیے، شبلی، شرر، دوا، ایسے دوچار مصنفین کی سرگرمیوں کے باوجود یہ لوگ اپنے ماضی اور اپنی روایات اور اپنے تہذیب و تمدن سے گہری دلچسپی نہیں لے سکتے، ان سب چیزوں کو یہ لوگ ذرا تنگ کی یاد دہانی کی نظر سے دیکھتے گئے ہیں۔

پھر اسی زمانے میں ایک نیا سماجی مظہر نمودار ہوتا ہے۔ جن لوگوں کو شہروں میں نوکریاں ملنے لگی ہیں وہ اپنا آبائی وطن چھوڑ چھاڑ کر شہروں میں آتے جاتے ہیں وطن میں ان کے خاندان کا تسنن و پست و پائنت سے ایک نانی، ایک دھوبی، ایک جھنگی کے خاندان سے تھا اور یہ سب خاندان ایک دوسرے کے معاملات سے انسانی دلچسپی لیتے تھے مگر اب یہ تعلقات ٹوٹ گئے، اور شہر میں آکر ملازمت پختہ ہو گئے لوگوں کا ملنا جلنا اپنے ہی جیسے لوگوں سے رہ گیا۔ چونکہ اہل دماغ طبقے کا عوام میں وہ پہلا سا ربط نہ رہا اس لئے ہمارے ادیبوں کی اپنی قوم سے بیگانگی روز بروز بڑھتی گئی۔

مگر اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس زمانے میں جو ادب پیدا ہوا وہ قوم کی زندگی سے بالکل متعلق ہے۔ معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ سرشار کی کتابیں، نذیر احمد کے ناول، مجاہد

اور ”اودھ پنچ“ کے دو سر لکھنے والوں کی تحریریں یہ سب چیزیں براہ راست قوم کی روزمرہ زندگی سے پیدا ہوئی ہیں۔ لاشعوری تعلقات کو ایک دم سے ختم کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ ہم تو صرف یہ بتا رہے ہیں کہ اس قسم کے رجحانات اس وقت موجود تھے۔ یہ رجحانات رنگ بعد میں جا کر لائے شاعری کی دنیا میں جو لوگ غزلیں لکھ رہے تھے انہیں تو خیر یہ کہہ کے چھوڑا جاسکتا ہے۔ کہ یہ لوگ تو ایک روایت کو نبھا رہے ہیں۔ مگر کھنوا سکول کی ماقی شاعری میں یہ ہیئت پہلی نظر میں دیکھی جاسکتی ہے کہ ان شاعروں کی زبان میں ایک ایسی ”ادبیت“ ہے جو ”ذوق“، ”آتش“، ”امیر و رداغ“ کی زبان میں نہیں ہے۔ یہ بات صاف بتاتی ہے کہ اب شاعری اور شاعر عام زندگی کے دائرے سے دور ہٹ کر اپنی ایک دنیا انگ بنا رہے ہیں۔ بیسویں صدی کے شروع میں، خصوصاً جب سے اقبال نے شاعری شروع کی نظم کی شاعری پہلے سے زیادہ فطری بن گئی اور وہ ”نچرل“ شاعری کا سائیکل اور تصنع کم ہو گیا۔ مگر ان نظموں کی زبان صاف طور سے روزمرہ کی زبان سے بالکل الگ چیز ہے۔ اس میں فارسیت زیادہ ہے تو کہیں زیادہ ہیں۔ یہ بات بھی ہمارے ادبی شعور کا رخ بتا رہی ہے۔ اگر آپ کو مسلمان ادیب اور مسلمان قوم کی روزمرہ زندگی سے ہوتی بیگانگی کا یقین نہ آیا ہو تو یہ بتائیے کہ اردو ناول میں نذیر احمد، سرشار، سجاد حسین نے نثر میں جس قسم کی حقیقت نگاری اور عینی روایت کا آغاز کیا تھا وہ انہیں کے ساتھ کیوں ختم ہو گئی۔ انداز و افسانے کا یہ زریں دور خطر مستحفل کیوں ہو کے رہ گیا؟ بات یہ ہے کہ ان مصنفوں کی ابتدائی نشوونما ایسے ماحول میں ہوئی جب یہ نئے رجحانات پیدا نہیں ہوئے تھے۔ اپنی قوم کی اجتماعی زندگی ان کی انس ناس میں رچ گئی تھی۔ اپنی قوم کو کم تر سمجھنے کے بعد بھی ان کی محبت اور احترام میں کمی نہیں آسکتی تھی ان کی گرفت بھی صرف ایک قسم کی زندگی پر تھی۔ اس کے سوا وہ کسی اور زندگی کو سمجھ ہی نہ سکتے تھے اس کے برخلاف اردو کے نثر نگاروں کا جو اگلا گروہ ہمارے سامنے آتا ہے اس کی نشوونما عام مسلمانوں کی روزمرہ زندگی سے بالکل الگ تھلگ نئے ماحول میں ہوئی نہ تو عام مسلمانوں سے ان کا وہ رشتہ تھا جو ان سے پہلے ہر آدمی کا ہوتا تھا۔ نہ مسلمانوں کی زندگی میں وہ ہم آہنگی اور تہذیبی وحدت باقی رہی تھی جو باقی سے باقی انسان کا سر لینے آگے جھکا دیتی ہے۔ یہ لوگ نہ تو عام مسلمانوں کی زندگی کا اتنا احترام اور اس سے اتنی محبت کرتے تھے کہ شکر یا نہ یا احمد کی طرح

اس کی عکاسی پر مجبور ہو جائیں، اور نہ دراصل انہیں اس زندگی سے اتنی واقفیت ہی تھی۔ ساتھ ہی ساتھ وہ اردو ادب میں کوئی ایسی بات بھی کرنا چاہتے تھے جو پہلے کبھی نہ ہوئی ہو، اور جو انگریزی ادب میں ہوتی رہی ہو۔ یہ لوگ جوان العمر تھے۔ اپنی سماجی روایتوں کو ناپسند کرتے تھے ان سے آزاد بھی ہونا چاہتے تھے۔ انگریزی ادب کا تقلید کی آرزو تھی۔ مگر انگریزی کا مطالعہ بھی سرسری تھا بلکہ سرسری مطالعے کو بھی چھوٹی سے سرشاری کا مطالعہ کو نسا پڑا دینا تھا۔ مگر اس کے باوجود انہوں نے سروانٹس اور ڈکنز سے انزلیا بات یہ ہے کہ ان کے تخیل میں وہ تندرستی اور توانائی تھی۔ جو اجتماعی زندگی میں تنوعیت کے بعد ہی حاصل ہوتی ہے۔ اس نسل کے لوگوں میں سماجی رشتوں کی کمی کے سبب وہ تخلیقی جان باقی ہی نہ رہی تھی۔ چنانچہ یہ لوگ کسی انگریزی مصنف سے متاثر بھی نہ ہوئے تو کس سے اس کو فائدہ ہے، انہیں اپنا ہم جنس مل گیا۔ ایسے ادیبوں کے لئے اپنے ادب میں تنوعی بہت دلچسپی پیدا کرنے کا ایک ہی ذریعہ ہوتا ہے، اپنی شخصیت، پھر انہیں اپنی شخصیت کا بھی ایک تصور قائم کرنا پڑتا ہے جسے یہ ہر وقت سامنے رکھتے ہیں۔ مگر اس راہ پر چلنا ہمارے ادیبوں کے لئے آسکر وائلڈ سے بھی زیادہ خطرناک ثابت ہوا۔ اس کے پاس ہوسٹی تھی، مصوری تھی۔ اپنی شخصیت کو پہلو دار بنانے کے اور میں طرے تھے۔ سجاد حیدر یلدرم۔ سجاد انصاری نیاز فچوری کے پاس ایسی کون سی چیز تھی؟ اور ہاں اس ضمن میں ابوالکلام آزاد کو بھی نہ بھولئے انہیں بھی تو اپنے اپنی مزاجی کا شبہ تھا۔ اس روپے کا مکمل ترین اظہار انہوں نے ”غبارِ خاطر“ میں کیا ہے۔ اس سے پہلے کیا کرتے رہے، اس کا مجھے کوئی علم نہیں۔ کیونکہ میں آج تک آزاد صاحب کی تحریر کے دو صفحے بھی پڑھنے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ غرض کہ اس مدد سے سے متعلق ادیبوں کی خاص کاوش یہ ہوتی تھی کہ اپنے آپ کو ادیب ثابت کیا جائے۔ پھر اپنی نہایت جوش و خروش پرستی اور ”عورت“ سے دلچسپی کا اشتہار دیا جائے۔ زبان ایسی استعمال کی جائے جو انسان کبھی بول ہی نہ سکیں۔ فارسی، عربی، الفاظ ترکوں کی بھر مار ہو۔ تاکہ عام انسانوں کی زندگی ان کے طور طریقوں اور ان کے انداز فکر اور انداز بیان سے مکمل بے تعلقی پوری طرح واضح ہو جائے۔ ایک عجیب بات ہے کہ ”نئے ادیب“ اپنے عقیدوں اور اپنے ذہنی رجحانات کے لحاظ سے عام مسلمانوں سے بالکل الگ ہیں۔ مگر ان کے یہاں عام مسلمانوں کی زندگی پر بھی جھلک

باقی ہے۔ مذکورہ بالا ادبوں میں سے بعض نیک مسلمان تھے یا کم سے کم سیاسی اعتبار سے عام مسلمانوں کے ساتھ تھے۔ مگر ان کے یہاں مسلمانوں کی زندگی کا یہ تو نظریہ نہیں آتا مگر اس گروہ کے ادیبوں کو فرض تھا کہ ہم عام لوگوں سے الگ ہیں۔ ایک معنی میں واقعی عام زندگی کے دشمن و شائبہ، مفادات اور دلچسپیوں سے علیحدگی ادب کے لئے ضروری ہے۔ بلکہ پیغمبر کے لئے بھی۔ مگر یہ علیحدگی اس لئے ضروری ہے کہ چھوٹی چھوٹی ترغیبوں اور ہنگامی دلچسپیوں کی زد سے دور رہتے ہوئے حیاتِ محض کو اپنے اندر جذب کر سکے جو ادیب اس طرف سے عام زندگی سے الگ ہوتے ہیں انہیں اس سے بچت نہیں ہوتی کہ لوگ ہمارے بارے میں کیا سوچتے ہیں کیا نہیں سوچتے لیکن ہمارے ”جمال پرست“ ادیبوں کو اکثر اس کی بڑی تشویش رہتی تھی۔ کہ لوگ ان سے مرعوب بھی ہوں۔ ابوالکلام آزاد تو خیر سیاسی رہتا تھا ہی، ان کے اندر بھی یہ عجیب تضاد ملتا ہے کہ ایک طرف تو وہ غریبہ دعوئے کرتے ہیں کہ اگر اور لوگ مشرق کی طرف جاتے ہیں تو میں مغرب کی طرف جاتا ہوں۔ دوسری طرف انہیں یہ شکوہ ہے کہ انہوں نے لوگوں کو صحیح راستے پر چلانے کے لئے بہتہ اُڑو مارا مگر بد بختوں نے ایک نہ سنی۔ اور آخر نتیجہ بھگتا۔ ہم سے علیحدگی پر فخر اور پھر رہنمائی کا دعویٰ یہ اردو کے جلی ”جمال پرستوں“ ہی سے ممکن تھا۔ ”غبارِ خاطر“ میں دو عجائبات ایسی ملتی ہیں جو کم و بیش اس پورے گروہ کی غاندگی کو دیتی ہیں۔ ابوالکلام آزاد لکھتے ہیں۔ ”بعض حالتوں میں گاڑی اسٹیشن پر رک بھی باقی ہے مگر عبداللہ کی صورت نظر نہیں آتی جب نظر آتی ہے۔ تو اس کی محنتیں میری فکر کاوشِ آشنا کے لئے فکر کاوشِ آشنا: کس خود اطمینانی کے ساتھ اپنی تعریف بھی ہو گئی ہے اور پھر کاوشِ آشنا کے لئے مسئلہ بھی واقعی بڑا دقیق ہے، ایک دوسری مسئلہ پیدا کر دیتی ہیں معلوم ہوتا ہے کہ نسیم جیگمائی کا ایک ہی عمل دو مختلف طبیعتوں کے لئے دو متضاد نتیجوں کا باعث ہو جاتا ہے۔ اس کی آمد مجھے بیدار کر دیتی ہے۔ عبداللہ کو اور زیادہ سلاطینی ہے۔ الام کی ٹائم پیس بھی اس کے سرواٹے لگے رہنے لگی، پھر بھی نتائج کا اوسط تقریباً یکساں ہی رہا۔ معلوم نہیں آپ ان اشکال کا حل کیا تجویز کریں گے۔ مگر مجھے شیخ شیراز کا بتلایا ہوا حل مل گیا ہے۔ اور اس پر مطمئن ہو چکا ہوں۔

بارانِ کردِ درِ لطافتِ طبع، خلافِ نیت

در باغِ لاله روید دورِ شورِ لومِ خس

انسانیت اور شریفِ طبعی تو دور کی بات ہے، جس آدمی کے قلم سے ایسے جملے نکل سکتے ہیں میں تو اس کے اندر سچی خوش ذوقی بھی تصور نہیں کر سکتا۔ میں خود جمال پرستی کی صلاحیت نہیں، لیکن بعض جمال پرستوں کی دوچار کتابیں میں نے خالص شوق سے پڑھی مزدور ہیں مگر یہ اگر کامیاب نے آج تک نہیں دیکھی — ادنیٰ ماس لاد گوشتے کا ذکر ہی کیا۔ شاید اسکو دماغِ ٹینک میں نہ ملے۔ ابوالکلام آزاد اسی کتاب میں دوسری جگہ لکھتے ہیں، شکر اور لڑکی دنیا میں اس درجہ ایک دوسرے سے مختلف واقع ہوتی ہیں کہ آدمی ایک کا ہو کر پھر دوسرے کے قابل نہیں رہ سکتا یہ نے دیکھا ہے کہ جن لوگوں نے زندگی میں چار مرتبہ بھی گر رکھا یا شکر کی لطافت کا احساس پھر میں باقی نہیں رہا۔ لطافت کا جھٹکا اور چھوڑا میاں شاید ہی کبھی جمال پرستی کے نام سے پیش کیا گیا ہو آدمی ”شکر کی دنیا کا ہوتا ہے۔ اس کے پاس بس کھف دار سفید قمیص ہی رہ جاتی ہے۔ قمیص نیچے کچھ نہیں رہتا افسوس تو یہ ہے کہ یہ آندش خوف ایک فرد کا نہیں تھا، بلکہ کم و بیش مسلمانوں کے لیے تعلیم دینے والے طبقے نے اسے اختیار کر رکھا تھا ”شکر“ کی شوقینی کا بوجھ ہوتا ہے وہی ہوا۔ مسلمان خرقہ زیب کیلئے سات آٹھ لکھا دیکھو آئے، اور پاکستان بننے کے بعد بھی زندگی کے چھوٹے سے مسئلے میں ہر ایک سے پوچھنے میں کہہ رہا ہیں۔ کہہ رہے ہیں۔ ان سب کو شکر کے شہید کہنا چاہیے۔

عوام سے بگڑا ہو کر اس گروہ نے اردو ادب کو ایک اور سخت نقصان پہنچایا۔ میرا غالب، سرشار، نذیر احمد، مجاہد حسین، شرر وغیرہ کے زیر اثر اردو نثر نگاری کی بڑی روایت پیدا ہو گئی تھی جس میں بڑی بڑی صلاحیتیں تھیں۔ ابوالکلام آزاد اور نیاز فتحپوری کے نے اس روایت کا کلام اس بری طرح گھونٹا کہ آج تک اردو نثر اس جھٹکے سے سنبھل نہیں سکی۔ عبدالحق کارائے بالکل درست ہے کہ اردو نثر کو اس طرح مخرج کرنے کی ذمہ داری سب سے زیادہ ابوالکلام آزاد کے سر ہے۔ مگر اس زمرے میں جسے دیکھئے اس بے روح اور بیمار نثر کا فریقہ تو اس دور میں مجھے تو بس ایک آدمی نظر آتا ہے، جس کی تشریں علمی اور ادبی مضامین کے بیان اہستہ تھی تھی۔ اور وہ توانائی اور تازگی بھی جو عام لوگوں کی زندگی سے گہرا تعلق رکھنے سے پر

ہوتا ہے۔ میرا مطلب مولانا محمد علی کی نثر سے ہے۔ مگر یہ عجیب بات ہے کہ فراق صاحب کے علاوہ نہ تو کسی نے شاعری کے سلسلے میں ان کا ذکر کیا ہے نہ نثر کے سلسلے میں حالانکہ اپنے دور کے سب سے مقبول نثر نگار محمد علی ہی تھے۔ رہے ابوالکلام آزاد تو ان کی نثر کو تو میں نوجوانوں کے لئے مہلک نہر سمجھتا ہوں۔ اس انداز کے دس بیس لکھنے والے ایک قوم کو ختم کر دینے کے لئے کافی ہیں مگر اس کو کیا کیا جانے کہ سلسلہ کے قریب ہی انداز چل پڑا اور ہر آدمی اسی قسم کی عبادت لکھنے کی کوشش کرنے لگا چونکہ اس میں عربی فارسی کے کافی لفظ جلنے کی ضرورت پڑتی ہے اس لئے یہ انداز ہر آدمی کے بس کی بات نہیں تھا چنانچہ اس کے زیر اثر ایک اور قسم کا انداز نکلا جو ۳۰ تک رومانی افسانوں میں استعمال ہوا۔ اس میں نہ تو ابوالکلامی انداز کی شوشاں سمجھوں یہاں اور نہ عام زندگی سے رشتہ مضبوط رکھنے والی نثر کی قوت، اس نثر میں نہ تو تعلیمت کا زور تھا نہ مہکتا کی دنیا کی وسعت اور گہرائی، ایک طرف تو عام زبان کے قریب آنے سے اجتناب کیا جاتا تھا۔ دوسری طرف ابوالکلام آزاد یا ناز فتحپوری کی تھوڑی بہت سونخی اور یتیمکھاپن بھی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ چنانچہ اردو نثر میں بھی ایک مرلی قسم کی ”ادبیت“ پیدا ہو گئی تھی جو عوامی زندگی سے حتی الامکان دامن بچاتی رہتی تھی۔ اسی طرح ان افسانوں کے موضوعات بھی زبان کا ان کی تید سے آزاد ہوتے تھے۔ ان افسانوں کے کرداروں کا نہ تو کوئی مذہب تھا، نہ قوم، نہ ذات، نہ طبقہ، جیسے ان کی رومیں مڑ مڑاتی ہوئی تھیں۔ ویسے ہی ان کے خارجی مساوات فیر معین شکل کے فقہ ان کرداروں کا دنیا میں اور کوئی کام ہی نہ تھا۔ بس پاک محبت کھے چلے جلتے تھے۔ اگر ان کی عصبوبہ کو کبھی ان کی محبت کی پاکی پر شبہ ہوتا تھا۔ تو وہ گلے میں سے باہر نکال کر فوراً پوچھ لیتی تھی۔ کہ اگر میں خوبصورت نہ ہوتی تو کیا تم مجھ سے ایسی ہی محبت کرتے؟ بات یہ تھی کہ ان افسانوں کے لکھنے والے زیادہ تر متوسط طبقے کے ایسے نوجوان ہوتے تھے جو ڈپٹی کلکٹری کے خواب سے زندگی شروع کرتے تھے اور ختم ہوتے تھے کلر کی پرمگراں کا ذہن اس نتیجے کو کبھی قبول نہیں کرتا تھا۔ اس نکتہ کی مجبوری کی وجہ سے وہ اپنے کرداروں کی سماجی حیثیت اور ان کے گرد و پیش کی زندگی سے بھی ڈیڑھی نہیں لے سکتے تھے۔ یہ درست ہے کہ اس دور میں بہت سے افسانے دیہات کے متعلق بھی لکھے گئے۔ لیکن دراصل ایسے لکھنے والوں کو بنیادی ڈیڑھی گاؤں کی زندگی سے نہیں ہوتی تھی۔ بلکہ ان کی

توجہ شہر سے بیزاری کے باعث تھی۔ گاؤں کو زندگی کی ایک اہم اہمیت سمجھ کر نہیں رکھا جاتا بلکہ تفریح گاہ سمجھ کر۔

پھر اس زمانے میں مزاحیہ مضامین کی بھی بڑی ریل پیل تھی۔ مگر عموماً ان افسانوں کا موضوع نا مرید شوہر ہوتا تھا۔ ہمارے ادیبوں پر اس زمانے میں جو جمہوریت طاری ہو گئی وہ اسی سے ظاہر ہے۔ چونکہ اردو نثر کی روایت ہی بیچ میں سے منقطع ہو گئی تھی۔ اس لئے سیاحت اور ہم گیر قسم کا مزاح ہمارے یہاں سے اڑ ہی گیا۔ اب کوئی چھو بیک ستم ظریف یا ترجموں نامتھ بھر کی سی نثر لکھ ہی نہیں سکتا تھا جو زندگی کے چھوٹے سے چھوٹے واقعے سے مزاح اخذ کر سکے۔ بے دے کے وہی چھوٹے کا مزاح رہ گیا تھا۔ ہاں، البتہ ایک شوکت تھانوی کا مضمون ”سودیشی ریل“ مزور ہے جس نے زندگی سے سنجیدہ اور وسیع دلچسپی کا نشان ملتا ہے پطرس کے مضامین ابتذال سے ”مزور خالی ہیں“ وہ یہی جلا وطنوں کا ادب ہیں۔ یہ مضامین بھی قوم کی اجتماعی زندگی سے نہیں نکلے۔ محض چند افراد کی خوش طبعی کا نتیجہ ہیں۔

اس پورے دور میں (پریم چند کو چھوڑ کر) بس ایک عظیم بیگ چغتائی کے افسانے ہیں۔ جو میں کچھ زندگی ہے۔ انہوں نے شعوری طور سے کوشش کی کہ نثر کو روزمرہ کی بول چال سے قریب لایا جائے۔ چنانچہ مدتوں بعد میں اردو نثر میں ایسی جیتی جاگتی شگفتگی اور تازگی نظر آتی ہے۔ پھر طبعی بیگ چغتائی اس دور کے واحد مصنف ہیں جنہیں ایک پورے طبقے کی فائندگی یعنی عکاسی کا فو حاصل ہے۔ پوری مسلمان قوم تو خیر ہیں ان کے مضمون میں نہیں ملتی۔ ان مضمون میں نہیں ملتا جن مضمون میں نذیر احمد کے یہاں ملتی ہے یعنی قوم کے حساس ترین طبقے کی سنجیدہ ترین دلچسپی کی تصویر (البتہ مسلمان متوسط طبقے کے نوجوان لڑکیوں میں خود اعتمادی اور آزادی کا جو جذر پیدا ہوا تھا اس کی انہوں نے خوب فائندگی کی ہے۔ چونکہ اس حد تک انہیں زندگی سے براہ راست تعلق تھا۔ اس لئے ان کے یہاں ایک ایسا دلولہ نظر آتا ہے جو اس دور کے دوسرے مصنفوں میں بالکل مفقود ہے، ہر حال ایک محدود مضمون میں ہم عظیم بیگ کو مسلمانوں کا فائندہ کہہ سکتے ہیں۔ مسلمان ادیبوں کا ادبی شعور اپنی قوم کی سنجیدہ ترین دلچسپیوں سے جیسا بے نیاز اور بے تعلق ہو گیا تھا اس کا اندازہ اسی سے ہو سکتا ہے کہ مندر کے بعد مسلمانوں کو جو سیاسی دشواریاں

پیش آئی تھیں ان کی تصویر تو نذیر احمد نے "ابن الوقت" میں کھینچ دی مگر خلافت جیسی تحریک کو اردو افسانے میں کوئی نمائندگی نہیں ملی۔ زیادہ امکان اسی کا ہے کہ مسلمان ادیبوں کو اس تحریک سے پوری ذہنی ہمدردی ہوگی۔ مگر اس زمانے میں مسلمان ادیبوں کا سب سے بڑا ذہنی آدرش تو جمال پرستی تھا۔ یا اپنے آپ کو جمال پرست ثابت کرنا انہیں قوم کی روحانی کا دشمن سے کیا محبت ہو سکتی تھی اس کے برخلاف ہندی میں دیکھتے ہندوؤں کی تحریک آزادی پر کتنے افسانے اور ناول ملیں گے ہمارے ادیبوں نے جان جان کے اپنی شخصیت کو کھلا اور ابے اس قابل ہی نہ رکھا کہ ذاتی تشکیں سے لگے کسی چیز میں اپنے آپ کو کھو سکے۔

ادیبوں کی طرف سے ایک بات کہی جاسکتی ہے۔ اور وہ بڑی حد تک معقول ہے ۱۹۳۲ء سے ۱۹۳۶ء تک مسلمانوں کی سیاست ہی کچھ عجیب گومگو میں رہی۔ مگر مولانا محمد علی کی وفات کے بعد تو مسلمان من حیث القوم سیاست سے بالکل علیحدہ ہی ہو گئے۔ ایسی صورت میں ادیبوں پر جمہوریت طاری نہ ہوتی تو کیا ہوتا۔ جب پوری قوم کی سنجیدہ دلچسپی ایس اتنی رہ گئی تھی کہ دھڑوں کا منہ تنکیتی ہے، تو ادیب ہی کیا تیر مار لیتے وہ بھی زخاں بن گئے۔ وزیرے جنس شہر بارے چناں۔ مذر مجھے تسلیم ہے۔ لیکن اگر مسلمان ادیبوں کو اپنی قوم کے ماضی، حال اور مستقبل سے شدید دلچسپی ہوتی تو ادیب اپنی قوم کی بے حسی کا تجربہ ہی کر سکتے تھے۔ قوم کو طعنے تشنہ ہی دے سکتے۔ آخر اقبال کے رجا پیغام کی نشو و نما بھی تو اسی تعطل اور بے حسی کے زمانے میں ہوئی۔ قوم جتنی حامد ہوتی گئی اپنی قوم کی صلاحیتوں پر اقبال کا ایمان بڑھتا گیا۔ اور آخردنیانے دیکھ لیا کہ اقبال کا اعتماد غلط نہیں تھا۔ مسلمان قوم نے پاکستان کا مطالبہ منظور کر لیا جو انسانی تاریخ کا ایک نادر واقعہ ہے بات یہ ہے کہ اقبال کی نظر مسلمان عوام پر گڑھی ہوئی تھی۔ باقی مسلمان ادیب صرف اپنے آپ کو دیکھ رہے تھے مسئلہ کے قریب مسلمان ادیبوں اور شاعروں کی اپنی قوم سے بے اطمینانی کی ایک نئی اور واضح علامت نظر آتی ہے۔ اب نظموں میں ہندی الفاظ کا استعمال بڑھ جاتا ہے۔ اور ہندو دیو مالا بھی شجری طور پر اردو شاعری میں داخل کی جاتی ہے۔ مجھے اس پر قطعاً افسوس نہیں ہے۔ اردو کے اندر جو کچھ بھی شامل ہوتا ہے اسے گاردرد کے خزانے میں اضافہ ہی ہوگا۔ میں تو محض عرضی طور پر ایک حقیقت بیان کر رہا ہوں کہ اردو نظم کے اسالیب میں یہ تبدیلی ہوئی۔ اور یہ تبدیلی ساتھ ہی ساتھ ہمارے ادبی

شعور کی ایک حرکت کا پتہ بھی دیتی ہے۔ مگر یہ اصل نے اپنی زبان کو وسعت دینے کے خیال سے یا ذہنی قوت کی زیادتی کی وجہ سے نہیں ہوئے۔ مسلمان ادیبوں نے ہندو فلسفے یا کچھ کا مطالعہ نہیں کیا۔ سنسکرت شاعری کے اہم عناصر سے واقفیت پیدا کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی۔ بس آکاش، پریم وغیرہ فوارم قسم کے سوچاس لفظ اور اوشا، لکنتی وغیرہ دیویوں کے نام لے لئے۔ یہ اس زمانے کا ذکر ہے جب کم از کم پڑھے لکھے مسلمان اپنے آپ کو مسلمان کہتے ہوئے شرماتے لگے تھے۔ اور ہندوؤں کی ہر چیز مسلمانوں سے اچھی نظر آنے لگی تھی۔ اگر یہ لوگ دونوں تہذیبوں کا سنجیدہ مطالعہ کرنے کے بعد ہندو کچھ کے حق میں فیصلہ کرتے تو کوئی شکایت کی بات نہ تھی۔ اس سے اردو میں ایک نئی خلاقی آتی مگر ہمارے اکثر اہل قلم حضرات نے مسلمانوں کی سیاسی مشکلات کو سمجھ بھگت مسلمانوں کی جنگ آزادی میں اردو سے آگے رہنے کی ساری مثالوں کو بھول کر یہ طے کر لیا تھا کہ مسلمانوں میں آزادی کی طلب ہے ہی نہیں یہ قوم ہی ناکارہ ہے۔ چنانچہ جہاں تک ممکن ہو سکا ہمارے بعض ادیب اور شاعر اپنی لباٹ کے مطابق ہندو کچھ کی تقلید کرنے لگے۔ اگر یہ ادیب صرف اپنے آباؤ اجداد کا مذہب ترک کر دیتے تب بھی ادب کو کوئی ایسا سخت نقصان نہیں پہنچ سکتا تھا۔ مگر انہوں نے تو اس تہذیبی روایت سے پیچھا چڑھانے کی کوشش کی جو ان کے خون میں شامل ہو چکی تھی نتیجہ ظاہر ہے ایسے لوگوں کا ادب پھیس کے رہ گیا۔

سلسلہ میں ترقی پسندی یا نئے ادب کی تحریک شروع ہوتی ہے مسلمان قوم اور مسلمان ادیبوں میں جو بیگانگی بڑھتی شروع ہوتی تھی وہ اب اپنی انتہا کو پہنچ گئی۔ مگر ایک بات ضرور ہے سلسلہ سے لے کر سلسلہ تک نثر میں جو ادب پیدا ہوا تمام طور سے وہ کسی خاص اجتماعی گروہ سے متعلق تھا ہی نہیں، یوں ہی ہوائی ادب تھا۔ نئے ادب کی بنیاد پر نہ حقیقت نگاری پر تھی۔ اس لئے بعض انسانہ نگار مجبور ہو گئے کہ ایک خاص جماعت کو اپنی نظروں کے سامنے رکھیں۔ چنانچہ اس مجبوری کی جماعت مسلمانوں سے ذہنی بے تعلقی کے باوجود نئے ادب کی تحریک نے مسلمانوں کی زندگی کی کئی جائزہ تصویریں پیش کیں۔ مثلاً عصمت چغتائی کی ساری تصنیفات، احمد علی اور اختر اویسی کے کچھ انساں، بلکہ ایک آدم انسانہ تو شاید ہر لکھنے والے نے اس قسم کا کچھ دیا ہو گا۔ جس میں مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کا عکس نظر آتا ہو۔ اس اعتبار سے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس دور میں

بابتہ نہ مل جائے جس سے فرقہ پرستی کی بو آتی ہو۔ آزاد خیالی کی ایسی دھن سائی کہ اپنے آپ کو کسی چیز سے الگ نہ رکھا۔ نہ کھل کے محبت کی نہ نفرت۔ مختلف مسائل کے متعلق کوئی آخری فیصلہ کرنے کے ور سے ان پر بحث تک نہ کی۔ تو اس کے اہم سے اہم مسائل کے متعلق یہی رویہ رہا کہ جیسے چلتا ہے، چلتے دو۔ ان معاملات میں ہمارے ادیبوں نے کبھی اپنی ذمہ داری محسوس ہی نہیں کی مگر زیادہ پر لطف بات یہ ہے کہ قوم سے بے توجہی کا لگھ کر تے رہے۔ پاکستان بننے سے پہلے قوم کو یہ کبھی نہیں بتایا کہ پاکستان ابھی چیز ہے یا مٹی۔ مگر پاکستان بننے کے بعد یہ شکایت ضرور کی کہ یہ چیز تو ہمارے خواب و خیال میں بھی نہیں آئی تھی۔ یہ ہوا کیا۔

پاکستان بننے پر ہمارے ادیبوں کا چونکنا بڑی بے مثال بات ہے۔ قوم کے مفادات اور عزائم سے ادیب ایسے غافل اور بے نیاز رہے کہ انہیں عوام کی صلاحیتوں سے قطعاً بے خبری رہی چنانچہ پاکستان کا وجود میں آنا واقعی ان کے لئے حیرت انگیز ہونا چاہیئے۔

مگر اس دھچکے سے ایک فائدہ مزدور ہوا۔ ہمارے ادیبوں کو یہ پتہ چل گیا کہ ہم ایک خاص معاملہ کے فرد ہیں اور چاہے ہم قوم کے عزائم سے دلچسپی لیتے یا نہ لیں۔ ہمارا مستقبل قوم کے مستقبل سے الگ نہیں ہو سکتا۔ اس احساس کے ساتھ ساتھ مسلمان ادیبوں کو اپنی ذمہ داریوں کا بھی خیال آتا ہے۔ قوم اور ادیبوں میں مضامین کا سلسلہ شروع ہو گیا ہے۔ مگر ابھی مشکل یہ ہے کہ قوم ادیب کو نہیں پہچانتی۔ ان کے تخلیقی کام سے دلچسپی نہیں رکھتی۔ مگر دوسری طرف حکومت کے عامل ادب اور ادیبوں کی طرف توجہ شروع کر رہے ہیں۔ پاکستان بنے ہوئے سال بھر ہو گیا۔ مگر انہیں ابھی تک پتہ ہی نہیں چلتا تھا کہ ادب یا ادیبوں کا بھی وجود ہے مگر جب پتہ چلا تو انہوں نے ادب کے وجود ہی کو خطرناک سمجھتے ہوئے تین بڑے ادبی رسالوں کو بند کر دیا۔ ادیبوں کو آزادی کے بہترین محافظ عوام ہو سکتے تھے لیکن چونکہ ادیبوں نے عوام کو یہ محسوس کرنے کا تو ہی نہیں دیا کہ یہ بھی ہمیں میں سے ہیں۔ اس لئے شاید حکومت کے اس ادب کش اقدام پر عام لوگوں کو نقصان کا کوئی احساس بھی نہیں ہو گا۔

چنانچہ اور باتیں تو الگ رہیں، پاکستان میں محض ادب کی بقا کے لئے یہ لازمی ہو گیا ہے کہ ادیب جلد از جلد عوام کا اعتماد حاصل کریں، اور اسی طرح حاصل کریں جس طرح حافظ، سنا

میر اور اقبال کو حاصل تھا۔ یعنی قوم کی خوش آمد کر کے قوم کی تعریف میں قصیدے لکھ کے نہیں بلکہ محض اپنے آپ کو قوم کا ایک فرد سمجھ کے۔ اور اسی حیثیت سے دل کھول کر محبت اور نفرت کر کے۔ ہمارے تحریروں میں ایک دفعہ یہ بات پھیلنے لگے تو ہم قوم سے اپنے حقوق بھی مانگ سکیں گے۔ ان کی حمایت بھی حاصل کر سکیں گے۔ اور ہمارے ادب میں بھی وہ قوت اور توانائی آجائے گی جو کسی قوم کے نامزدہ ادب میں ہونی چاہیے۔

ہماری قومی زندگی اور ادیب

فتح محمد ملک

یاوش بخیر، ۱۸۵۷ء میں مرزا غالب کو ایک نہایت المناک حادثہ پیش آیا۔ انگریز فوجوں نے دلی پر قبضہ کرتے ہی مسلمانوں کو چن چن کر قتل کرنا شروع کر دیا۔ موصوف بھی اسی سلسلے میں گرفتار کر کے لاتے گئے۔ جب انگریز افسر نے پوچھا مسلمان ہو؟ تو فرمایا: حضور آدھا، شراب پیتا ہوں، سونہیں کھاتا۔ یہ جواب سن کر انگریز افسر نے مرزا صاحب کو سردار کھینچنے کے قابل نہ سمجھتے ہوئے رہا کر دیا۔ حبیب سے لے کر اب تک، ہمارے مدرسین ادیب مسلمانوں کی ہر نئی پود کو یہ جملہ دبیر الملک نظام جنگ مرزا اسد اللہ خان غالب کی بندہ سنجی کی روشن مثال کے طور پر ازبر کرتے چلے آ رہے ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ مرزا غالب کی یہ بذلہ سنجی ہندی مسلمانوں کی غلامی کا اولین باب ہے۔

غیر مرزا صاحب نے تو کہ سولیت سے تھا پیشہ: "آبا سپہ گری، جان کی امان پا کر البعدا لطیعات سے زور آزمائی شروع کر دی، مگر سر تیدا احمد خان نے سونہ نہ کھانے والے اس آدمے مسلمان کو، جسے انگریز نے موت کے گھاٹ اتارنا مناسب نہ سمجھا تھا، کامل درجہ کی سولیزیشن یعنی تہذیب مہیا کرنے کے لئے تہذیب الاخلاق جاری کیا اور مولانا الطاف حسین حالی نے شہر میں سب سے الگ مکان کھول کر ہانک لگائی۔

”اللہ ہے نایاب پر گاہک ہیں اکثر بے خبر“

لارڈ مکنلے، جان ملٹن اور مسٹر ایڈمیس وغیرہ ہم سے تھوک خریدے ہوئے اس مال کو جب گاہک نے خود مختار اعتنا نہ سمجھا تو ڈیپٹی نذیر احمد اس کی سیل کی گرمیں متبادل ہوئے۔ چنانچہ وہ انگریز افسر تعلیم کے مشورے پر اصلاحی قیضے بکھے لگے اسی پروگرام کے تحت ڈیپٹی صاحب نے ڈبیل ڈیفنڈ کے ہول کو مشرف بہ اسلام کر کے توبہ انصوح کا نام دیا بقول مصطفیٰ اس کتابیں انسان کے اس فریق

کا مذکور ہے جو تربیت اولاد کے نام سے مشہور ہے اس قصبہ کا ہیرو مشرقی علوم و فنون کا دلائلہ ہے شاعر ہے اس لئے شعر و ادب کی مشرقی روایات سے وابستہ ہے۔ باپ، اس جرم کی پاداش میں اسے اس قدر تنگ کرتا ہے کہ وہ گھر چھوڑ کر مہاگ جاتا ہے اور مسک مسک کر مر جاتا ہے۔ بعد ازاں باپ اس کے کتب خانے کو آگ لگا دیتا ہے کیونکہ یہ کتابیں کیا اڑو کیا قاری سب کی سب کچھ ایک ہی طرح کی تھیں جھوٹے قصے، بے ہودہ باتیں، فحش مطالب، لچر مقناہین، اخلاق سے بعید، حیا سے دور، نصوحان کتابوں کی عمدگی، خط کی پاکیزگی، کاغذ کی صفائی، عبارت کی خوبی، طرزِ ادا کی برجستگی پر نظر کرتا تھا تو کلیم کا کتاب خانہ اس کو ذخیرہ بے بہا معلوم ہوتا تھا مگر معنی و مطالب کے اعتبار سے ہر جلد سوغاتی تھی۔

ادھر مشرقی علم و ادب کا یہ خزانہ آگ کی آغوش میں تھا اور ادھر نذیر احمد کا پستیدہ کردار علیم اے خوشی کے کیا ستیا آتش اور دیوان شر کو آگ میں جھونکتے ہوئے کہہ رہا تھا۔

”یہ تو نہیں خرافات، وہ عمدہ نصیحت کی کتاب ہے۔ جو تجھ کو پادری صاحب

نے دی تھی میں جانتا ہوں کہ بھاتی جان کی کتابوں پر پادری صاحب والی کتاب کا وبال پڑا ہے

اور یوں علیم پادری صاحب کی دی ہوئی نصیحت کی کتابوں کو سینے سے لگاتے رہا۔ نتیجہً کامیابی اس کے قدم چومائی، پڑھ لکھ کر وہ ڈاکٹر مولوی عبدالعلیم بنڈا اس کے بعض ساتھیوں کو علم کی پیاس و لایت لے گئی۔ وہاں سے وہ سجاد ظہیر اور ملک راج آئندہ بن کر لوٹے تو انجن ترقی پسند مصنفین کا منشور بھی ساتھ لیتے آئے۔

کہا جاتا ہے کہ ہمارے دانشوروں کی اس نسل نے روایت سے بغاوت کا علم بلنہ کیا کیا ہوگا؟ میں تو اتنا جانتا ہوں کہ ہماری ادبی روایت کا شعلہ اسی وقت سمیٹا ہوا ہو گیا تھا جب شاہ ولی اللہ دہلوی کے مدرسہ حمیدیہ کو توپوں سے آڑا کر زمین لالہ کشتی داس کے ہاتھ فروخت کر دی گئی تھی اور میاں نصوح کلیم کے کتاب خانہ کو نذر آتش کرنے کے فوراً بعد قومی تعمیر نو میں ہمہ تن معروف ہو گئے تھے باقی رہا پیشرو نسل کو پانی پی پی کر کو سنا تو لندن کی ترقی پسندوں کے زمانہ طالب علمی میں بی ایس ایلٹ صاحب، ملٹی اور پروفیسر نقادوں کا تپا پانچہ تو کر ہی رہے تھے۔

ترقی پسند تحریک کی ابتدا مارچ ۱۹۰۷ء کا زمانہ ہندوستان میں لینے والی مختلف قوموں کی بیداری کا زمانہ تھا آزادی کے مختلف محاذوں پر مختلف اور متضاد نظریات رکھنے والے گروہ متحد ہو کر نوازنا

تھے چنانچہ اس تحریک نے بہت جلد اردو ادب کے کارواں کو رواں دواں رکھنے میں ایک زبردست محرک کی حیثیت اختیار کر لی۔ سیاست کی طرح ادب میں بغاوت ہی ترقی کا دوسرا نام تھا۔ غیر ملکی سامراج سے لے کر اقبال کے اسلامک ہر شے سے بغاوت کی گئی۔ میلر جی اور ان کے مقلدین نے پرانی شعری روایات سے بغاوت کی اور اپنے وقت کے فرانس اور پرانے ہندوستان کی دیوالا کی تلاش میں نکل کھڑے ہوئے۔ نگر نگر گھومنے والے یہ مسافر ریلے جرائم کی خوشبو کے پیچھے بھاگتے بھاگتے گھر کا راستہ ہی بھول بیٹھے اور وجود کی تائیدوں میں پھٹتے لگے۔ خیر، یہ لوگ تو ٹھہرے ہی داخلیت پسند، حیرت نواس بات پر ہے کہ ہمارے خارجیت پسند دانشوروں کو بھی اپنی قوم کی اجتماعی جدوجہد کی صحیح سمت کا کوئی احسان نہ تھا۔ وہ تو بس بت شکنی کے جوش میں نہ رہے، ادبی اور سماجی روایات کو جاگیر داری یا غیر انسانی روایات کا نام دے کر توڑنے میں مصروف تھے، ہم راشد نے (جنہیں ایک مدت تک ایک وقت و جہت پسند اور ترقی پسند کے خطابات دیتے چلتے رہے) کہا:

اسی مینار کو دیکھ

صبح کے نور سے شاداب بھی

اسی مینار کے سایے تلے کچھ یاد بھی ہے

اپنے بیکار خدا کے ماتد

اونگھتا ہے کسی تاریک نہاں خانے میں

ایک افلاس کا مالا ہوا ملائے حزیں

ایک معفریت — اُداس

تین سو سال کی ذلت کا نشان

ایسی ذلت کہ نہیں جس کا مداوا کوئی۔

ادھر راتد صاحب اپنی محبوبہ کو دریچے کے قریب لاکر تین سو سال کی ذلت کا نشان یعنی پرانی مسجد کا ٹوٹا ہوا مینار دکھانے میں مصروف تھے اور ادھر مسلمان قوم اسی مینار کو تیرہ سو سال پرانی عظمت کی علامت بنانے کے خواب کو شرمندہ تعبیر ہوتے دیکھ رہی تھی۔

طلوع آندوی کے ساتھ ہی پاکستان اور بھارت میں فسادات شروع ہو گئے۔ فسادات ختم

ہونے کے بہت بعد تک ہمارے دانش ور فسادات کے فوج خواں ہے۔ اس دوران میں ایک ممتاز ادیب کے شوہر صدر شاہین نے پاکستانی ادب کی ضرورت کا اشتہار دے کر اپنا سالہ بند کر دیا۔ ادھر جناب محمد حسن عسکری نے پاکستانی ادیبوں کو اسلامی ادب تخلیق کرنے کا مشورہ دیا اس پر عسکری صاحب کے بقول اُرڈ کے اگھوٹے نفاذ فراق گورکھ پوری تھے اس شان سے کچھ بجتی کی کہ عسکری صاحب کا مشورہ سنا ان سا کر دیا گیا اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ خود عسکری صاحب بھی یہ طے نہیں کر پائے تھے کہ اسلامی ادب ہے کس چڑیا کا نام؟

پاکستانی اور اسلامی ادب کا ذکر سن کر اشتراکی ادب کے پرستاروں کے جی میں جانے کیا آتی۔ بے ساختہ کہہ اُٹھے۔

ساتھیو! ہاتھ بڑھاؤ کہ ہیں ہم آج بھی ایک
کون کر سکتا ہے تقسیم ادب کی جاگیر

بھارتی اشتراکیت پسند ادیبوں کے ساتھ اس تجدید عہد نے عجب گل کھلائے۔ ادب لطیف "سوریا" اور نقوش "بند کر دیتے گئے۔ سرکاری و نیم سرکاری ادارے عوام کو سرکس، زندہ ناچ گانے اور مشاعرے دکھا کر چندہ جمع کرنے لگے تو غول کا اجبار عمل میں آیا۔ انہما پر پربانیدی، مصلحت اندیشی اور مشاعرہ جیتنے کا شوق۔

ان سب چیزوں نے مل کر ہمارے شاعروں کو صوفی اور نثر نگاروں کو روان پرور بنا دیا اس صورتحال پر گڑھتے ہوئے جناب محمد حسن عسکری نے پہلے ادب میں عبور اور پھر محنت کا اعلان شروع دیا۔ انتظار حسین نے برائی نسل کے خلاف ردِ عمل کا اظہار کرتے ہوئے قارئین ادب کو نثار دی کہ ادب تو زندہ ہے، موت صرف اس نسل کی واقع ہوئی ہے جس نے ۱۹۶۶ء میں مکھن شروع کیا تھا۔

انتظار حسین نے کرشن چندر، سعادت حسن منٹو اور دوسرے مقبول عام ادیبوں کی زبان سے نکلے ہوئے جملوں کو بنیاد بنا کر قارئین ادب کو یقین دلانے کی کوشش کی کہ ۱۹۶۳ء کے مکھن والوں میں سرے سے تخلیقی صلاحیتوں کا ہی فقدان تھا، وہ لوگ تو ذاتی محرمیوں کا شکار تھے۔ زندگی میں کچھ نہ کر سکے تو ادب کے میدان میں جا گھسے اور چند مصافحتی قسم کی چیزیں لکھ کر چپ ہو بیٹھے۔ ان نے پاس اب کچھ کہنے کو رہا ہی نہیں رہے کار اپنے آپ کو دہراتے چلے جا رہے ہیں۔ ادب، زندہ اور توانا

ادب بڑھنا ہو تو نئی نسل کے پاس آیتے۔

مشہور مصور محمد حنیف رائے، انتظار حسین کے نعروں کو سنتے ہی سویرا کے مدیر بن بیٹھے اور اس دو ماہی جریدہ کی پیشانی پر بجلتے، ترقی پسند ادب کا ترجمان کے ادب اور آرٹ کا لغزہ لکھ دیا گیا۔ رسالے کے پہلے ہی ادارہ میں کہا گیا۔

”یہ جو ہر طرف شور مچا ہے کہ ادب مر گیا، اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ وہ لوگ جنہیں لوگوں نے ادیب سمجھا تھا ان کا ادب سے کوئی تعلق نہ تھا اور جب دوران جنگ میں عام پڑھے لکھے کی قدر ہونے لگی اور پھر آنا دسی ملی تو یہ لوگ طرح طرح کے کاروبار میں لگ گئے۔ ان لوگوں کی اصلی ضروریات و خواہشات کی تکمیل ہو گئی اور انہیں ادب کو ذرا بچھوٹا اقتدار بنانے کی صورت نہ رہی۔ انہوں نے لکھنا لکھنا ترک کر دیا۔“

اس نیم صداقت کا اظہار کرنے کے بعد حنیف رائے صاحب بی بی لڑکی، موٹی لڑکی، گول لڑکی، چچی لڑکی، غرضیکہ طرح طرح کی لڑکی کی تصویریں بنانے کے علاوہ نئی نسل یعنی انتظار حسین، ناصر کاظمی اور شیخ صلاح الدین کے ساتھ گفتگو تخلیق فرمانے میں مصروف ہو گئے۔

نئی نسل نے ۳۶ والی نسل کی بغاوت سے بغاوت کرتے ہوئے روایات سے اپنا رشتہ استوار کرنے کی کوشش کی۔ یہ بے حد نیک فال مگر روایت سے روشنی لینے کی بجائے پراپی نسلوں کی مخالفت کا جذبہ زیادہ تھا اس لئے یہ لوگ چلے تو تھے، روایت سے رشتہ استوار کرنے خود ہی روایتی بن کر رہ گئے۔ پراپی نسل نے چونکہ یہ کہہ کر روایت سے بغاوت کی تھی۔

حالی اب آؤ پیروی مغربی کریں

بس اقتدار سے مصحفی و میسر کر چکے

اس لئے مصحفی یا میر کی اقتدار خوب خوب کی گئی چنانچہ میر و مصحفی کی زمینیں، قالیے، ردیف، لفظیات اور لہجے کی روایسی چلی کہ اب ختم ہونے میں نہیں آرہی۔ دراصل نئی نسل نے روایت کو انتہائی محدود معنوں میں اپنایا۔ ان کے نزدیک کلیات میر تو ہماری ادبی روایت مگر میر صاحب کے ان جمعہ شاہ ولی اللہ کے عمرانی تقریبات ہماری ادبی روایت سے غیر متعلق ہیں اس لئے نئی نسل ۶۳۹ء کی نسل کے ان روایت کا شعور زیادہ ہے یہ ٹھیک ہے کہ سودا کا زمانہ ہمارے زمانے سے

آملہ ہے مگر یہ ٹھیک نہیں کہ اشیاء واقعات سے متعلق ہمارا رد عمل بھی سودا کا سا ہو۔ سودا نے کہا ہے ع
دع کر یہ زمانہ ہے اک طرح کا زیادہ بول

فیض نے کہا کہ

ع بول کہ لب آزاد ہیں تیرے

روایت سے رشتہ اس طرح استوار کیا جاتا ہے۔ فیض نے سودا کے زمانے کے آشوب
کو اپنے زمانے کے آشوب سے ملانے کے بعد انسان کی اس مادی اور روحانی ترقیوں سے آنکھیں نہیں
پھیریں جو اس زمانے سے اس زمانے تک انسان نے کیں کوئی بھی باشعور فن کار آج کے انسان کے اس
احساس کو نظر انداز نہیں کر سکتا کہ وہ جبر کو اختیار میں بدل سکتا ہے۔ نئی نسل نے اس بات کو نظر انداز کیا۔ چنانچہ
روایت سے استفادہ کے یہ معنی بن کر رہ گئے کہ اپنے دکھ پر رونا ہو تو میر کے شعر لگنا ہی ہے۔ انظار حسین
صاحب نے کہ داستان طراز ہیں۔ دیوان میر، دیوان نظیر اکبر آبادی اور آب حیات کو ناول کی طرح پڑھنے
کا اعلان کیا اور اپنی نثری تحریروں میں ”تین“ اور اسی قسم کے دیگر متروک الفاظ کا استعمال شروع کر دیا ناصر
کامی صاحب نے میر کے بعض ایسے اشعار کو شاعر کی شخصیت کی کلید بتایا جنہیں پرانے نقاد ادبی سخن
بغایت پست کہتے ہیں مگر ان سے یا کسی بھی نئی نسل والے سے یہ نہ ہو سکا کہ میر کے اشعار کو شاہ
ولی اللہ کے عمرانی نظریات کی روشنی میں دیکھتا رہا۔ اس لئے نہ ہو سکا کہ ایسا کرنے کے لئے جس ادبی
ویانت داری کی، اور ادبی ویانت داری کے لئے جس جزات و اثنا کی ضرورت ہے۔ وہ نئی نسل کے کسی
ستون میں بھی نہ تھی چنانچہ ٹیل ٹاک ہی نئی نسل کا سب سے بڑا امتیاز بن کر رہ گئی۔

نئی نسل کے مکالمات، فلاطون، سرکاری اور غیر سرکاری رسالوں میں بڑے اہتمام سے شائع کئے گئے
مگر قارئین نے جب ان ادیبوں کی نگارشات کو جنہوں نے ۳۶ میں کھنا شروع کیا تھا، اور جو بقول
حنیف رلمے ادب کے میدان میں جوتیوں سمیت گھس آئے تھے۔ ان مکالمات سے زیادہ قابل توجہ
سمجھا تو نئی نسل نے کچھ آئیں بائیں شائقین کے سے انداز میں اعتراف کیا کہ ادیب میں محمود ہے۔

انظار حسین نے ادب میں محمود کی ذمہ داری ادیب کی بجائے قاری پر ڈال دی۔ موصوف نے
چینوف کے ایک افسانہ کی مثال پیش کی۔ افسانہ میں ایک کو چوہا ہے جس کا بیٹا مر گیا ہے اور وہ اپنے
ٹانگے میں بیٹھنے والی ہر سواری کو اپنے بیٹے کی موت کا غم سنا نا چاہتا ہے۔ مگر سواریاں ہیں کہ اس کی

بات ہی نہیں سنیں وہ تو اپنی ہی باتیں کہنے جاتی ہیں چنانچہ کوچوان شام کو تانگر کھولتے وقت یہ ایشاک داستان اپنے گھوڑے کو سناٹا بنے۔ انتظار صاحب کے خیال میں ادیب بے چارہ چیخوف کا کوچوان ہو گیا ہے۔ قارئین کو اپنی باتیں زیادہ سوزیں اور وہ ادیب کے غموں سے لا تعلق ہیں اس لئے اردو ادب پر مجبور طاری ہے۔

سوچنے کی بات یہ ہے کہ قارئین کو کیا پڑی ہے کہ وہ ادیب (کوچوان) کے بیٹے کی موت کا غم کھا ہیں۔ جبکہ ادیب (کوچوان) قارئین (سوار یوں) کے غموں کو درخور اعتنا نہیں سمجھتے۔ سیدھی سی بات ہے کہ اگر کوچوان سوار یوں کو اپنا شریک غم بنانا چاہتا ہے تو ضروری ہے کہ وہ سوار یوں کے غم میں بھی شریک ہو۔ اپنے غم کی کٹھا کو سوار یوں کے غم سے ملا کر پیش کرے۔ سواریاں مزدور ستیں گی۔ مگر آج کا ادیب قارئین کے مسائل کو اپنی نگارشات میں جگہ دینے سے گھبرا رہا ہے وہ معلومت پسند ہے چاہتا ہے کہ دانشور کے منصب پر بھی فائز رہے اور سرکاری نوکری سے لے کر جسم و زبان کی سلامتی تک ہر سالتش بھی برقرار رہے۔ آپ بیانے ساری کی ساری سائنسی ترقیوں کے باوجود ابھی تک یہ امر محال ہے کہ ہینک لگے نہ پھٹکڑی اور رنگ بھی چو کھا آئے۔

آئیے ذرا سچیفوف کے کوچوان کی کٹھا بھی سن لیں یہ حضرت اس غم میں دپے ہوئے جا رہے ہیں کہ قوم سخت بد مذہب ہو گئی ہے وہ کرکٹ کی کومنزری تو انتہائی ذوق و شوق سے سنتی ہے مگر ادبی مرکزوں سے مطلقاً تعلق ہے۔ انتظار حسین ایک عرصے سے اپنی افسانوی اور غیر افسانوی تحریروں میں قوم کی اس بد مذہقی پر آٹھ آٹھ آنسو رو رہے ہیں کہ ادیب کی تو پاک تان میں اتنی عزت بھی نہیں جتنی کرکٹ کے ایک معمولی کھلاڑی کی ہے بلکہ لوگ باگ تو ادبی محفلوں میں بھی افسانے کے مرکزی خیال سے کہیں زیادہ کرکٹ کا اسکور جاننے کو بے تاب پلٹے گئے ہیں۔ مجید امجد نے بھی اسی جذبہ کو ایک خوبصورت نظم ”آٹو گراف“ کے قالب میں منتقل کر کے ہر تے تان یہاں توڑی ہے۔

میں اجنبی، میں پابہ گل

نہ رفعت مقام ہے، نہ شہرت و دام ہے

یہ لوحِ دل، یہ لوحِ دل

نہ اس پہ کوئی نقش ہے، نہ اس پہ کوئی نام ہے۔

مگر جیب زر نگار پلوؤں سے جھانکتی کلائیوں والی حسین لڑکیاں یہ واسوخت سننے کے

بعد بھی یا حق، روز بکشت ان کی خدمت میں حاضر نہ ہوتی اور وہ خالی آنکھوں میں کاپتے رزق پر حرف کچ تراش کی نیکر سی نہ کھینچ سکے تو انہوں نے فرمایا کہ محمود ادیب پر نہیں قاری پر مسلط ہے یعنی بے چارہ کو چوان اپنے بیٹے کی موت کا غم در قوت مقام اور شہرت و عام کے حصول میں ناکامی کا دکھ (کس بیان کریں؟ اگر ایک بات پوچھنے کی جرات پر دعائی مل سکے تو عرض کروں کہ گذشتہ تیرہ چودہ برس کے دوران قارئین کے کتنے ہی بیٹے موت کے گھاٹ اتر گئے۔ آپ نے ان میں سے کتنوں کا نورہ کھا؟۔ طلوع آزادی کے فوراً بعد قاری کو آزادی کی حفاظت کے غم نے آلیا جب انسایت دوست اور افاقیت پرست ادیب جو اہر لعل تہرہ کے بھارت نے قاری کے حیدر آباد اور کشمیر میں خون کی ہولی مچا دی تھی اس وقت کو چوان صاحب کس تا نگہ بانی میں مصروف تھے۔ آج بھی کتنی ہی نادیدہ اُستیوں سے بھانجتے ہوئے خنجر ہماری آزادی کی گھات میں ہیں۔ ہمارے ادیب قاری کے اس غم میں کیوں شریک نہیں ہوتے؟ کرکٹ کے کھلاڑی اتنا تو کڑی رہے ہیں کہ وہ کرکٹ کے میدان میں ہی سہی (بھارت کو شکست دے کر قاری کی اس شکست خوردہ ذہنیت کو فائنل تک نہ ملکت عطا کرنے کی علامت بنے ہوئے ہیں۔ جو طلوع آزادی کے فوراً بعد سقوط حیدر آباد سے پیدا ہو گئی تھی اور جس کا تجربہ کرنا ادیبوں نے غیر اویمانہ فعل سمجھ رکھا ہے۔ ہاں صاحب ادیب پاؤ تو ہے ہی وہ جسے پڑھنے کے بعد حسین لڑکیاں آؤ گرافیک لئے ادیب کی کھوج میں نکل کھڑی ہوں۔

جناب محمد حسن عسکری اور انتظار حسین صاحبان کا ادب میں محمود اور موت کے قضیہ پر متفق علیہ ہونا ایک نئے قضیہ کا باعث بنا۔ جدید ترین لکھنے والوں نے اگلی پچھلی سبھی نسلوں کے خلاف بغاوت کا حیرانغ روشن کرتے ہوئے اپنا منشور مرتب کرنا شروع کر دیا۔

اس نسل کو قاری کی ذہنی سطح اور اس کے تعصبات سے کوئی واسطہ نہیں یہ لوگ شعر میں برجستگی کے دشمن ہیں ان کے الفاظ نہ لغوی ہیں نہ اصطلاحی نہ روایتی بلکہ خالص ذاتی ہیں ان کی شاعری اقبال کی شاعری کے خلاف ایک واضح قسم کا رد عمل ہے زندگی اور ادب کی طرف ان کا رویہ جدید انسان کا رویہ ہے۔ اس جدید انسان کا اقبال کے انسان کا مل یا احمد ندیم قاسمی کے اس آدم نور سے کوئی تعلق نہیں ہے ”زمین یہ فلاکی رقامتہ جس کے اختلا میں ہے۔ تو پھر یہ جدید انسان ہے کیا یہ جاننے کے لئے فرانس کے وجودیت پرستوں کے افسانوں اور امریکہ کی بیٹ جنریشن کی تخلیقات کا مطالعہ ضروری؟

اس نئی شاعری کی فضا کسی آسیب زدہ مکان یا کسی ایسے جنگل کی فضا ہے جس کے کالے ساہوں میں وحشی چیتوں، ننگے جسموں اور پیلے دانتوں والے سادھوؤں اور سانپ جیسی آنکھیں میچے، خون کی خوشبو سونگھنے والے گردھوں کی آبادی ہے۔ کلال لہو کی لہریں لیتی گراہٹ سے محو ہو کر نئی نئی خواہش کا جیتا۔ اس جنگل میں دن رات چیخ رہا ہے۔

بستے بوہدین قومی اور عالمی زندگی کے عظیم مسائل سے فرار کا صرف ایک جواز پیش کرتے ہیں۔ اور وہ یہ کراچی دوڑنے مکمل اور ناقابل ارتداد فنا اور دائمی نارسائی کو ہر فرد بشر کا مقدر بنا کر رکھ دیا ہے جب ہم آج نہیں تو کل خواب ابد میں ہوں گے تو آیتے ابھی سے لمبی تان کر سو رہیں۔ سو فی کار کا صرف ایک ہی فرض ہے کہ وہ مختلف اور متنوع انداز میں یہ لغزہ لگائے۔

ہمارا مقدر فنا کی ملک میں

اور قاریتیں (یعنی اپنے آپ) کو جلی، حیوانی اور قبائلی زندگی کی طرف لوٹ چلنے کی دعوت دے
میر نیازی کی ایک نظم ہے۔

پراسرار بلاؤں والا

سارا جنگل دشمن ہے

خام کی بارش کی ٹپ ٹپ

اور میرے گھر کا آنگن ہے

ہاتھ میں اک ہتھیار نہیں ہے

باہر جاتے ڈرتا ہوں

رات کے بھوکے خیروں سے

بچنے کی کوشش کرتا ہوں۔

یہاں مجھے احمد ندیم قاسمی کی نظم آلیانہ سحرین یاد آ رہی ہے۔ اس نظم کی ابتدا میں ایسی ہی فضا کی تخلیق کی گئی ہے۔ مگر نظم کے اس حصے کے آخری دو شعر یہ ہیں۔

ٹھکے ٹھکے ہیں کچھ اس طرح وقت کے پڑ

کہ جیسے شیر ہرن کو چبا کے لب چاٹے

سنا ہے ایسی ہی شب ہاتے تارقیں جن میں

بڑے وقار سے اجداد نے سفر کاٹے

کون جلنے نئے شاعر آخری شعر میں کہی گئی بات کو غیر مزوری سمجھنا کیوں مزوری سمجھتے ہیں۔

اس نئی نسل کے ہاں ادب تعمیرِ تہذیب کی بجائے تخریب و وحشت کا ہولناک وسیلہ ہے اور برہنہ

لذت کو شہی سب سے بڑی قوتِ محرکہ سماجی و اخلاقی، ذمہ داریوں سے غفلت اس نسل کا لاکھ عمل ہے نہ

چنانچہ خاص فن اور خاص فکر کا نام لے کر یہ لوگ اپنے زمانے کے زمین و آسمان سے جھپٹتے پھرتے ہیں۔

یوں کہنے کو تو یہ سارا خوفِ دنیا کی مکمل اور ہمہ گیر تباہی کے احساس نے پیدا کیا ہے مگر حقیقت میں فقط جہشی خوف ہے حالی سے لے کر اقبال تک ہر اس شخص کو جس نے اپنے اعصاب پر نہ عورت کو سوار

ہوتے دیا اور نہ یہ رٹ لگائی ج

ہم کو ورثہ میں ملی ہاتے جوانی کی پکار

بلکہ قریٰ زندگی کے مسلح مسلح کر لھتے اور الجھ الجھ لھتے ہوتے دھاگوں کو اپنی فکر کا محور بنایا ایسے کو

یہ لوگ ہرے بھرے جذبات کی عورت سے خوف کھانے والا نفسیاتی مریض بناتے ہیں مگر خود ہیں کہ بچا ہے

عورت کے تصور تک لہر زلزلہ اٹھتے ہیں جنسی گھٹن کا یہ حال ہے کہ ان کی تحریروں میں نئی نئی خواہش

کا چھینا اس زور سے دھاڑ رہا ہے اور حرام کی خوشبو سونگھنے والی چٹلیں یوں دندناتی پھرتی ہیں جیسے

عورتیں انہیں دیکھنے کو بھی نہ ملتی ہوں، عورت کے جسم اور جسم سے زیادہ اس کی روح سے بے حد واقف

یہ نسل اگر موت کی نقش گری سے اپنے اندیشہ تاریک میں قوم کا مزار نہ بنائے گی تو اور کیا کرے گی؟ جب

قاری ان مزاروں پر پھول چڑھانے سے انکار کرتا ہے تو یہ اس کی ذہنی سطح کی پستی کا رونا روتے ہیں۔ ان

کو قاریوں کے مسائل سے کوئی دلچسپی نہیں کیونکہ بقول ان کے قاری ان سے بہت پھپر رہے گیلہ نے جب

وہ ان کی بات نہیں سمجھ سکتا تو کہتا ہے کہ ادب میں مجھو ہے حالانکہ مجھو تو ۱۳۱۶ء اور ۱۳۲۵ء والی نسلیں

کی تحریروں میں ہے۔

نئی نئی نسل کو یہ کون بتائے کہ یہ نعرہ کوئی نیا نہیں ہے۔ ۱۳۶۰ء والے نم را شد یہی بات کسی بڑے

پہلے ایران میں اجنبی کے دیباچے میں موجودہ شاعر کی محدود تہائی کا ذکر کرتے ہوئے بہت خوش اسلوبی

سے کہہ چکے ہیں کہ نئی شاعری کے مبلغین، قاری اور مصنف کی طلاق کا ذکر کرتے ہوئے ۱۳۶۰ء والے

نم راشد کو بھول جانا کیوں ضروری سمجھتے ہیں۔ یہ لجد میں عرض کروں گا۔ فی الحال ایران میں اجنبی کی وہ لائیں دیکھئے جن میں راشد رضاشاہ سے مخاطب ہے۔

”مگر وہ تیری حد سے گزری ہوئی رازداری
کہ جس نے تجھے

اپنے افکار کے قید خانے میں
محصور سا کر دیا تھا۔

وہ زنداں جہاں گھوم پھر کر ننگا ہیں
فقط اپنا چہرہ دکھاتی تھیں تجھ کو

جہاں ہر عقیدے کو تو
اپنے الہام کے شیشہ کو ریں دیکھتا تھا
جہاں ایک چھوٹا سا روزن بھی ایسا نہ تھا۔
حسین میں ملت کے افکار کی اک کرن کا گندہ ہو
اسی کا نتیجہ — کہ اک روز

کہنے کو تو باتیں بہت تھیں
مگر سننے والے کہیں بھی نہ تھے۔
اور تجھے بھی تو کر ہو گئے تھے۔“

”کیسا گندہ“

راشد صادق کو جان بوجھ کر بھلانے کی وجہ آپ کی سمجھ میں آگئی ہوگی۔ نہ صرف یہ کہ ایران
میں امینی سے لے کر ”دل میرے مھر آؤ پیر دل“ تک کتنی ہی نظموں میں ملت کے افکار کی کرنیں کمنار ہی
ہیں اور ایران میں اجنبی یہ جان کر کراہ اٹھا ہے کہ

موزن کی اذان اس شہر میں زیر لب ہو چکی ہے

سحر بھر بھی ہوتے لگی تھی۔

”نا رسائی“

یہ مثالیں پیش کر کے راشد کو شاعر اسلام ثابت کرنا مقصود نہیں یہاں تو فقط یہ اشارہ مقصود
ہے کہ راشد انسانیت کی منزل تک مقام ملت اور زمان کی راہوں سے ہو کر پہنچا ہے اسی لئے اسے ادبی

جمود کو توڑنے کے دوسرے ادیبوں یا ادبی نسلوں کے خلاف منافرت پھیلانے کی ضرورت کبھی محسوس نہ ہئی
 اپنی وجہ کی بنا پر تنہا شاعری والے اپنا نعرہ راشد سے مستعار لیتے ہوئے بھی اسے اپنی فکری رہنمائی کا
 سرچشمہ نہیں سمجھتے۔

انتظار حسین کا کچرہ اس حد تک نور درست ہے کہ آج کا ادیب آدھا ادیب رہ گیا ہے کیونکہ وہ
 قاری سے بچ کر گیا ہے مگر آگے چل کر جہاں وہ ساری ذمہ داری قاری پر ڈال دیتے ہیں وہاں وہ درسی
 زیادتی کر گئے ہیں۔ سچ یہ ہے کہ قاری کو مصنف کی پروا ہے نہ مصنف کو قاری کی قاری کو اپنی اور
 اپنے ملک کی سلامتی و خوشحالی کی فکر و امن گیر ہے اور ادیب کو رائٹر بلڈ کی۔ رائٹر گلڈ کے ذکر پر یاد آیا
 کہ ادیبوں کا کنونشن بلانے کے لئے ہر دسمبر ۱۹۵۰ء کو جواعلان کیا گیا تھا اس میں ادیبوں نے مارشل لا
 کے نفاذ کے بعد تشکیل پانے والے معاشرے کی تعمیر میں حصہ لینے کا عہد کیا تھا اور کہا تھا کہ اس کے لئے
 خود شناسی اور احساس ذمہ داری کی ضرورت ہے جس سے ماضی کے سیاسی سربراہوں نے اپنی غیر مقصدیت
 کی بنا پر ہمیشہ دانشوروں کو محروم رکھا۔ اس اعلان سے دو باتیں بالکل واضح طور پر سامنے آ جاتی ہیں۔
 ایک یہ کہ مارشل لا کے نفاذ سے پہلے ادیب معاشرہ کی تشکیل میں حصہ نہیں لے رہے تھے۔ مارشل لا
 کا نفاذ چونکہ پہلے انس کی توبہ کا دن تھا۔ اور اس روز بلیک مارکیٹ کر لے والے ذخیرہ اندوز اور
 ملک دشمن سرگرمیوں میں معروف دیگر طبقے تائب ہو رہے تھے۔ اس لئے ادیبوں نے بھی اپنی مجرمانہ
 غفلت کا اقرار کر کے معافی مانگی۔ دوسری بات یہ ہے کہ مارشل لا کے نفاذ سے پہلے کے سیاسی سربراہ
 غیر مقصدی تھے۔ اس لئے ادیب احساس ذمہ داری اور خود شناسی سے محروم رہے۔ اس کا مطلب
 یہ ہوا کہ ادیبوں نے اپنی کوتاہیوں کی ساری ذمہ داری سابق سیاست دانوں کے سر
 تقویٰ دی رہیں حکومت کو بہ مشورہ ہرگز نہیں ڈے رہا کہ وہ سابق سیاست دانوں کی طرح ادیبوں پر
 بھی مقدمات چلائے اور انہیں ایک معین عرصہ تک ادبی سرگرمیوں سے باز رکھے۔ میرے خیال
 میں تو ادیب کے لئے یہ ہزار کافی سے زیادہ ہے کہ وہ آدھا ادیب رہ گیا ہے (کیا قاری ادیب سے یہ
 سوال کرنے کی جسارت کر سکتا ہے کہ وہ دیکھو بینائے قوم ادیب کیا ہوتے جو کہتے تھے۔

کھول کر آنکھیں مرے آئینہ گفتار میں

آنے والے دور کی دھندلی سی ایک تصویر رکھ

اگر خبیث ہے، ہوا حال رہے تو ادیب سماج کا سب سے ناکارہ طبقہ بن کر رہ جائے گا اور ایک دن وہ آنے کا جب کوئی افلاطون اس نظریاتی مملکت میں ادیب کے وجود کو باعث تنزیل تصور کرے گا، میان نسوت نے تو کلیات آتش کو نذر آتش کیا تھا، قصہ گل بکاؤنی کو دریدنی کہا تھا یہاں خود ادیب سوختنی اور دریدنی ہونے کا مستحق بھڑے گا۔

اس انجام سے بچنے کی صرف ایک راہ ہے اور وہ یہ کہ ہمارے ادیب پادری صاحب کی عمدہ نصیحت والی کتاب کو جھاڑ پونچھ کر قاطع پراٹھا رکھیں۔ پادری صاحب کی ایک نصیحت تو یہی تھی تاکہ ادیب نذیر احمد جتنے کے علاوہ ڈپٹی اور مولوی بھی ہو۔ مولوی کا لفظ یہاں میں نے ان معنوں میں استعمال نہیں کیا جن میں بلال، ابو ذر غفاری، احمد بن حنبل، ابن تیمیہ اور جمیلہ ابراہیمی مولوی ہیں یہاں تو ۱۸۵۷ء والے وہ صاحب مراد ہیں جو ریاکاری سے لے کر ابن الوقتی اور عذری تک ہر چیز کی مذہبی و عقلی تعلیل کے لیے عملی اور بدعملی کا فلسفہ تراش سکیں جب ہمارا ادیب پادری صاحب کی عمدہ نصیحت کو بھول جائے گا۔ تو وہ آدھا مسلمان تر رہے گا پورا مسلمان بن جلتے گا اگر آپ مسلمان کا نام سن کر ناک بھوں چڑھانے کو ایک لمحہ کے لئے ملتوی فرمائیں تو ایک واقعہ آپ کے گوش گزار کروں

اپنے دوست اختر احسن کی کالی دلوئی اور شکر کی شان میں نظمیں سن سن کر ہندو دیو دھالا کا شہیازی بنتا جا رہا ہوں لیکن اختر احسن اقبال کی شاعری کے اس لئے بھی خلاف ہیں کہ اقبال کے اشعار میں اسلامی روایات کا عکس ہے اور بدھ مت کا کوئی پیر و ایسے اشعار سن کر بدک سکتا ہے یہ جہاں تابدھ کی الفت بھی امریکی املا کے ساتھ پراکھڑتی ہے)

— صاحب! میں تو اقبال کی شاعری کی اس خصوصیت کو اہمیت دیتا ہوں۔ اگر انگریزی، فرانسیسی اور بدھ دانشوروں کی بات سمجھنے کے لئے قاری پر لازم آتا ہے کہ وہ یونانی اور ہندی دیو دھالا کو سمجھے تو اقبال کے قاری پر بھی فرض ہے کہ وہ یونانی، کلمی، بوذری اور شرار بولہبی کی تاریخی معنویت کو سمجھے اسلام اور اقبال کے غیر ملکی قاری سے یہ مطالبہ کرنے کی جرأت ہم میں اس لئے نہیں کہ پادری صاحب کی عمدہ نصیحت والی کتاب میں اقبال اور اسلام کو اپنی نظر سے دیکھنے کا تو سرے سے ذکر ہی نہیں۔

معصیت یہ ہے کہ ہمارے ہاں اسلامی ادب کا فقرہ لگانے والے بھی اسلام تک مغرب کی راہ سے ہی آئے مغرب کے ادیب عیسائیت اور تصوف کی باتیں کرنے لگے ہیں اس لئے لازم آیا کہ ابن العربی

کو سمجھنے امداد بھی کیر کے گڈ کے دیسے سے۔ ابن العربی کے افکار کی تشریح کی جاتے اور وہ بجا ڈی۔
ایچ لارنس کے نظریات کی رو سے۔

یہ الجھن سمجھنے کے لئے کہ جناب محمد حسن عسکری اقبال کے اسلام کی بجائے پچی روٹی کے اسلام
کو ہم پر مسلط کرنے میں کہیں کوشاں ہیں اقبال کا یہ شعر پڑھنے کی بجائے
سیکھنی و محکومی و نومیدی جاوید
جس کا یہ تصوف ہو وہ اسلام کرا سکا
یہ حقیقت ذہن میں رکھتے کہ مغرب مذہب و تصوف تک قرار کی راہ سے پہنچا ہے۔
اور نہ م۔ راشد

راہ فرار سے اس تک کوئی پہنچ نہ سکا
کر بے دلی سے ہے برتر مقام بے دینی
یہاں وجہ ہے کہ جب ملحد برٹنڈرسل لندن کے ٹرافالگر اسکوائر میں ایٹمی تجربات کے خلاف
ستیم گرومکے بیٹھے تھے اور لندن کے ٹیڈی بواتران کی برف کے سے بالوں والی چندیا پراٹھے پھینک
رہے تھے تو عین اس وقت مولانا فی ایسی ایلٹ دنیا کی ہمہ گیر تباہی کے غم کو سینے سے لگاتے جیکابین
اپنی سائیٹیکرٹری کے ساتھ جاٹے منارہے تھے۔ یہاں مجھے اقبال یاد آتے ہیں جنہوں نے مراد دلی موہن
پر سید لعل کافر کو ترجیح دی ہے۔ مگر کیا محمد حسن عسکری اقبال کے افکار پر اس وقت تک توجہ دینے کے
حیث تک تاریخین ان کا فوائسیمی میں ترجمہ نہیں کر لے ؟

سوچتا ہوں، انگریز فوجی افسر نے سورنہ کھلنے والے آدھے مسلمان سے شہادت چھین کر برصغیر میں
لے لے لے مسلمانوں کی جس تہذیبی انفرادیت کو موت کی نیند سلا دیا تھا اُسے از سر نو پیدا کرنا اور پروان
چڑھانا کچھ ایسا مشکل نہیں مگر کج شرط سلیقہ ہے ہمارے میں

اور یہ مانتی کرنے کے لئے جرات اور دیانت کی ضرورت ہے جیب آج کے اردو ادیب کی یہ ضرورت پوری
ہو جانے لگی تو اسے رفعت مقام اور شہرت دوام کے لئے پشین روئیل کے خلاف منافرت پھیلانے اور ادبی غنا کو
لا باز اگر کم کرنے کی ضرورت محسوس نہ ہوگی۔ اور جب گروہ نیاری سے الگ تھلک رہ کر جماعتی نگاہ سے کام کرنے
والے ادیب سامنے آئیں گے

بے معنویت سے معنویت کی طرف ایک طویل سفر

ڈاکٹر تبسم کاشمیری

”ترقی کی پہلی بیڑی اپنے منزل کا یقین ہے — اودھم کو اپنے منزل کا پتہ یقین ہو گیا ہے“ یہ اقتباس حال کے ایک معنوں سے لیا گیا ہے۔ اس اقتباس میں حالی نے اپنے عہد کی بے معنویت کا اعتراف کیا ہے۔ وہ بے معنویت جو ۱۸۵۶ء کے تاریخی عمل کے بعد برصغیر کے ذہن میں پیدا ہوئی لیکن یہ بے معنویت صرف ان ذہنوں میں محسوس کی جاسکتی تھی جو تاریخ کا مادی شعور رکھتے تھے حالی نے اس شعور کے ادراک سے اپنے منزل کے اعلان نامہ پر دستخط کئے ہیں۔ حالی اس کا شعور رکھتے تھے کہ کوئی نظام تاریخی اعتبار سے اس وقت تک جاری رہ سکتا ہے جب تک کہ وہ پیداواری صلاحیتوں کو ترقی دیتا رہتا ہے۔ ان صلاحیتوں کے زوال سے نظام بھی زوال کا شکار ہو جاتا ہے اور پھر زوال کے بعد بے معنویت کا ایک دور شروع ہو جاتا ہے۔ حالی کے نزدیک بے معنویت کا احساس ہی معنویت پیدا کرتا ہے۔ حالی اودھان کی نسل کا پورا تخلیقی سفر بے معنویت سے معنویت کا ایک طویل سفر ہے بے معنویت کے اس احساس سے برصغیر میں جدید فکر اور نظریات کا آغاز ہوتا ہے جس کی ارتقائی صورت ہمارے اپنے عہد تک پہنچی ہے۔ سوال یہ ہے کہ حالی کے نزدیک اس بے معنویت کو کن عوامل نے پیدا کیا۔ وہ ان عوامل کو دریافت کرتے ہوئے ان منابع تک پہنچتے ہیں جن سے اس بے معنویت کی تخلیق ہوئی۔ انہوں نے ان عوامل کا تاریخی طور پر تجزیہ کیا ہے۔ ان کی تجزیاتی فکر ان کے لکھے ہوئے سینکڑوں صفحات پر بکھری ہوئی ہے ان کو مختصر طور پر سمیٹ کر ہم جن نتائج کو اخذ کرتے ہیں ان کا نہایت مختصر ذکر میں آپ کے سامنے پیش کر دوں گا۔ حالی کو یہ نتائج برصغیر کے مسلمانوں کی مدد کی تہذیب و ثقافت، مذہب اور تاریخ کے ادراک سے حاصل ہوئے ہیں۔ حالی جن نتائج تک پہنچتے ہیں ہم آج ان کے محدود ہونے کا ذکر کر سکتے ہیں۔ اس لئے کہ ہمیں بہت بہتر سماجی

اور سائنسی علوم حاصل ہیں جو حلال کے نکلنے میں موجود نہیں تھے، لہذا حالی کے اس تجزیہ سے انصاف ان کے عہد کے علوم کے دائرے کو پیش نظر رکھ کر ہی کیا جاسکتا ہے

حالی کے تجزیہ کے مطابق ”روایت پرستی“ بے معنویت کی بنیاد ہے وہ فکری ارتکاز کے خلاف ہیں۔ وہ دنیا کو بنی بنائی چیزوں کا ایسا مرکب نہیں سمجھتے جو تبدیلیوں سے بے خیال ہے، جن کے خیال میں تبدیلیوں کا ایک مسلسل عمل ہی ایشیاء اور مخلوق کو آگے بڑھاتا ہے اس عمل کے رکنے سے تہذیبی و ثقافتی زوال شروع ہو جاتا ہے۔ جس سے بے معنویت جنم لیتی ہے۔ ان کے خیال میں کوئی نظریہ یا کوئی فن مطلق نہیں ہے یہ اپنے عہد کے مخصوص رویوں سے پیدا ہوتا ہے اور ان رویوں کے بدلنے سے نظریے اور فن کا وجہ خطرے میں پڑ جاتا ہے۔ ان کی بقا اسی صورت میں ہے کہ یہ نئے عہد کے رویوں سے ایک معنویت تلاش کر لیں حالی یہ سمجھتے ہیں کہ ہمارا تہذیبی و ثقافتی فن صدیوں سے معنوی ارتکاز اور فکری جمود کا شکار ہو کر رہ گیا ہے اور اسی لئے ہماری فکری تہذیبی اور مادی ترقی طویل عرصہ سے رک گئی ہے۔ ہم نے ایک مخصوص عہد کی روایات کو دوسرے عہد میں منتقل کر دیا ہے۔ جبکہ دوسرا عہد اس کا متحمل نہیں ہے۔ حالی روایت پرستی اور جمود کے خلاف لکھتے ہیں۔

”جو کچھ کرنا تھا اگلے کر گئے اب اس سے زیادہ کرنا (تمہارے نزدیک) غیر ممکن ہے۔ تمہارے نزدیک جس قطع کی کشتی طوفانِ نوح میں بنائی گئی تھی۔ اس سے بہتر کوئی وضع انسان کے ذہن میں نہیں آسکتی۔ اور جو پیشہ آج سے ہزار برس پہلے تمہارے بزرگوں نے اختیار کیا تھا۔ اس کے سوا کسی جیلے سے تم روٹی نہیں کما سکتے۔ تمہارے نزدیک تمام عقل انسانی پہلے طبقوں پر تقسیم ہو گئی اور انہوں نے تمہارے لئے کوئی موقع ایسا دھوڑا جس میں تم کو اپنی انسانیت سے کچھ کام لینے کی ضرورت پڑے۔ شیخ نے ”قانون“ میں بدن انسان کی تشریح جو مکہ دمی سو لکھ دی اور محمد حسین دکنی ”برہانِ قاطع“ میں لغات فارسی کی جو تخلیق کر گیا سو کر گیا۔ اب کون ہے جو ”قانون“ سے کچھ پڑھ کر کھ سکے یا برہان میں کوئی عیب نکال سکے تم صرف انہی لوگوں کی تقلید نہیں کرتے جن کے ساتھ تم کو حسن عقیدت ہے بلکہ طب میں جالیوس کی، منطق میں ارسطو کی، ہندوستان کی رسموں میں ہندوؤں کی تقلید کو بھی اسی قدر ضروری جانتے ہو جس قدر مذہب میں امام اعظم کی تقلید تمہارے نزدیک واجب و لازم ہے۔“

حالی نے یہاں ہمہ گیر روایت پرستی اور جمود کا تجزیہ کیا ہے یہ روایت پرستی، جینکا لوجی، معاشیات، طب، ادب، منطق، ثقافت اور مذہب پر محیط ہے۔ ان کے خیال میں تہذیبی ترقی کے یہ تمام شعبے روایتی تصورات کے جمود میں پھنسے ہوئے ہیں اور پورا معاشرہ اس کے باعث غیر تخلیقی ہو کر رہ گیا ہے۔ جس سے ہر شعبے معنویت میں الجھی ہوئی ہے۔ حالی نے ہمارے تہذیبی پانچھ پن میں جن دیگر عوامل کو دریافت کیا ہے ان میں ایشیا کی طرز حکومت، قومی سلطنت کا سہارا اور برصغیر کے طبعی حالات ہیں۔ طبعی حالات کے سلسلے میں مالی کا یہ شعر سینے۔

ہم کو ہر جوہر سے یوں بالکل معرا کر دیا
تو نے اے تھب دھوائے ہند، یہ کیا کر دیا

گویا حالی تخلیقی جوہر سے عرومی کے اسباب میں ایک سبب برصغیر کی آب و ہوا کو سمجھتے ہیں یہ بات درست ہے کہ جلتے ہوئے محسوس کی شدت پیداواری صلاحیتوں پر کسی حد تک اثر انداز ضرور ہوتی ہے۔ مگر یہ انسانوں کو صلاحیتوں سے معرا نہیں کر سکتی۔ انسانوں کو صلاحیتوں سے معرا پیداواری وسائل کرتے ہیں۔ لیکن حالی کا یہ تجزیہ کہ قومی زوال کا سبب ایشیائی طرز حکومت اور قومی سلطنت کا سہارا ہے۔ درست ہے۔ حالی اپنے تجزیاتی جائزے میں بتاتے ہیں کہ ان کے ہند کے سکون و جمود کو ان کی نسل نے نہیں پیدا کیا۔ بلکہ یہ نسل در نسل منتقل ہوتا چلا آیا ہے۔ اس کا بنیادی سبب حالی کے نزدیک ایشیائی طرز حکومت ہے۔ ان کے خیال میں اس طرز حکومت کی اصل خرابی یہ ہے کہ اس میں عوام کو بحیر نظر انداز کر دیا جاتا ہے امور حکومت میں ان کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اس لئے وہ خود کو بالکل الگ تھلگ محسوس کرتے ہیں۔ لہذا اپنی ذاتی مزدوریات پوری کرنے کے علاوہ اجتماعی جدوجہد سے سروکار نہیں رکھتے۔ یہی وجہ ہے کہ ان میں سکون و جمود پیدا ہو جاتا ہے۔ اور وہ کابل اور رست ہو جاتے ہیں۔ لہذا حالی کا نقطہ نظر بننا ہے کہ جاگیر داری نظام حکومت میں دو ثقافتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ ایک ثقافت جاگیر دارانہ اہل کار کی تخلیق ہے اور دوسری ثقافت عوام کی ہے۔ اول الذکر ثقافت استحصال کرنے والوں کی ہے اور موخر الذکر ثقافت استحصال کا شکار ہونے والوں کی — عوام کے استحصال کی نوعیت جاگیر دار معاشرے میں کیا ہوتی ہے۔ یہ خود حالی کی زبانی سینے

”خود مختار سلطنت میں عام اس سے کہ بادشاہ ظالم ہو یا منصف — رعیت بعینہ

ایسہ ہوتی ہے جسے عنال کے پیچھے میں میت“

یاد رکھو :

”محرم دروں اور مظلوموں کی اعانت کرنا یا حق داروں کے حقوق دلوانے میں کوشش کرنا یا عاملوں کے ظلم و تعدی کی شکایت کرنا خود مختار سلطنت میں ایسا ہی جرم ہوتا ہے جیسے بغاوت۔“

ان بیانات میں حالی خود مختار سلطنت سے مراد مطلق العنان سلطنت لیتے ہیں۔ ان بیانات میں انہوں نے جاگیرداری عہد کی گنت تباہ کن شہادت دی ہے۔ یہ تباہ کن ماحول کچھ ہی پر صادتی نہیں آتی، اس کا اطلاق برطانوی سلطنت کے نظام حکومت پر بھی ہوتا ہے۔ وہ اگرچہ مصلحتاً اس کا اقرار نہیں کرتے۔ حالی جاگیرداری عہد کی خرابیوں کو بخوبی سمجھتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ جاگیرداری نظام حکومت میں عوامی وسائل اور صلاحیتوں کو عوامی مقاصد کے لئے بروئے کار نہیں لایا جاسکتا۔ چنانچہ عوام شعوری طور پر سمجھتے ہیں کہ ان کے وسائل کسی اور طبقے کے مفاد میں استعمال کئے جا رہے ہیں اس لئے وہ اپنی بہترین صلاحیتوں کا مظاہرہ نہیں کر سکتے۔ اور رفتہ رفتہ ان کی صلاحیتیں ناکارہ ہونے لگتی ہیں بقول حالی۔

”اس میں شک نہیں کہ خود مختار سلطنت و عدیت کے قولے علیہ کو بالکل معطل اور بے حس و حرکت کر دیتی ہے۔ نہ وہ ملکی معاملات کے متعلق دم مار سکتے ہیں۔ نہ مذہبی امور میں کوئی بات خلاف جہود زبان پرلا سکتے ہیں۔ نہ قوم کی سوشل خرابیوں کی اصلاح کر سکتے ہیں اور صرف اپنی مادی اغراض مہیا کرنے کے سوا پبلک کاموں سے کچھ سروکار نہیں رکھتے ان میں مرد عقل اور قناعت روز بروز نایاب ہوتی جاتی ہے۔ مگر جت، ولیری، والوالعزمی، غیرت و عدیت کم ہوتے ہوئے چند سلسلوں کے بعد بالکل فنا ہو جاتی ہے۔“

جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں حالی نے اس تجزیہ میں جو کچھ بھی کہا ہے۔ وہ اپنے عہد کے علم اور تازہ بینی تجزیہ کی بنیاد پر کہا ہے اس لئے آج کے سماجی شعور اور تجزیہ کی روشنی میں اس کا جائزہ لینا زیادتی ہوگا۔ تو پھر اس جائزے کے حوالے سے حالی کے سماجی شعور سے جو بات تباہ ہوئی وہ یہ ہے کہ قومی ترقی کے لئے مزدور ہے کہ معاشرہ میں اجتماعی کوششیں ہوں معاشرہ میں مکرانوں اور اقوام میں ایک مربوط رابطہ استوار ہو۔ اسی رابطہ سے معاشرہ ترقی کر سکتا ہے۔

بے معنویت کو جہم دینے میں حالی نے قومی سلطنت کا بھی ذکر کیا ہے۔ حالی کہتے ہیں کہ۔

”فرجی سلطنت کے سہارے نے رہے ہیں تو نے مجاہد کو معطل کر دیا۔ اور یہ حالت نسل و نسل منتقل ہوتی چلی گئی۔ یہاں تک کہ کاپلی، سستی، بیکاری، انفرنگ مالی و اور بزدلی ہارڈ قومی خصلتیں بن گئیں اور شدہ شدہ بزرگوں کی میراث ہم تک پہنچی۔“

حالی کے خیال میں ان مختلف عناصر نے برصغیر کے مسلمانوں میں بے معنویت پیدا کی ہے۔ جس کے باعث وہ غیر تخلیقی ہو کر بے عمل ہو گئے ہیں اور اس بے عملی نے ان کے زوال کی تکمیل کر دی ہے اس بے عملی کو جن عناصر نے پیدا کیا ہے۔ ان کی طرف میں یہاں صرف اشارہ کروں گا ران کا ذکر آگے آئے گا ان عناصر میں اول مسلمان زمینداروں کا زمینوں سے بے دخل کیا جانا۔ دوم شاہی اداروں کے زوال کے باعث شاہی ملازمتوں کا خاتمہ سوم برطانوی اداروں میں مسلمانوں کا نہ لیا جانا۔ ان حالات میں مسلمانوں کی کیفیت کیا تھی اس بے عملی کا مالی نقشہ کھینچتے ہیں:-

”ہم خوب جانتے ہیں کہ ہم کو کچھ کرنا چاہیے۔ لیکن کچھ کرتے نہیں۔“

ہم بیکس کے مادے مرے جاتے ہیں مگر منتظر ہیں کہ کوئی خدا کا بندہ ہمارے حلق میں آکر پانی چرائے۔“

ہم توکل کو اس لئے مزدوری نہیں سمجھتے کہ اس میں خدا پر ہر دوسرے کو تا ہوتا ہے بلکہ اس لئے کہ توکل کی بدولت ہم کو ہاتھ پاؤں ہلانے نہیں پڑتے۔

ہم تدبیر کو اس لئے بے سود خیال نہیں کرتے کہ وہ تقدیر الہی کا مقابلہ نہیں کر سکتی، بلکہ اس لئے کہ تقدیر کے چیلے سے ہم کو کچھ کرنا نہیں پڑتا۔

ہم کہتے سب کچھ ہیں مگر کرتے کچھ نہیں۔ ہماری حالت ہم کو جھٹلاتی ہے اور ہمارے افعال ہمارے قول کی تکذیب کرتے ہیں۔“

اب تک ہم نے ان عوامل کی نشاندہی کی ہے جنہوں نے حالی کے خیال میں برصغیر کی تہذیبی و ثقافتی زندگی کے تمام پہلوؤں کو بے معنی بنا دیا تھا۔ یہ عوامل بقول حالی خود ان کی نسل نے پیدا نہیں کئے ہیں۔ بلکہ یہ نسل در نسل منتقل ہوتے چلے آئے ہیں ۱۸۵۷ء کی تاریخی تبدیلی کے بعد برصغیر کی تہذیبی تاریخ میں ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ اور اسی دور نے نئے نئے علوم و فنون کی روشنی میں نئے نظریات اور نئے مسائل پیدا کئے جن سے زندگی کا ایک نقطہ نظر پیدا ہوا۔ ایک طرف برصغیر کے جاگیر داری عہد کے جامد تصورات اور روایات

تجربوں اور دوسری طرف مغرب کا جدید فلسفہ اور سائنس بھی اس جدید فلسفہ اور سائنس کا تعادم زوال کے ان عوامل سے ہوا۔ جن کی طرف ہم حالی کا تجزیہ پیش کر چکے ہیں۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ حالی اور ان کی نسل جس دور میں پروان چڑھی وہ زبردست ثقافتی بحران کا دور ہے۔ اس دور میں قدیم و جدید میں پہلی بار اتنا زبردست تعادم ہو رہا تھا۔ اس بحران دور میں دھماکہ خیز تصادمات وسیع پیمانے پر اور فیصلہ کن انداز میں برصغیر میں ہو رہے تھے۔ تصادمات اور بے معنویت کے اس شدید بحران میں کسی واضح صاف اور قطعی وژن کا تلاش کرنا کچھ آسان کام نہیں تھا۔ مٹتے ہوئے نظام کا تجزیہ کرنا صدیوں کے ان عوامل کو تلاش کرنا جو ثقافتی پس ماندگی اور ہر مکمل زوال اور بے معنویت کا باعث بنے تھے۔ نئے علوم و فنون ہی کی روشنی میں ممکن تھا اور ہر عوامل کے تجزیہ اور تلاش کے بعد سماج کو نئے سوالوں سے مبرا کر کے ایک معنی خیز نقش پیدا کرنا مقبلاً مشکل ہے اس کا اندازہ ہم کر سکتے ہیں۔ حالی کی بنیادی کوشش اس عہد کے تصادمات میں امتزاجی نظریہ کو تلاش کرنا ہے۔ جہاں معاشرتی عمل اور رد عمل سے کوئی امتزاجی صورت پیدا ہو سکے۔ قدیم و جدید کے تصادمات میں مذہب، پرانی تہذیب و ثقافت، پرانے علوم و فنون اور پرانے ذرائع پیداوار شامل تھے۔ جن کا تعادم سائنس، مذہب، نئی ثقافت اور تہذیب اور طبی علوم سے ہو رہا تھا۔ سائنس کا مذہب سے زبردست ٹکراؤ ہوا۔ اور قدیم و جدید کی ایک لامتناہی جنگ کا سلسلہ شروع ہو گیا۔

اس زبردست ثقافتی اور تہذیبی بحران میں بالخصوص دو مسئلے پیدا ہوئے اول یہ کہ برصغیر کے مسلمانوں کو بے معنویت سے معنویت کی طرف لانے کے لئے کونسا تہذیبی نسخہ استعمال کیا جائے۔ اور دوم یہ کہ جدید و قدیم کے تصادمات کو اعتدال پر کیسے لایا جائے؟ عہد حالی کے لئے یہ ایک بہت بڑا چیلنج تھا۔ اب ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ اس صورت حال کو جدید صیغہ کے ممتاز ادیبوں نے کیا رد عمل ظاہر کیا۔ اس دور کی ممتاز شخصیات میں سے ہم یہاں شبلی، اکبر اور سرمد کا ذکر کریں اور چہرہ دیکھیں کہ ان کے مقابلے میں حالی کا نقطہ نظر اپنے عہد کے بابے میں کیا ہے۔ اور وہ کس حد تک اپنے عہد کے پیچیدہ مسائل اور ایک غیر ملکی حکومت کے اثرات کو سمجھ سکے ہیں۔

شبلی اپنے دور کی فاضل شخصیت ہیں۔ اسلامی علوم و فنون میں ان جیسے عالم اور محقق کا مقام سب سے اعلیٰ ہے۔ شبلی پہلے علی گڑھ سے منسلک تھے پھر وہ ندوہ سے وابستہ ہو گئے۔ علی گڑھ سے علیحدگی کا بڑا سبب یہاں کی جدیدیت تھی۔ جس سے شبلی ہم آہنگ نہ ہو سکے تھے۔ اپنے خیالات کے

اعتبار سے وہ قدیم تعلیم کو جدید تعلیم پر فوقیت دیتے تھے اور اس طرح وہ نئی تہذیب و ثقافت اور علوم سے کوئی رابطہ پیدا نہ کر سکے۔ سائنسی علوم اور جدید فلسفہ کے دور میں وہ علماء سے توقع رکھتے تھے کہ وہ قوم کی راہنمائی کریں گے وہ کہتے ہیں :-

علماء جب تک قوم کے اخلاق، قوم کے خیالات، قوم کے دل و دماغ، قوم کی معاشرت، قوم کا تمدن، غرض قومی زندگی کے تمام بڑے بڑے حصوں کو اپنے قبضہ اختیار میں نہ لیں قوم کی ہرگز قومی ترقی نہیں ہو سکتی۔

شہابی تاریخ کے بدلتے ہوئے مادی تصورات کو نظر انداز کر جاتے تھے انہوں نے جاگیر داری نظام کے زوال کو شعوری طور پر محسوس نہ کیا۔ وہ سائنس، ٹیکنالوجی اور سرمایہ کے عمل اور اثرات کو بدلتی ہوئی قدروں کے خولے سے نہ سمجھ سکے۔ اور یہی وجہ ہے کہ ان کے علماء زندگی کے کسی بھی شعبہ کو اپنے قبضہ اختیار میں نہ لے سکے۔

حالی کے معاصرین میں اکبر ممتاز شاعر ہیں۔ وہ قدیم نظام کا احیا چاہتے تھے۔ وہ نظام جس میں بقول حالی رعایا کی حالت ایسی ہوتی ہے جیسے غسل کے قبضہ میں میت — اکبر نے عہد سے کسی سمجھوتہ کے لئے نہیں تیار ہے۔ وہ قدیم نظام ہی میں عاقبت سمجھتے ہیں۔ جدید نظریات کو رد کر کے وہ کوئی نیا مثبت نظریہ تخلیق نہ کر سکے۔ نیا عہد ان کے لئے ایک زبردست ثقافتی صدمہ تھا اور وہ ایک کمزور دروغ کی طرح سے پرانی ثقافت کی موت سے خائف رہتے تھے۔ وہ تاریخ کے اس مادی تصور کو نہ سمجھ سکے جس کے مطابق ایک عرصہ تک پیداواری قوتیں اس طرح ترقی کرتی رہتی ہیں کہ وہ معین تعلقات پیداوار کے جوہر پر اثر انداز نہیں ہوتیں۔ یہی وجہ ہے کہ معین تعلقات پیداوار کی جگہ نئے تعلقات پیداوار اس وقت تک نہیں لیتے جب تک کہ تعلقات پیداوار پیداواری قوتوں کو بڑھانے کے لئے کافی گنجائش فراہم نہیں کرتے۔ اس کی مثال اس بچے سے دی جاسکتی ہے جو اپنے کپڑے اس وقت تک پہنتا ہے جب تک کہ وہ اس کے لئے تنگ نہیں ہو جاتے۔ اکبر کی مثال اس بچے کی ہے جس کے کپڑے بہت تنگ ہو چکے ہو اور وہ پھر بھی انہیں زبردستی پہننے کی کوشش کر رہا ہے۔

مرسید اس دور کی عہد ساز اور سب سے بڑی قدر اور شخصیت ہیں۔ وہ نئے نظام فکرو اور

نئی تہذیب و تمدن کے اولین اور زبردست حامی تھے۔ وہ مسلمانوں کی قومی ترقی کے سب سے
پرجوش اور سرگرم راہنما تھے۔ سرسید کی تحریک دراصل ایک تاریخی متحدہ محاذ ہے ان کی تحریک
کے پس منظر کے لئے ہمیں تاریخ کا کچھ سفر طے کرنا ہوگا۔

۱۷۶۳ء میں بنگالی، بہار اور اڑیسہ کی دیوانی کے حقوق شاہ عالم ثانی نے ایسٹ انڈیا کمپنی

کے نام منتقل کر دیے۔

دیوانی
کی شرائط میں ایک شرط یہ بھی تھی کہ کمپنی اسلامی نظام عدالت کو قائم رکھے گی مگر چاہیہ کہ کمپنی نے اپنے
دسیخ رساجی اور ملکی مسائل کے لئے اسلامی نظام عدالت کی جگہ برطانوی نظام عدالت نافذ کر دیا۔ کمپنی
کے ان اقدام کی زد میں مسلمانوں کا متوسط طبقہ آگیا۔ اسلامی عدالتوں میں قاضی مسلمان ہوتے تھے۔
یہ طبقہ نئے عدالتی نظام کی آمد سے اپنے صدیوں پرانے معاشی وسیلہ سے محروم ہو گیا ۱۸ صدی کے اسی زمانے
میں جبکہ حکومت کا نظام انتشار کا شکار ہوا تو درمیانہ درجہ کے بے شمار گروہ شاہی ملازمتوں سے محروم
ہو گئے۔ شاہی اداروں کی شکست و ریخت اور اقتصادی تباہی سے صدیوں پرانے موروثی ملازم بے
روزگار ہو گئے۔ ایسٹ انڈیا کمپنی ایک طے شدہ حکمت عملی کے تحت مسلمان جاگیرداروں کو دیوانی
کے معاہدے کے بعد زمینوں سے بیدخل کر کے ہندو زمینداروں کو زمین ٹھیکے پر دینے لگی اور
۱۷۹۳ء کے دوامی بندوبست کے تحت کمپنی نے ان زمینداروں کو موروثی حقوق دے دیے۔ اس پالیسی
کے اثرات مسلمان جاگیرداروں پر پڑے تو ان کی صدیوں پرانی شان و شوکت، عسکری قوت اور تہذیبی
عظمت پامال ہو گئی۔ جاگیر داری روایات میں تجارت کو کمزور اور حقیر چیز سمجھا جاتا تھا، اسی لئے
ایسٹ انڈیا کمپنی کی تجارتی کامیابیوں کو دیکھنے کے باوجود یہ گروہ اپنی طبقاتی روایات کے باعث اس
طرف نہ آ سکا بلکہ رفتہ رفتہ زوال کی طرف بڑھنے لگا۔ انگریز کے خلاف ان کی نفرت اس لئے بڑھی کہ ان
کا طبقاتی اور تہذیبی تقابلی رجحان ہو گیا تھا۔ اگر ان لوگوں کو زمینوں کے حقوق حاصل رہتے تو یہ لوگ
کمپنی کے ساتھ متحدہ محاذ بنائے رکھتے۔ یہ لوگ قومی آزادی کے تصور سے محروم تھے جب
انہیں زمینوں سے محروم کر دیا گیا تو یہ کمپنی کے خلاف رد عمل کا اظہار کرنے لگے۔ یہ وہ بورژوا
طبقات تھے جو مسلمان تہذیب و ثقافت کے نشان سمجھے جاتے تھے۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے
بعد جس کی راہنمائی یہی طبقات کر رہے تھے ان کا مستقبل ہمیشہ کے لئے تاریک ہو گیا۔ ان حالات

میں سرسید احمد خاں کا فہرہ و جوادہ مسلمانوں کے اعلیٰ طبقات سے تعلق رکھتے ہیں اور اپنے اس طبقاتی احساس سے انہوں نے ان طبقات کی ازمنہ و بحالی کی تحریک شروع کی۔ میں نے اس تحریک کو جاگیرداروں اور شاہی ملازمتوں کے طبقات کے متحدہ محاذ کا نام دیا ہے۔ اور سرسید اس متحدہ محاذ کے راہنما تھے۔ اور تحریک کا مقصد ان طبقات کے تہذیبی وقار اور ان کی خوشحالی کو نئی بنیادوں پر استوار کرنا تھا۔ سرسید نے جو نیا تعلیمی ڈھانچہ مرتب کیا تھا اس کے ذریعے اعلیٰ اور درمیانہ درجے کے لوگوں کی تعلیم ممکن تھی۔ اور اس تعلیم کے بعد ان لوگوں کو سرکاری نوکریاں ملنے لگیں۔ سرسید کے اس عمل سے پورے جوادہ و جاہل طبقات کی بحالی و ترقی سے ہونے لگی حیرت و کاپر و تادم صدیوں پرانی محکوم میں جگہ اڑا۔

اس تاریخی جائزے کا مقصد یہ دیکھنا ہے کہ اس صورت حال میں حالی کا رویہ کیا تھا ؟ ۱۹ صدی کے ربع آخر کی ذہنی تاریخ دیکھتے۔ تو مرت حال ہی ایک ایسی شخصیت نظر آتے ہیں جو اپنے عہد کے محدود تقاضوں میں ایک مثبت رویہ رکھتے ہیں۔ وہ سرسید احمد خاں کی طرح قوم کے لئے نئی تہذیب و ثقافت اور علوم و فنون کا خیر مقدم کرتے ہیں۔ مذہب کو مادی ترقی میں حائل نہیں سمجھتے۔ لیکن حالی قوم کا تصور سرسید احمد خاں کی طرح اعلیٰ اور درمیانہ درجے کے طبقات تک محدود نہیں کرتے وہ سرسید اور ان کے عہد کے دیگر ادیبوں سے زیادہ ترقی پسندانہ سماجی شعور رکھتے ہیں۔ حالی قومی طبقات پر یقین رکھتے ہیں ان کے ہاں مینر طبقاتی معاشرے کا تصور نہیں ہے اس لئے کہ ان کے عہد تک تاریخ میں ایسا کوئی تصور موجود نہیں تھا۔ اس کے باوجود ان کا رویہ ترقی پسندانہ ہے سرسید احمد خاں کی تحریک میں تو جاگیردار، زمیندار، نوکری شاہی کے نمائندے اور متوسط درجے کے گروہ شامل ہے۔ حالی ۱۸۵۰ء کے انقلاب کے بعد پہلے ادیب ہیں جن کے ہاں ابھرتے ہوئے متوسط درجے کا تصور ملتا ہے۔ یہ وہ طبقہ تھا جو نوکریوں اور مسلمانوں کی سچی کچی میراث سے پیدا ہو رہا تھا تاہم یہی طور پر ہم اس عہد میں ہیں طبقہ کے ذرا کو نظر انداز نہیں کئے گئے کیونکہ یہ ترقی پسندانہ تھے اعلیٰ و متوسط اور انیچہ تمام طبقات کی خود وضاحت ہی دیتے ہیں۔

”اعلیٰ درجے سے وہ لوگ مراد ہیں جو دولت و عزت کے لحاظ سے ایک ممتاز

حالت میں پیدا ہوئے مگر اس حالت پر قائم رہنے کی عکراور اس سے تنزل کرنے کا کچھ انداز نہیں کرتے۔ متوسطین سے وہ لوگ مراد ہیں جنہوں نے اپنی ذاتی کوششوں اور سیلف ہیلپ سے دولت، عزت، نیک نامی یا علم و فضل میں اپنی پہلی حالت سے ترقی کر کے اپنے ہم سروں

میں امتیاز حاصل کیا ہونا ادنیٰ درجے سے وہ لوگ مراد ہیں جو اپنی پست حالت سے آگے بڑھنا نہیں چاہتے یا چاہتے ہیں مگر بڑھ نہیں سکتے۔“

حالی کے خیال میں اعلیٰ درجہ اور ادنیٰ درجہ نئے معاشرتی تناظر میں نئی پیداواری قوتوں کا ساتھ دینے سے قاصر ہے۔ لیکن متوسط طبقے نے معاشرتی ترقی کے نئے جوہر سے سمجھوتہ کر کے، نئے معاشرتی ڈھانچے کو قبول کر لیا ہے۔ اس لئے موجودہ ہندوستانی معاشرے میں متوسط طبقہ ہی ایک ایسا طبقہ ہے۔ جو جدید بین نئی معاشرتی مزدوریات کا ساتھ دے کر خود کو ایک نئی اجبڑتی ہوئی ترقی پسند قوت بنا رہا ہے۔ حالی خود اسی نئے اجبڑتے ہوئے طبقے کے فرد تھے لیکن طبقاتی طور پر وہ اسی طبقے کی معاشرتی ترقی تک خود کو محدود نہیں کرتے۔ معاشرتی ترقی ان کے نزدیک تمام طبقات کی ترقی ہے وہ قوم کے بالائی طبقات ہی کی نہیں بلکہ پوری قوم کی اجتماعی ترقی پر یقین رکھتے تھے۔ ان کے خیال میں جب تک تمام قومی طبقات میں علم، تعلیم اور خوشحال نہیں پھیل جاتی اسے ہم قومی ترقی نہیں کہہ سکتے جبکہ سرسید کے ہاں قومی ترقی علیٰ طور پر صرف بالائی طبقات تک محدود ہو گئی ہے۔ حال کہتے ہیں۔

”جب تک قوم کسی نہ کسی قدر عزت کا استحقاق حاصل نہیں کرتی۔ اس قوم کے چند آدمی اصل عزت کے مستحق نہیں ہو سکتے۔ جب تک تمام قوم میں علم کی روشنی نہیں پھیلتی علم کا سلسلہ کسی خاندان میں قائم نہیں رہ سکتا۔ جب تک تمام مرفہ الحال نہیں کوئی شخص دولت و شہرت سے اصل خوشی حاصل نہیں کر سکتا۔“

اس جائزے کا یہ مقصد ہرگز نہیں ہے کہ میں حالی کا قدر سرسید سے زیادہ اونچا کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔ میرے نزدیک سرسید اپنے عہد کے دائرے میں سب سے قدآور ترقی پسند ادیب تھے اور موجودہ صدی کے ارتقا میں ان کے افکار و اعمال کا گراں قدر حصہ ہے اور خود حالی ان کے افکار و نظریات کے مقلد ہیں۔ لیکن بعض قومی معاملات ایسے ہیں جن میں حالی کا رویہ ان کے عہد کے ادیبوں سے زیادہ ترقی پسندانہ ہے وہ مثیل، اکبر اور سرسید سے بہتر فکری سوچ رکھتے تھے برطانوی حکومت کی مکمل اطاعت سرسید کا ایمان تھا اس لئے سامراجی استحصال کے خلاف کچھ نہیں کہتے لیکن حالی برصغیر کے استعمالی نظام پر نظر رکھتے تھے وہ جانتے تھے کہ برصغیر کو برطانوی سامراج نے اپنی منڈی بنا کر رکھ دیا ہے خام مال نہایت کمتر شرائط پر مہیا کرنا ایسا عمل تھا کہ جس سے برصغیر کی دولت انگلستان میں پہنچتی چلی گئی۔ حالی کے عہد میں ملک میں سودنشی

تحریک چل رہی تھی۔ انہوں نے اس تحریک کے اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے جو کچھ کہا اس سے حالی کی بعیرت ظاہر ہو رہی ہے۔ حال فرماتے ہیں۔

”اس تحریک کا اثر ملک پر ضرور ہو گا اور رفتہ رفتہ کم و بیش ہوتا جاتا ہے۔ لوگوں کو اس سرگم کا راستہ معلوم ہو گیا ہے جس کے راستے سے ملک کی دولت غیر ملکوں میں کھینچی جاسکتی ہے۔“

حالی کی دور میں نگاہیں یہ بھی جانتی تھیں کہ اس سرگم کا راستہ بند کرنا آسان کام نہیں ان کا خیال تھا کہ ”اس راستے کا بند کرنا کوئی ہنسی کھیل نہیں ہے اور اس کے لئے جلدی کرنا بیخبر سے مقابلہ کرنا ہے اگر ایک صدی میں بھی ہندوستان غیر ملکوں کی مصنوعات کا مقابلہ کرنے کے قابل ہو جائے تو سمجھو اس کو بہت جلد کامیابی ہوئی۔“

ہندوستان کے اقتصادی ذرائع، ذرائع پیداوار اور استحصال نظام کا جائزہ لے کر حالی نے جو کچھ کہا وہ آج پون صدی گزرنے کے باوجود صحیح ثابت ہو رہا ہے۔ حالی سامراج کے لیے مانتوں سے واقف تھے۔ یہ بات بھی جانتے تھے کہ دور جدید میں ملکوں میں قتل و غارت سے لوٹ مار کا طریقہ بدل گیا ہے۔ اب یہ لوٹ کھسوٹ تجارت کے استحصال نظام کے ذریعے ہو رہا ہے۔ جس سے ایک ملک کی دولت خود بخود دوسرے ملک میں پہنچتی چلی جاتی ہے۔

مہر حالی کے اس مختصر جائزے کا مقصد یہ دکھانا ہے کہ ان کے عہد کے مسائل کیلئے اور ان مسائل کو دیکھنے میں حالی کے معاصرین نے کس بعیرت سے کام لیا ہے اور پھر حالی نے ان مسائل کو اپنی بعیرت کے انفرادی جوہر کے کن پہلوؤں سے دیکھا ہے اور اس عمل میں وہ اپنے معاصرین سے کسی حد تک مختلف ہیں۔

نظریاتی مملکت میں ادیب کا کردار

ڈاکٹر این اے بلوچ

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ دنیا میں سب سے پہلی مکمل طور پر نظریاتی مملکت IDEOLOGICAL STATE اسلام کی آفاقی اقدار سے اسلامی معاشرے میں قائم ہوئی اس سے پہلے نظریئے تھے اور مملکتیں تھیں، مگر ان مملکتوں میں ان نظریوں کا اطلاق شہری زندگی کے بعض مخصوص شعبوں پر تھا۔ خاص طور پر یہ نظریئے، حکمران سردار یا بادشاہ اور ان کے تذلل قبائل یا رعایا کے باہمی تعلقات کے نگران تھے۔ وہی الہی کی روشنی میں اور رسول خدا کی رہنمائی میں ایک ایسا معاشرہ قائم ہوا کہ جہانیاں زندگی کے جملہ شعبوں پر حاوی تھا، اور اس معاشرے پر جتنی ایک ایسی ریاست کی بنیاد ڈالی گئی کہ جو جزوی طور پر نہیں بلکہ کلی طور پر ایک "نظریاتی ریاست" تھی۔ یہ اسلامی نظریاتی ریاست، اپنی بنیادی مثالی صورت میں ہمیشہ کے لئے قائم نہ رہ سکی۔ مگر اس کی مثال ایک تاریخی حقیقت بن گئی۔ اس کے کچھ مدد خال بعد کی مسلمان ریاستوں میں قائم رہے۔ آئیے اقوام عالم نے ان کو بتدریج اپنا نام شروع کیا۔ چنانچہ دور حاضر میں نظریاتی مملکت کا تصور اور نوجو جملہ اقوام عالم پر حاوی ہیں۔ اس وقت دنیا کی سب کی سب ریاستیں یا تو نظریاتی ہیں یا نظریاتی بن رہی ہیں یا نظریاتی بننے کی فکر میں ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ نظریوں کے نام اور اسامی مختلف ہیں اور پیر بر نظریئے کی فقہی توجیہ اور عملی تکنیکوں میں بھی اختلافات پائے جاتے ہیں۔ لیکن آج کی دنیا میں نظریاتی ریاست ایک حقیقت بن چکی ہے اور مستقل قریب میں نظریاتی ریاستوں کا کثرت سے ابرنا ایک نشانی بن کر معلوم ہوتی ہے۔ اس کے برعکس، غیر نظریاتی مملکتوں کے وجود اور بقا کے لئے مستقبل کی طور پر تاریک نظر آتا ہے۔ چودہ سو برس پہلے، اسلامی نظریاتی ریاست کے قیام نے تاریخی طور پر

اس حقیقت کی تصدیق کر دی تھی۔ اور دورِ حاضر میں اس کی تصدیق غیر مسلم ممالک کی طرف سے ہر جگہ ہے۔

اب جب کہ شروع ہی سے ہمارا یہ مقصد رہا ہے کہ پاکستان ایک اسلامی نظریاتی ریاست ہوگی اور دورِ حاضر کی ایسی ہی حقیقت بھی یہی ہے کہ نظریاتی مملکت کے بغیر چارہ نہیں تو لامحالہ ہیں سوچنا ہوگا کہ پاکستان میں ایک نظریاتی ریاست کی تشکیل اور تعمیر کس طرح ہو سکتی ہے اور نہ صرف ہمارے ادیبوں کو بلکہ ہر شہری کو اس تشکیل و تعمیر میں کیا کردار ادا کرنا چاہیئے۔

مگر سرِ دست ہماری بحث ہر ”شہری“ کے بجائے ”ادیب“ تک محدود ہے، اور پھر موضوع کی تشکیل بھی پر دو حجاب میں نظریاتی اور آفاقی سطح پر کی گئی ہے۔ یعنی کہ نظریاتی مملکت میں ادیب کا کردار کیا ہونا چاہیئے، اس شکل میں تو اس مسئلہ کا ایک واضح پہلو یہ ہے کہ آفاقی سطح پر اس کا جواب تلاش کیا جائے، یعنی کہ کمرہ ارض پر کسی بھی نظریاتی مملکت میں کسی بھی ادیب کا کردار کیا ہونا چاہیئے؟

اس قسم کے سول پر فلسفہ، سیاسیات، اقتصادیات یا نفسیات کے نقطہ نگاہ سے بحث کی جاسکتی ہے جو کہ افادیت سے خالی نہ ہوگی اور ساتھ ہی دماغی عیاشی کا سامان بھی مہیا کر دے گی۔ لیکن محض قرین و تفریح کے بجائے اگر عملی افادیت کے نقطہ نگاہ سے سوچا جائے۔ تو پھر بھی اس قسم کے سوالات سامنے آئیں گے کہ کون سی نظریاتی مملکت؟ کون سا نظریہ؟ کون سا ادیب؟ اور کس قسم کا کردار؟

یہ سوالات اس لئے اٹھتے ہیں کہ دورِ حاضر میں ایک سے زیادہ نظریئے کا درپیش ایک سے زیادہ ممالک کسی ایک ہی نظریئے کے دعوے دار ہیں، لیکن پھر بھی مجموعی طور پر ہر ایک کا مسک اپنا اپنا ہے، اور ہر مملکت میں ذہین اور باخبر ادیب موجود ہیں مگر ان کے عقائد بھی جدا جدا ہیں۔ ان میں سے بعض تو اپنے ہی معاشرے اور مملکت کے نظریئے کی نشو و نما سے وابستہ ہیں۔ مگر بعض ایسے بھی ہیں جو رہتے تو ایک مملکت میں ہیں۔ لیکن ماہر اور تاجر ایسے نظریوں کے ہیں کہ جو دوسرے ممالک میں کارفرما ہیں۔ ان میں سے کچھ تو اپنی خصوصی تعلیم پیشہ ورانہ تربیت کی وجہ سے ایسا کردار ادا کرتے ہیں اور ان کا یہ کردار باقاعدہ بھی ہوتا ہے۔

یعنی کہ وہ اپنے نظریے اور اپنی نظریاتی مملکت کی حفاظت اور مدافعت اور مخالف نظریوں کی مزاحمت کرتے ہیں۔ مثلاً مغربی ممالک کا ایک مشنری، مشرق کے کسی ملک کی زبان اور ثقافت میں جہالت پیدا کر کے عمر بھر کے لئے اپنے ملک کے بجائے اس ملک کی زبان ادب، تاریخ، دین اور نظریے کی اپنے نقطہ نگاہ سے تشریح و تفسیر کرتا رہتا ہے اسی طرح "مغربی ڈیموکریسیز" کے حامی ماہرین اور محققین سوشلزم یا کمیونزم کے تردیدی مطالعے میں مشغول رہتے ہیں، اور کمیونسٹ محققین اور ماہرین مغربی ڈیموکریسیز کے نظریاتی اصولوں کے تردیدی مطالعے میں مشغول رہتے ہیں۔ یہ سب کے سب اپنے اپنے نقطہ نگاہ سے اپنے نظریہ اور وطن کی خاطر ایسا کر دارا کرتے ہیں۔

اس کے برعکس ایشیا، اوشینیا، افریقہ اور جنوبی امریکہ کے پسماندہ ممالک چونکہ مغربی ڈیموکریسیز میں شمار ہوتے ہیں اور نہ سوشلسٹ یا کمیونسٹ ہیں۔ ان کے ذی شعور افراد میں سے اکثر کو یہ خیانت رہتا ہے کہ وہ اپنے نظریوں اور نظریاتی اصولوں کے مطالعہ کے بجائے بیرونی نظریوں کا مطالعہ کریں تاکہ وہ صحیح معنوں میں ذی شعور و ذی فہم کہلا سکیں۔ وہ اس لئے کہ اپنے ملکی یا قومی نظریوں کے مطالعے میں جہالت پیدا کرنے سے نہ تو اپنے ملک میں قدر رانی ہوتی ہے اور نہ ہی کہیں باہر سے داد ملتی ہے۔ بعض حضرات ایسے بھی ہیں کہ جو اپنے ذاتی مقاصد اور ذاتی منفعت کی مجبوری کی وجہ سے اپنے نظریوں کے بجائے اجنبی نظریوں کے ماہر اور مبلغ بن جاتے ہیں۔ ان کا شمار ادیبوں میں بھی ہوتا ہے ہم ان کو عقلاً یعنی INTELLECTUALS کہہ سکتے ہیں، حالانکہ ہمارے یہاں دانشور، کا خطاب زیادہ مقبول و مروج ہو چکا ہے بہر حال ہم اگر اخلاقی سطح پر سوچنا شروع کرتے ہیں تو کئی مشکل مسائل سامنے آتے ہیں جن کو سلجھنا آسان نہیں۔

اگر ملکی سطح پر سوچیں تو پھر بھی ہمارے سامنے جو سوال ہے وہ کچھ اسی قسم کا ہے کہ اس میں مثبت جواب طلبی کا تقاضا مضر ہوتا ہے۔ یعنی کہ ایک نظریاتی مملکت میں بننے والے لایب کا کردار یہی ہونا چاہیے کہ وہ اپنی نظریاتی مملکت کی حمایت کرے، کیونکہ وطن دوستی، نیکی اور نیک خواری کا یہی تقاضا ہے، اور یہ ان کی اخلاقی ذمہ داری ہے۔

اس جواب سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ نظریئے اور نظریاتی مملکت کے علاوہ تیسرا اہم عنصر خود اس مملکت کا شہری یا ادیب ہے جس کی شخصیت اور اخلاقی ہئیت و کیفیت کو اس مسکن میں مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ اور پھر حجب کہ زندگی کے ہر موڑ پر مثبت اور منفی عمل کئے ورا ہے موجود ہیں تو ایسی حالت میں نظریاتی مملکت کے شہری یا ادیب میں صحیح بصیرت اور اخلاقی ثبات اور جرأت پیدا کرنے اور اس کو بردے کار لانے کا سوال پیدا ہوتا ہے۔

دوسرے مسائل کی طرح ایک نظریاتی مملکت کی موافقت اور مخالفت کے جواز میں بھی دلائل کی بھرمار موجود ہے جو عام شہریوں سے زیادہ ادیبوں اور مآطلوں کے ذہنوں میں اثر انداز ہوتے ہیں۔ کچھ اس طرح سوچا جاتا ہے کہ نظریاتی مملکت دو جدا حقیقتیں ہیں۔ اگر نظریہ صحیح ہے تو اس کی حمایت لازمی ہے۔ لیکن نظام مملکت اگر اس نظریئے کے مطابق نہ ہو تو اس کی حمایت کیسے کی جاسکتی ہے۔ پھر نظریئے کی توضیح اور تشریح میں اختلافات سے، اور نظریئے اور نظام مملکت میں کلی طور پر تعمیر و تشکیل کے سلسلہ میں اختلافِ آراء کی وجہ سے مخالفت کے کئی پہلو نکل آتے ہیں۔

دو حاضر کے ادیبوں اور خصوصاً مآطلوں (انٹلیکچول) کے مسلک کی تعبیر اور توضیح کے سلسلے میں دو قسم کے دلائل موجود ہیں۔

اول یہ کہ آج کل عاقل و دانشور اپنے فکر و عمل میں کلی طور پر آزاد نہیں۔ وہ اپنے ماحول سے متاثر اور مجبور ہیں۔ نہ صرف کلی بلکہ بیرونی ماحول بھی ان پر اثر انداز ہوتا ہے مطالعاتی مواد کے مآخذ اور اطلاع رسانی کے ذرائع، ملکی اور ملکی اداروں سے زیادہ تیریونی اداروں اور طاقتوں کے ہاتھ میں ہیں۔ کتب و رسائل، خبر رساں ایجنسیاں اور اخبار ریڈیو اور ٹیلی ویژن زمین و لوگوں کے ذہنوں پر خصوصی طور پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ مگر یہ سب ذرائع خارجی اثرات کے طاقتور متبھار ہیں۔ ایک پسماندہ مملکت کے ادیب اور عقلاء اکثر ان ہی خارجی اثرات کا شکار ہو جاتے ہیں۔

ان دلائل میں، قدرے صداقت ہے۔ لیکن یہ مقرر صحیح نہیں، کہ پسماندہ مملکت کے

ادباع اور عقلاء کی طور پر بے بسی کی دلدل میں پھنسنے ہوئے ہیں۔ اس کے برعکس، خصوصاً
پسماندہ ممالک کے دانشور صفت آراء میں کہ ماحول کی گرفت کو سرے سے تسلیم ہی نہ کیا جائے
کچھ اس طرح سمجھا جاتا ہے کہ وہ تو عقلاء اور دانشور کہلانے کے مستحق ہوتے ہی اس لئے
ہیں کہ ملکی معاشرے اور مملکتی ماحول کی عائد کردہ ذمہ داریوں اور پابندیوں کو نہ صرف
تسلیم ہی نہ کریں بلکہ ان کے خلاف جدوجہد کریں۔ وہ ذہنی طور پر اپنی بے بسی کے قائل ہی نہیں
بلکہ ان کو اپنی فطری ذہنی برتری پر یقین ہے اور وہ انسانی ذات کے ٹکڑو عمل پر کسی قسم
کی حد بندیوں کو عائد کرنے کے خلاف ہیں۔ اس نقطہ نگاہ سے عقلاء و شعراء اور دانشور
گو یا اپنے انکار اور آراء میں کلی طور پر آزاد ہیں، اور کسی قانون یا رسم و روایت کے نام
سے ان پر کسی قسم کی پابندی عائد کرنا نہ صرف ان کے حق آزادی بلکہ انسانی ذات کے حق آزادی
کے خلاف ہوگا۔

یہ تصور ایک انتہائی رد عمل کا نتیجہ ہے۔ اس قسم کا حق آزادی بے شک ایسے ادیبوں
عاطلوں اور دانشوروں کو سزاوار ہے کہ جن کی بصیرت مسائل زندگی کے مجملہ اسباب پر محیط
ہو۔ اور جن کا ٹکڑو تدبیر انسانی ذمہ داریوں اور حد بندیوں کا معاشرہ کئے ہوئے ہو ورنہ آزادی
افکار، افکار سے آزادی کے مصداق بن سکتی ہے۔

علم الانسان کے تاریخی مطالعے سے یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ باوجود اختلاف
ازمنہ اور انواع تدابیر کے، انسانی ذات کے ہر گروہ کے معاشرتی نظام میں، خواہ وہ ابتدائی
عائلی اور قبائلی اعلیٰ دیاستی اور مملکتی ہو۔ معاشرے کے دو اختیارات مسلم ہے ہیں۔

اول، اندرونی طور پر نظریئے کے بقا کی نگرانی

دوم: بیرونی طور پر نظریاتی حدود کی حفاظت

البتہ جب بھی اور جہاں بھی ایسی تدابیر معاشرے اور نظریئے کے تحفظ اور بقا کے بجائے
شخصی، خاندانی یا کسی مخصوص گروہی مقاصد کے لئے کی گئیں تو وہ معاشرہ اور معاشرتی
نظام یا مملکتیں متزلزل ہو گئیں یا بالکل ہی مٹ گئیں۔

مشرق کے پسماندہ ممالک کے تعلیمی اداروں اور علمی ادبی حلقوں میں مغرب کی تبلیغی اور

علمی ادبی روایات سے تصورات لئے گئے ہیں ان میں سے ایک تنقید ہے۔ ”ادبی تنقید“ ایک صحت مند تحریک تھی جو مغرب کی روایت سے صدیوں پہلے اسلامی ادبی حلقوں میں ”نقد النثر“ نقد الشعر“ اور شعرا کے موازنوں پر لکھی گئی کتابوں سے شروع ہو چکی تھی۔ لیکن نقاد کا مسلم علمی معیار اور تنقید و موازنہ میں بدل اور انصاف اس کی مہادیات اور بنیادی شرائط میں سے تھے۔ دورِ حاضر میں تنقید کے مستعار تصورات اور اپنی علمی کم مائیگی کی وجہ سے مشرق کے پسماندہ ممالک کے اکثر ادبی حلقوں میں تنقید کے معنی اور مفہوم کو ان کے صحت مند دائرے سے نکال کر اس طرح استعمال کیا گیا کہ ایک مثبت تخلیقی اور تعمیری عمل کے بجائے وہ ایک منفی عمل بن گیا جس سے تحقیر اور تخریب کے عناصر کو تقویت پہنچی۔ جب ہر ایک نے تنقید کو اپنا شعار بنا لیا تو تنقید کی حقیقت مٹ گئی۔ البتہ ذہنوں کو تنقید، نکتہ چینی بلکہ مخالفت اور طعنہ زنی کا عادی بنا دیا گیا۔ اگر نقاد انصاف سے عاری ہو تو ”حق تنقید“ کیسے ادا ہو سکتا ہے۔ باوجود اس کے تنقیدی رجحان اور علمی کم مائیگی کی وجہ سے ”حق تنقید“ نے حق انصاف پر غلبہ حاصل کر لیا اور تنقید اور مخالفت میں فرق مٹ گیا۔ نہ صرف یہ بلکہ تنقید اور مخالفت ادیبوں اور عاقلوں کا شعار بن گیا۔ جو۔ قدموں اور رائج نظام پر تنقید نہ کرے وہ عاقلوں اور دانشوروں کے طبقے میں کیسے شمار ہو سکتا ہے۔

مکے کہ کشتہ نہ شد از قبیلہ مانیست

ایسے ماحول میں، ہر مبتدی اور غیر معروف لکھنے والے کی یہ فطری خواہش ہوتی ہے کہ وہ محض ”ادیب“ کے درجے سے مزید ترقی کر کے دانشوروں کے زمرہ میں داخل ہونے کے لئے مجتہد چینی اور تنقید کو اپنا شعار بنائے۔ یعنی کہ تحریر و تعنیف میں کسی دوسرے کو اپنے افکار کا نشانہ بنائے اور جیسے وہ بتدریج دانشوری کے اعلیٰ مقام پر پہنچنے کے لئے مناڈل طے کرے تو آدمی — کے علاوہ اپنے ملک اور معاشرے کے جو بھی پہلوؤں میں اُسکیں ان پر اپنا ”حق تنقید“ استعمال کرے۔

قابل غور بات یہ ہے کہ کسی معاشرے یا مملکت میں حسن کی تلاش اور تحسین کے بجائے

قباحتوں کی تلاش اور تشہیر پر کیوں کر زیادہ توجہ دی جاتی ہے، معاذرت و موافقت کے بجائے عناد اور مخالفت کی راہیں کیونکہ تلاش کی جاتی ہیں؟

کہا جاسکتا ہے کہ موافقت سے نام پیدا کرنا یا کام بنانا تو قدیم الایام سے چلا آ رہا ہے لیکن مخالفت سے کام لینا یا نام پیدا کرنا دور حاضر کے مسلمات میں سے ہے مگر سوچنا یہ ہے کہ خصوصاً ایسا منہ ممالک میں مخالفت سے کام لینے یا نام پیدا کرنے کی کیا وجوہات ہیں؟ کیا مقصود تک پہنچنے کے لئے یہی ایک سہل طریقہ ہے؟ اگر تسلیم کیا جائے کہ یہی طریقہ ہے تو پھر یہ بھی ماننا ہوگا کہ ایسا منہ مملکت میں جن قدروں اور دیوں کی مخالفت کی جاتی ہے وہ حقیقت میں اتنے غلط اور نامقبول ہوتے ہیں کہ ان کی مخالفت کرنے والے خود بخود "ہیرو" بن جاتے ہیں۔

اس قسم کا تجربہ یہ کلی طور پر قابل قبول نہ بھی ہو تاہم یہ ضروری ہے کہ ان جملہ حرکات کا صحیح طور پر تجربہ کیا جائے جو کسی معاشرے یا مملکت میں ایک ادیب، صحافی یا دانشور کو تعمیری سوچ کے بجائے انتشار کی طرف ہدایت کرتے ہیں، کسی ادیب، شاعر یا دانشور کے منفی کردار کو بعض مطعون کرنے سے مسئلہ حل نہیں ہو سکتا جب تک کہ منفی کردار کے حرکات پر نظر نہ ڈالی جائے اور ان کا سدباب نہ کیا جائے۔

ایک نظریاتی معاشرے یا مملکت کے بقا کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اندرونی طور پر اپنے نظریے کی نشوونما پر خصوصی توجہ دے اور بیرونی طور پر اپنی نظریاتی حدود کی حفاظت کرے لیکن اگر معاشرہ یا مملکت اس میں تغافل برتے، یا اس سلسلے میں جو اقدام کرے وہ سوچ اور تدبیر سے محروم ہو کر تو پھر اختلافات اور انتشار کی ذمہ داری اس معاشرے اور مملکت پر بھی عائد ہوتی ہے۔

ضروری ہے کہ پاکستان میں ہم خود سے یہ سوال پوچھیں اور سوچنے کے بعد دیانت داری سے اس کا جواب دیں کہ صحیح اسلامی معاشرے کے کیا تقاضے ہیں اور وہ کیسے پورے ہو سکتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلامی حکومت کی رو سے اسلامی معاشرے میں ادیب کا مقام نہایت ہی بلند ہے۔ ان کی فکر، ان کے اعمال اور افعال سب کے سب شائستگی اور

سنہیدگی کا مظہر ہوتے ہیں۔ ادیب نام ہی اس کردار کا ہے کہ جس میں حسن ادب اور شائستگی ہو۔ اسلامی فکر کے اعتبار سے ادیب کا مفہوم محض تحریر اور تصنیف کی صلاحیت یا شاعری میں مہارت تک محدود نہیں بلکہ اس سے وسیع تر ہے، شاعر، فلسفی، مورخ، نجومی، طبیب، ماہر لغت، ریاضی دان اور مختلف علوم میں مہارت رکھنے والے دوسرے علماء جن کو آج کل کی اصطلاح میں سائنسدان کہا جاتا ہے یہ سب کے سب ادیبوں میں شمار ہو سکتے ہیں۔ بشرطیکہ ان کی مخصوص علمی مہارت کے ساتھ ساتھ ان میں حسن عقیدہ اور حسن کردار بھی ہو۔ اسلامی روایات کی روشنی میں ان سب کو مصنف یا قوت نے اپنی بلند پایہ کتاب سمجھ لادبا عیا ارتداد الادیب میں بجا طور پر ادیب شمار کیا ہے۔

اسلامی فکر کی روشنی میں ادیبوں کے کردار کو اگر مزید تفصیل سے بیان کیا جائے تو کچھ اس طرح کہنا ہو گا۔ کہ ”وہ کتاب کے سطحی مفہوم سے زیادہ تر کتاب کی معنوی حکمت اور حقیقت کو سمجھتے ہیں۔ اپنے تحریری یا زبانی خطاب کو سامعین کی سوچ و بوجھ کی سطح پر پیش کرتے ہیں۔ جس طریقے سے استدلال کرتے ہیں، طعنہ زنی اور دشنام طرازی سے پرہیز کرتے ہیں۔ تاکہ مخالفان پر طعنہ زنی اور دشنام طرازی سے کام نہ لے۔ وہ تنقید و ملامت میں انصاف برتتے ہیں۔ اختلاف کی صورت میں وہ مخالف کو اور خود کو یہ حق دیتے ہیں کہ ”یلم و نیلم ولی دین“ حسن کردار ہی ان کا طرہ امتیاز ہے ملک و ملت اور انسان کی خدمت کا نیک جذبہ ان کے کردار کا منبع مشرب ہوتا ہے۔ خود پرستی کے بجائے حق پرستی اور غرور اور گھمنڈ کے بجائے تواضع اور انکساری ان کا خصوصی شیوہ ہوتا ہے۔ وہ چلتے ہیں تو بھی دھیرج سے نرم نرم چلتے ہیں۔ وہ انفرادیت افکار اور افعال سے اپنا دامن بچا کر عزت سے گزر جاتے ہیں۔

اسلامی فکر کی رو سے وہ شخص کہ جو کتابی مطالعے اور تحریر و تصنیف میں دسترس رکھتا ہو۔ مگر اخلاقی پستی کی طرف جھکا ہوا ہے اور جس کا کردار انسانی زندگی کی اعلیٰ قدر کے خلاف ہو۔ وہ ”ادیب“ کہلائے کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ جو کتابیں پڑھتا ہو۔ مضامین لکھتا

ہو یا شعر کہتا ہو۔ مگر اعز اہل اقداب کا پاس نہ رکھتا ہو، جو علم اور پڑوسی کا بہی خواہ نہ ہو جو وطن کی حب سے عاری ہو۔ جو انسانی ہمدردی سے خالی ہو۔ جس کے قول اور فعل میں تضاد ہو، اور جو اپنی ہی گفتگو، تحریر اور تصنیف میں پست موضوعات اور پست خیالات کی طرف مائل ہو تو ایسا لکھا پڑھا، ذہین اور ہوشیار مصنف اور مقالہ نگار کہلا سکتا ہے، لیکن ادیب نہیں کہلا سکتا۔ اس نے محض کتابی مطالعہ اور معلومات کا بے نتیجہ لوجھ اٹھا رکھا ہے۔ مگر نہ وہ خود اس سے صحیح معنوں میں مستفید ہوتا ہے اور نہ ہی دوسروں کو کوئی فائدہ پہنچا سکتا ہے۔

لغت کے مفہوم میں ادیب کے معنی ایسے عالم کے ہیں کہ جو ”علم و ادب“ میں دسترس رکھتا ہو۔ لیکن ”علم و ادب“ کا اصطلاحی مفہوم بھی ادب کے مفہوم پر مبنی ہے۔ قرون اولیٰ والے اسلامی معاشرے کے علمی اور عملی حقائق کی روشنی میں نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ ”ادیب“ وہ ہے جس کے عقیدے ارادے۔ علم اور کردار میں حسن نمایاں ہو۔ پیغمبر اسلام حضرت محمد مصطفیٰ (صلعم) سب سے بڑے ادیب تھے اور ان کا کردار اسوۂ حسنی، والا مثالی کردار تھا آپ نے وضاحت فرمائی کہ۔

”ادب یعنی رجبی فاحسن تادیبی“

جب تک تو یہ ہے کہ اس حقیقت افزہ ارشاد کو دماغ کے طور پر یاد رکھا جائے۔ دوسرا یہ کہ اس ارشاد عالی سے نتیجہ اخذ کر کے اسکو عملی طور پر اپنایا جائے۔ پیغمبر عالی جناب کا موقب تو خالق اکبر ہی ہو سکتا ہے۔ اور ان کی تادیب کا مقام سوائے اس کے ہو ہی نہیں سکتا کہ وہ احسن ترین ہو۔ لیکن انسانی معاشرے کی رہنمائی کے لئے اس سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ ادیب خود بخود پیدا نہیں ہوتے بلکہ ان کی نشوونما کے لئے موقب اور تادیب دونوں کی ضرورت ہے اور مزید یہ کہ جو بھی حالات ہوں۔ اس میں موقب اعلاٰ پایہ کا اور طریقہ تادیب بھی احسن ترین ہو جیتے کے طور پر کہنا صحیح ہو گا کہ اسلامی فکر کے اعتبار سے اسلامی معاشرے اور مملکت میں ادیب کا مقام اعلیٰ درجہ ہے کیونکہ اس کا کردار مثبت اور حسین ہے لیکن اسلامی معاشرے میں

پیدا ہو سکتے ہیں۔ مزید کہ ادیب کو بنیادی نشوونما کے بعد ان کے کردار کو استوار کرنے اور حسین تر بنانے کے لئے مسلسل ترغیب اسلامی بتے، مگر اس کے فکری اور تحریری تجربے تخلیقی اور تعمیری ہوں۔

اس قسم کی باتیں نئی نہیں ہم نے سنی ہیں اور سنتے رہتے ہیں اس لئے وہ محض وعظ و نصیحت بن کر رہ جاتی ہیں۔ مگر دورِ حاضر کی تقدیر کا یہ تقاضا ہے کہ معاشرے کی صحت، ملکیت کی دائمی اصلاح، نظریے کی نشوونما اور نظریاتی حدود کی حفاظت کے لئے ضروری اقدام کئے جائیں۔ ادیب کے کردار کو استوار کرنے کی طرف خاص توجہ دی جائے ایک نظریاتی ملکیت کے لئے سوائے اسکے کوئی چارہ نہیں کہ وہ اس ہم ذمہ داری کو پورا کرے اور احسن طریقے سے پورا کرے۔

سیاست، ادیب اور ذہنی آزادی

ممتاز شکیں

جس چیز کے بنانے میں انسانی شعور کو دخل ہو وہ چیز صرف اپنی خاطر باقی نہیں رہتی، اس کا کچھ نہ کچھ معرفت ضرور نکل آتا ہے اس لئے ادیب برائے ادب کا فقرہ بہت گمراہ کن ہے ادیب زندگی کے لئے ہوتا ہے اور اپنے سماجی پہلو کے بغیر زندگی کا تصور نامکمل ہے۔ سماج افراد کا مجموعہ ہے جب کہیں سماج کی بہتری کا خیال ہمارے ذہن میں آتا ہے لا محالہ فرد کی بہتری کا خیال بھی ساتھ ہی اجترتا ہے۔ یہ ہو نہیں سکتا کہ افراد کی حالت گری ہوئی رہے اور سماج بہتر کہلائے سماج کو بہتر بنانے کی جدوجہد فرد کی آزاد نشوونما اور ترقی ہی کے لئے ہوتی ہے۔ اس میں یہ بات بھی مفر ہے کہ فرد کی آزادی ایک انصاف پرور معاشرے کی تشکیل کے بغیر برقرار نہیں رہ سکتی، بلکہ وجود ہی میں نہیں آسکتی۔ آج پاکستان میں کوئی ایسا ادیب نہیں ہوگا جو اپنے معاشرے کی بہتری کا خواہاں نہ ہو اور اس مقصد کے لئے اپنے اپنے طریقے سے عمل پیرا نہ ہو لیکن یہ یاد رہے کہ ادیب کا کام دھڑے بندی اور افراتفر دازی نہیں، سستے فزے نگہانا اور گالی گلوچ پہ اترانا نہیں، ادیب کا کام لکھنا ہے، یہی اس کی سب سے بڑی ریاضت ہے، لیکن ذہنی آزادی کے بغیر یہ کام سرانجام نہیں پاسکتا۔

اس دور میں ذہنی آزادی پر عملے دو طرف سے ہو رہے ہیں حکومت کے احتساب کا خوف تو ہے ہی وہ جس خیال پر جا ہے پابندی لگا ہے۔ اس کے ساتھ ہی پاکستان میں تین چار افراد نے با اثر ذرائع انہماک پر مکمل تکیہ اور اجارہ داری قائم کر رکھی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس خیال کو جسے ان کی خوشنودی حاصل نہیں انہماک کا موقع نہیں ملتا۔ بالفرض مجال اگر کسی طریقے سے ایک دینی سسی آواز اٹھاتی بھی جائے تو ان کے ڈھنڈورے کے شور میں سنائی نہ دے

کے گی اور دب کر رہ جائے گی، یہ حملے کی منفی نوعیت ہے۔

اب براہ راست ذہنی آزادی پر عمل ایک اور طرف سے ہو رہا ہے اس گروہ کے افراد دہائی تو عقلیت اور سائنسی تجربے کی دیتے ہیں لیکن اپنا Dogma منوانے پر اس قدر مصر ہیں کہ اس سے ہٹ کر کسی کو سوچنے یا کہنے نہیں دیتے۔ یہ لوگ انسانی فکر پر پھر بٹا کر انسانوں کو میٹر بجریوں کی طرح ہانکنا چاہتے ہیں بیٹ و تمبیں کے یہ قائل نہیں، دیلیں ان کے کام کی نہیں دشنام طرازی ان کا شیوہ ہے۔ لیکن آزادی تحریر و تقریر کے لئے سب سے زیادہ ٹھوٹو غانا نہیں کی طرف سے بلند ہوتا ہے۔ آزادی اپنے لئے مانگتے ہیں، دوسروں کے لئے نہیں۔ اور اپنے لئے بھی یہ آزادی صرف جھوٹ اور انفر اسپیلانے کی آزادی ہے پاکستان میں ذہنی آزادی کے یہ دشمن REGIMENTATION کا جواز ہمیشہ ایک جیتی اور تنظیم کہہ کر پیش کرتے ہیں، سچے کے تمام فرائض یہ کسی روپوش، مافوق البشر ہستی کے سپرد کرتے ہیں۔ وہ جو مراد مستقیم تجویز فرماتے ہیں، اس راہ پر سب کو ہونا پڑتا ہے، عقلیت کا یہاں گزر نہیں۔ چوں و چرا کی بالکل گنجائش نہیں۔ کسی نے سرسوا اختلاف کیا نہیں کہ فوراً خود پسندی، انحطاط پرستی، انزال پسندی رجعت پسندی — عرض ہر طرح کے لیبل لگ گئے۔ یہ الفاظ طوطے مینا کی طرح رٹے جاتے ہیں لیکن محض ان الفاظ کا رٹنا نہ دوسروں کو انحطاط پرست اور ذوال پسند بنا تلے نہ انہیں ترقی کی منازل پر پہنچاتا ہے۔ اصل بحث سے توجہ ہٹانے اور اپنی علمی بے مائیگی کو چھپانے کے لئے ان الفاظ کا نقاب اوڑھ لیا جاتا ہے۔

یہ بڑی قابل افسوس بات ہے کہ ذہنی آزادی کے سب سے بڑے شعوری دشمن وہی ہیں جن کے لئے آزادی سب سے زیادہ معنی رکھتی ہے۔ پبلک ان باتوں پر اثر انداز نہیں ہوتی، براہ راست شعوری حملہ تو اویچوں کی صف سے ہو رہا ہے۔

معیشت ترقی ہے کہ ایک خاص قسم کے احتساب کے حق میں اور ذہنی آزادی کے خلاف جبر دیلیں پیش کی جاتی ہیں ان میں سرے سے یہ سمجھا ہی نہیں جاتا کہ ادب کیا ہے اور کیسے پیدا ہوتا ہے؟ وہ ادیب کو ایک طرف یا تو صرف تفریح نگار سمجھتے ہیں یا دوسری طرف محض پرچارک — جو کسی سیاسی پارٹی کی ہر آن بدلتی ہوئی پالیسی کے مطابق اپنی تحریروں بدل سکے

”جبر“ ادب پیدا نہیں کر سکتا۔ جب تک اویس بے ساختگی سے، آزادی سے نہیں لکھتا ادبی تخلیق ناممکن ہے۔ ادبی تخلیق کو ذہنی ایمانداری سے اگ نہیں کیا جاسکتا۔ ”نیل“ قید میں بار آور نہیں ہو سکتا۔ جب ذہنی آزادی فنا ہو جاتی ہے ادب مرجھتا ہے۔

اب جہاں ذہنی آزادی کی بات آئی تنگ نظری میں فوراً یہ تصور کر لیا جائے گا کہ ایگلو امریکن ہالاک کے پڑھے میں وزن ڈالا جا رہا ہے۔ اس لئے میں یہاں یہ واضح کر دوں کہ یہاں ادب کی بات ہو رہی ہے خواہ وہ پروتاری ادب کے علمبردار ہوں یا دوسری طرف وہ جو آج یہ مطالبہ کر رہے ہیں کہ ادب ڈیموکریسی کے نام پر سیاسی بنایا جائے۔ دونوں میں وہی بات مشترک ہے اور یہاں، پاکستان میں بھی، ان سب پر یہ منطبق ہو سکتا ہے جو اب کو ایک خاص ڈگر پر چلانا چاہتے ہیں کہ ان کی ضابطہ پرستی سے ادب فضا سیاست کسی خاص نظریے (۱۹۵۷ء) یا اس سے بھی تنگ حدود میں ایک پارٹی لائن کا محکوم بن کر رہ جائے۔ ادب کو مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ اس پر سیاسی قوانین نافذ کرنا سیاسی مقصد کے لئے اس کی تخلیق کا گلا گھونٹنا ہے۔

جو ادب ادب کو بالکل سیاست سے ہم آہنگ کرنے کے اصول کو ماننا ہے اور اپنی تحریروں میں اس پر عمل پیرا ہونے کی کوشش کرتا ہے اسے گویا سیاسی پروگراموں سے زندگی کو لینا پڑتا ہے۔ پہلے سیاست کو دیکھنا پڑتا ہے زندگی کو بعد میں، یہاں تک کہ اس کے لئے انسانوں کے درمیان معاشرتی، انسانی تعلقات بھی ایکسٹنٹ بنائے نظریے کے مقابلے میں ثانوی حیثیت ہی رکھتے ہیں۔

ادب کا تعلق زندگی سے ہے۔ سیاست زندگی کا صرف ایک جزو ہے زندگی کے ایک شعبے کی حیثیت سے ادب میں سیاست کا بھی گزر ضرور ہے یہاں ادب کو سیاسی نہ بنانے سے میرا مطلب صرف یہ ہے کہ ادب محض کسی (۱۹۵۷ء) کا آئینہ یا کسی سیاسی پارٹی کا آلہ کار بن کر نہ رہ جائے یہ بھی نہیں کہ ادب کا سیاست سے کوئی واسطہ ہی نہیں۔

یہ عجیب و غریب اور احمقانہ سی بات ہو گئی اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ اس موجودہ دور میں، جب دنیا تہ وبالا ہو رہی ہے، ادب کسی گوشے میں چھپ کر پناہ لے سکے گا۔ آج ادب گوشہ فراغت میں پناہ نہیں لے سکتا۔ اہم معاشرتی اور سیاسی مسئلوں سے گریز ناممکن ہے

ایک ادیب کے لئے سماجی اور سیاسی شعور لازمی ہے، موجودہ دور میں ایک بڑا اہم مسئلہ ادیب کے سامنے یہ ہے کہ اس کا اپنے معاشرے سے کیا رشتہ ہے؟ خصوصیت سے ان تحریکات سے اس کا کیا رشتہ ہے جو موجودہ نظام کو بدلتا چاہتی ہیں؟ ادیب کا سماجی اور سیاسی شعور اس وقت بیدار ہے لیکن اس کے باوجود وہ ایک ادیب، ایک دانشور کی حیثیت سے اپنے آپ کو سیاست میں اس طرح غم نہیں کر سکتا جیسے کہ خالص سیاسی پارٹیوں کے ممبر کر سکتے ہیں۔ فنکار کی آزاد اظہار کی خواہش اور سیاسی پارٹیوں کا محکوم بنانے والا جبر اور احتساب! — ٹریجڈی اسی تضاد کی ہے۔

فنون لطیفہ کی ہر صنف میں فنی کارناموں کی تخلیق کرنے والے عموماً غیر معمولی قابلیت کے افراد ہی ہوتے ہیں۔ ان کی تخلیقات پر اپنے معاشرتی اور سیاسی ماحول کا اثر ضرور پڑتا ہے پھر بھی یہ ایک انفرادی ذہن کی پیداوار ہوتی ہیں اور اصل تخلیق ایک فرد کے ذہن میں نازک نفسیاتی عمل کا نتیجہ ہوتی ہے۔ آپ ایک ادیب کو قید میں ڈال دیجیے، جسمانی طور پر قید ہونے پر بھی وہ کچھ سکے گا۔ دیکھ لئی ادیبوں اور بڑے آدمیوں نے کتا ہیں نظر بندی کے دوران میں لکھی ہیں، لیکن اس کی فکر پر پیرہ بٹھا دیجیے، اس کے ذہن کو ایک بیرونی احتساب کے ماتحت کر دیجئے اور اسے مقررہ حدود بندلوں میں جکڑ دیجیے۔ کہ ”یہ لکھنا چاہیے، اس پر لکھنا چاہیے، یوں لکھنا چاہیے“ تو وہ یا تو ایک لفظ بھی لکھ نہیں سکے گا یا مجبوراً ہدایت کے مطابق لکھے گا بھی تو بے روح چیزیں لکھے گا کسی جاندار فنی کارنامے کی تخلیق نہیں کر سکے گا یہی وجہ ہے کہ TOTALITARIAN ملکوں میں اور جہاں ڈکٹیٹر اور حکومتیں فنکار اور ادیب کو ایک سیاسی سنسر شپ کے ماتحت رکھنا چاہتی ہیں فن پنپ نہیں سکتا یا اس میں انحراف اور لپٹی آ جاتی ہے۔

نپولین نے اپنے دورانِ حکومت میں فرانس میں سرکاری ادب نافذ کرنے کی کوشش کی تھی۔ اس نے لکھا: ”میرا ارادہ فن اور ادب کی راہ ایسے موضوعوں کی طرف موڑنا ہے جو ان پچھلے پندرہ سالوں (یعنی اپنے دور) کے واقعات کی یادگار ہمیشہ کے لئے قائم رکھ سکیں“ اور اس دور میں بہت لیست درجے کے ادیب لجنے۔ ادب کا بھی یہی حال تھا۔ کیونکہ ادیب

اور فن کو کچھ کرنے کا حکم دیا جاتا تھا اور اسے احکام کے مطابق کام کرنا پڑتا تھا۔ ایک ہی سال بعد نپولین نے خود ہی اعتراف کیا کہ اس کے سرکاری ادیب نے ادب اور فن کے معیار کو نیچے گرا دیا ہے۔ آخر نپولین اچھا ادبی فرد تو رکھتا تھا، وہ خود ہی اپنے اس ابو فضیل ادب کو تحقیر کی نظر سے دیکھنے پر مجبور ہو گیا۔ سینٹ ہیلینا میں اپنے آخری دنوں میں اس نے پھر راسین کی طرف رجوع کیا، ہومر کی طرف رجوع کیا لیکن اس ادب کی ایک چیز بھی نہیں پڑھی جو اس کے اپنے عہد کی یادگار قائم رکھنے کے لئے اس نے خود ہی لکھوایا تھا۔ ادب کے متعلق اس رویے کی ناکامی کی اس سے زیادہ واضح مثال ادب کیا ہو سکتی ہے؟

ظہر نے ادب اور فن کے لئے ایک قومی معیار بنایا اور اس ۱۸۸۰ء کی تبلیغ کی: ادب کی جڑیں قوم میں پیوست ہوتی ہیں۔ آرٹ تہذیب و تمدن کا زیور نہیں آرٹ قومیت کا امتحان اور ثبوت ہے۔ فن کار کو کسی زمانے یا وقت کی یادگار قائم نہیں کرنا چاہیئے بلکہ اپنی قوم کی یادگار! ہم ایسے فن کاروں کو ڈھونڈ نکالیں گے اور ان کی حوصلہ افزائی کریں گے جو جن ریاست پر جرمن نسل کی کچھری ہر خبت کریں گے۔“ ظہر نے سارے ملک میں ادیبوں اور ہر قسم کے فن کاروں کی نگرانی کرنے کے لئے ایک منظم جماعت قائم کر دی تاکہ اس پر نظر رکھیں کہ سارے فنکار اسی قومی معیار کے مد نظر انہیں اصولوں کے مطابق تخلیق کریں۔ اس نگرانی میں گٹاپو کی بھی مدد لی جاتی تھی۔ اس رویے اور اس سلوک کا نتیجہ جتنا تباہ کن ہو سکتا تھا ہوا۔ نازی فن اگر مستأجب و نڈا پر و پچینڈانہ بن گیا تو پھیکا، بے جان اور مردہ رہا۔ جس وقت وحشیانہ نہ تھا اس وقت کھوکھلی، سستی حبذ باتیت یا گندگی کا حامل رہا۔

نازی فن کی طرح اطالوی ”ضطاتی فن“ کی بھی وہی حالت تھی۔ TOTALITARIAN ریاستوں میں سارے عناصر پر ایک مرکزی تسلط ہوتا ہے، یہاں تک کہ جمالیاتی قدیں اور فن اور ادب بھی اسی تسلط اور سرکاری محاسبے میں جکڑے جاتے ہیں۔ روس میں بھی یہی صورت حال پیش آرہی ہے ایسے لوگوں کے لئے بھی، جنہیں روس سے لگاؤ ہے، اور جو اس کے معاشی نظام کو یقیناً ایک بہتر نظام مانتے ہیں، روس میں شخصی، انفرادی آزادی پر پابندی بڑی مایوس کن ثابت ہوتی ہے۔

آندرے ژید لکھتے ہیں: ”سوویت یونین جانے سے پہلے میں نے اپنے آپ سے یہ سوال پوچھا: ”میرا اس پر یقین ہے کہ ایک ادیب کی قدر و قیمت کا انقلابی جذبے یا انحراف کے جذبے سے بڑا گہرا تعلق ہے۔ ہر بڑے ادیب میں یہ جذبہ موجود تھا۔ ایک بڑا ادیب ہمیشہ NON-CONFORMIST ہوتا ہے۔ وہ بہادری کے خلاف جاتا ہے۔ کہیں روسی ادب اس حقیقت کو ہٹلا تو نہیں دے گا؟ نکلیں بے تابی سے سوویت یونین کی طرف اٹھتی ہیں۔ کیا انقلاب کی کاروائی فن کاروں کو روکے ساتھ بہا دے گی؟ اور اس وقت کیا ہوگا جب نئی ریاست فن کار کے انحراف کا حق چھین لے گی؟ جب تک جدوجہد جاری رہے گی آرٹسٹ اس جدوجہد کو اپنے فن میں سمونے گا، اس جدوجہد میں اور اس کی کاروائی میں خود حصہ لے گا لیکن اس کے بعد؟“

گورکی کی تدفین کے موقع پر تقریر کرتے ہوئے بھی ژید نے یہی اندیشہ ظاہر کیا تھا: ”گورکی بڑا ادیب تھا، گورکی جدوجہد کا منظر تھا
کیا گورکی کے بعد ایسا ادب روس میں پیدا

ہوگا؟“

ژید کا اندیشہ بالکل درست ثابت ہوا۔ فن کار CONFORMITY کی روکے ساتھ ہم گئے یہی نہیں، CONFORMITY سرکاری طور پر نافذ کر دی گئی۔ ادیب کے لئے ایک راستہ مقرر کر دیا گیا جس سے وہ ذرا بھی ہٹ کر چل نہیں سکتا، سدا مو انحراف نہیں کر سکتا۔ روس میں فن کاروں اور ادیبوں کے لئے جو حد بندیاں اور پابندیاں ہیں اور ان کی مستند مثالیں مل سکتی ہیں۔

والڈارٹ امن کانفرنس میں ”پولٹیکس“ کے ایڈیٹر ڈوائٹ میکڈنالد جو EFTIST ہیں اور سرمایہ دارانہ نظام کے سخت مخالف ہیں، نے روسی مندوہین کے لیڈر فداؤف سے پوچھا: ”ایک امن کانفرنس میں روسی ادب کے نمائندے کی حیثیت سے ایک سرکاری رکن کو کیوں بھیجا گیا؟ کسی بین الاقوامی مقبولیت رکھنے والے ادیب کو کیوں نہیں بھیجا گیا؟ مثلاً: بورس پیاسٹرنک، آنزک میل، ایوان گٹایف، ایوا اسکیتوا، بورس پلیناک،

مائیکل زوشنکو — یہ سب ادیب کس حال میں ہیں ؟ قید میں ہیں یا آزاد ہیں ؟“
 ذالغ نے ان میں سے صرف دو کے متعلق بتایا : پیاسٹرناک ٹیکسیر کے ترجمے میں
 معروف ہیں، مائیکل زوشنکو نے ۱۹۴۷ء میں ایک ناول شائع کیا۔
 لیکن ۱۹۴۷ء میں مائیکل زوشنکو کو پوری طرح صاف کر دیا گیا تھا۔ اس سے پہلے
 ۱۹۴۳ء میں جب زوشنکو کا ناول *THE SUN RISES* چھپا اس پر بڑا جھگڑا ہوا۔ یہ ناول
 کتابی صورت میں شائع نہیں ہوا تھا۔ اس کے حصے روسی رسالے ”اکتوبر“ میں چھپتے رہے
 تھے اور اس کے آخری حصوں کے چھپنے کی نوبت ہی نہ آئی۔ زوشنکو سوویت یونین کے باہر
 شاید سب سے مقبول ادیب ہے۔ اس کی مزاح کی چاشنی لئے ہوئے روزمرہ کی چھوٹی
 موٹی سادہ کہانیوں نے اسے بڑا مقبول بنا دیا ہے۔ اس کے اس عتاب زدہ ناول میں بھی ایسے
 ہی کئی چھوٹے چھوٹے آٹو بیکراٹک واقعات جمع ہیں۔ اپنے ناول *YOUTH RESTORED* کے
 بعد زوشنکو نے انسانی نفسیات میں ایک اور وسیع تجربہ کرنا چاہا تھا اور یہ بتانے کی کوشش
 کی تھی کہ کس طرح اس نے اس کا کھوج لگایا ہے کہ مایوسیاں کیسے پیدا ہوتی ہیں اور کس طرح
 ان مایوسیوں کو دور کر کے اس نے مسرت پائی ؟ اس مقصد کے لئے زوشنکو نے اپنی زندگی
 کے مختلف ادوار : بچپن، نوجوانی، جوانی وغیرہ کے واقعات لئے ہیں۔ بات صرف اتنی ہی
 تھی کہ یہ ذرا انفرادی اور داخلی قسم کی چیز تھی لیکن اس ناول کو بڑا اہلک اور خطرناک قرار
 دیا گیا۔ سرکاری قسم کے نقادوں نے سخت سے سخت تنقیدیں کیں۔ ادیبوں کی انجمن کی
 پریسیڈیم میں اس پر زور شور سے بحث ہوئی۔ اس پریسیڈیم کے اراکین نے لکھتے گئے۔ اس انجمن
 کے سیکریٹری ذالغ نے دامن کانفرنسوں میں روسی مندوبین کے رہنما بھی ذالغ ہیں (انہوں
 نے ظاہر کیا کہ اس ٹول کو چھیننے سے پہلے ہی زیر بحث کیوں نہیں لایا گیا۔ اور ایسی خطرناک اور
 ہلک چیز کو صفحہ قرطاس پر نمودار ہونے ہی کیوں دیا گیا ؟ پیر پریسیڈیم کے سامنے ان ایڈیٹروں
 کی پیشی ہوئی جنہوں نے اس ناول کے حصے پھاڑے تھے۔ اس سبلی اور وعدہ کے طوفان میں زوشنکو
 نے ہلکے سے مہاگ کر لینن گراڈ میں پناہ لی۔ ماسکو فن کاروں کا صفائی گھر ہے۔ لینن گراڈ میں
 ادب کے لئے ذرا اگلا ماحول تھا لیکن پھر ۱۹۴۷ء میں لینن گراڈ کے ادبی حلقوں کو سخت تنبیہ

کی گئی کہ انہوں نے زوشنکو اور ایٹا کسمیتوا جیسے ذات باہر ادیبوں کو کیسے پناہ دی! اس کے بعد زوشنکو کی ادبی زندگی کا کیا ہوا؟ یہ تو کمریڈ فنڈایف بھی نہیں بتا سکے۔ بہ حال ”حب سورج نکلتا ہے“ کے بعد زوشنکو کے سے محروم اور مقبول ادیب کا سورج ڈوب گیا۔

مشہور روسی ناول نگار کانستانتین فیدن نے، جنہیں گورکی کا ساتھ میسر تھا ایک کتاب لکھنی شروع کی تھی: ”گورکی ہم ہیں“۔ یہ گورکی کی قلمی تصویر ہونے کے ساتھ اس زمانے کی ادبی یادداشت بھی تھی۔ اس کتاب کو فیدن نے تین حصوں میں پلان کیا تھا۔ پہلے حصے میں اپنی گورکی سے پہچان اور ۲۱-۱۹۲۰ء میں گورکی سے ملاقاتوں کا ذکر، دوسرے حصے میں ۲۸-۱۹۲۳ء تک گورکی اور فیدن کی خط و کتابت اور ۱۹۲۸ء میں گورکی کی روس کو واپسی؛ اور تیسرا حصہ گورکی نے اپنی موت (۱۹۳۶ء) تک سوویت یونین میں جو کچھ کیا اس کے متعلق تھا۔ پہلے دو حصے شائع ہوئے اور دوسرے حصے پر جو کچھ بقی اس کے بعد تو اس تمبرے حصے کے منظر عام پر آنے کا کوئی امکان نظر نہیں آتا۔ اس طرح ایک اہم تخلیق کو تکمیل پانے سے پہلے ہی درمیان میں گھونٹ دیا گیا پہلے حصے کے بارے میں فیدن کو پریسیڈیم کی طرف سے بھی تقریبی خطوط موصول ہوئے تھے۔ ”آپ کی تازہ کتاب گورکی کے متعلق لکھی گئی بہترین کتابوں میں سے ہے۔“ یہ ۱۹۳۳ء کی بات تھی جو نہی اس کا دوسرا حصہ چھاپا منظر اچانک بدل گیا۔ ”پانٹفون“ نے اپنی بند و قس تان لیں اور ”پراودا“ اور ”لٹریچر اینڈ آرٹ“ میں اس کے خلاف مضامین نکلنے لگے۔ اور حسب معمول پریسیڈیم (ادیبوں کی اس انجمن کی شاخیں پورے روس میں پھیلی ہوئی ہیں) میں زوردار بحث ہوئی۔ فیدن کا تصور صرف یہ تھا کہ اس نے بعض انقلاب سے پہلے کے ادیبوں کا ذرا تفصیلی ذکر کر دیا تھا۔ ایکی رمیزوف، فیوڈر سلوگب اور والینسکی انقلاب سے پہلے کے دور میں کافی پایہ کے ادیب تھے۔ ایک ادبی یادداشت میں ظاہر ہے اس دور کے بڑے ادیبوں کا ذکر بالکل فطری بلکہ لازمی تھا، لیکن یہ جرم قرار پایا۔ کیونکہ یہ بھرا زوال پسند entry سے قلمی لکھنے والے ادیب تھے اور ہر فیدن کلمہ و

اور سمجھوتے کا رویہ جرم ماننا تھا۔ دوسری بات یہ تھی کہ فیدل نے کچھ دیر کے لئے سیاست کو بھلا کر اسے ذرا خالص ادبی چیز بنا دیا تھا۔ اس دور میں سیاست کو کیسے چھوڑا جاسکتا تھا؟ ایک تقاضا نے کہا: "فیدل کی کتاب گویا اس زوال پذیر ادب کا دفاع پیش کرتی ہے جو اچھے اور برے میں تمیز نہیں کر سکتا اور مظاہرات کو بڑی خاموشی سے، مروجہ سیاست سے جانچتا ہے۔ ایک کرائیکل کی طرح! سیاست سے دور کوئی کیسے رہ سکتا ہے؟ یہ رویہ آخر ہمیں کہاں لے جاتے گا؟" ڈیمٹروف نے کہا۔ "فیدل کی کتاب، سوچنے والے آرٹسٹ کی جانی بوجھی حمایت ہے، غیر سیاسی فن کی حمایت ہے۔" یہاں یہ ملاحظہ کیجیے کہ کس طرح بالکل ایک سی رائیں ہیں۔

خیر یہ تو ایک ادبی یادداشت کی بات ہوئی۔ ادب کی تاریخ سے قابل ذکر نامکمال دنیا اور اسے مسخ کرنا بھی ایمان داری سے دور کی بات ہے لیکن یہاں تو واقعاتی تاریخ کو مسخ کرنے اور مصالحت پر تاریخی حقیقت کو قربان کرنے سے بھی گریز نہیں کیا جاتا۔ بڑے بڑے تاریخی واقعات جیسے یوکرین کے قحط (جس میں تیس لاکھ مرے اور جس پر پندرہ سال تک پردہ ڈالا گیا) اور پولینڈ میں روس کی خارجی پالیسی وغیرہ پر غلط بیانیوں کی دھند اس طرح چھائی ہوئی ہے کہ سچی، تاریخی حقیقت کا کھوج لگانا مشکل ہو جاتا ہے۔ جارج آرڈل ایک اور مثال دیتے ہیں کہ ان کے پاس ۱۹۱۸ء کا میکسم گورکی کا لکھا ہوا روسی انقلاب کے بارے میں ایک بڑا نوڈ پمفلٹ ہے۔ اس میں سٹالن کا نام تک نہیں اور ٹروٹسکی کی بے انتہا تعریف کی گئی ہے۔ اس کے ساتھ زینووف اور کامی نیف وغیرہ دیہ دونوں ماسکو ٹرائلز میں قتل کئے گئے اس کا کارڈز اریوں کو بھی سراہا گیا ہے۔ اس پمفلٹ کے بارے میں ایک واقعہ مجدد اور ایماندار کیونسلٹ کا رویہ بھی کہا ہو گا؟ زیادہ سے زیادہ بہتر صورت میں یہ کہ یہ بیہودہ دستاویز ہے اسے روک لینا چاہیے۔ لہذا اگر کسی وجہ سے اس پمفلٹ کو شائع کرنا ہو اور اس بدل ہوئی صورت میں کہ ٹروٹسکی کی تعریف کی جگہ تنقید لکھ دی جائے اور سٹالن کا نام نمایاں طور پر اس پمفلٹ میں داخل کر دیا جائے تو کوئی بھی کیونسلٹ، جو پارٹی کا وفادار ہے، اسے بغیر کسی احتجاج کے قبول کر لے گا۔ تاریخی دستاویزوں میں اس طرح کی یا اور اس سے

بڑی مجلسا زیاں بے دریغ کی گئی ہیں۔

ایک روشن خیال ادیبے تعصب مورخ اس پر یقین رکھتا ہے کہ ماضی کو بدل نہیں جاسکتا اور سچی تاریخ بہت قیمتی ہے۔ لیکن TOTALITARIAN نظریہ تاریخ کے متعلق یہ ہے کہ تاریخ تخلیق کی جاتی ہے TOTALITARIAN ریاست ایک طرح کی عقیقہ کو سی ہے، اور اپنا اقتدار قائم رکھنے کے لئے اپنے متعلق لوگوں کے ذہن میں یہ بات بھائی پڑتی ہے کہ ہم سے کوئی غلطی سرزد نہیں ہو سکتی۔ اس لئے پچھلے واقعات یہ ظاہر کرنے کے لئے جلتے بھٹنے پڑتے ہیں کہ فلاں غلطی سرے سے سرزد ہی نہیں ہوئی اور فلاں کامیابی یقینی طور پر ہوئی۔

دوسری جنگ کے دنوں میں جو روسی ادیب پمفلٹ نگاری اور جرمزم کی طرف متوجہ ہو گئے تھے ان میں سب سے پیش پیش اہلیا اہرن برگ تھے۔ جرمزوں کے خلاف نفرت اور حقارت کا جذبہ پیدا کرنے کے لئے اہرن برگ پوشش و غروش سے لکھتے چلے جا رہے تھے کہ اچانک ۱۹۳۵ء میں ”پر ادا“ میں ایک مقالہ نمودار ہوا: ”کامریڈ اہرن برگ کی مبالغہ آمیزی و جرمزوں میں اچھے بھی ہیں، اور برے بھی۔“ اہرن برگ نے یہ دیکھ کر اپنا قلم روک لیا۔ یہ اس لئے تھا کہ جنگ اب ایسے مرحلے پر پہنچ گئی تھی کہ اب جرمزوں کے خلاف نفرت پیدا کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی تھی۔ سوویت فوجیں جرمنی میں داخل ہو رہی تھیں اور اس لئے روس کو اب جرمنی کے معاملے میں ذرا الگ پالیسی اختیار کرنی تھی۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ادیب کو سیاسی حکمت عملی کی تبدیلیاں کے ساتھ اپنے قلم کو بھی موڑنا پڑتا ہے اور غلط بیانی سے بھی کام لینا پڑتا ہے۔

ایکسی ٹاسٹانی کانادل ”روڈ ٹو کیا لوری“، جس کے لکھنے میں اکیس سال صرف ہوئے اور جو میری نظر میں موجودہ روسی ادب کا اعلیٰ ترین شاہکار ہے اور شو لوخوف کے ”داور ڈان بہتار“ کا پایہ بھی بہر حال جس سے کمتر ہے، بھی سیاسی قسم کی تنقید سے بچ نہ سکا۔ ادیبوں کی انجمن کے سیکرٹری فڈالٹ کو اس میں تاریخ بنانے والے ہیر و نظر نہیں آئے۔

کئی دفعہ ایسا بھی ہوا کہ کوئی کتاب پھپ کہ روسی عوام میں بہت مقبول ہوئے پر بھی

منظر عام سے ہٹا لی گئی ہے۔

دوسری جنگ کے بعد ذرا کچھ ڈھیل دی گئی تھی اور احتساب اب پھر سخت ہو گیا ہے، اس وقت جو آوازیں اٹھتی نظر آتیں ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ روسی ادیب اور ان مگر کی قسم کے نقادوں کے علاوہ دوسرے نقاد صورت حال سے مطمئن نہیں ہیں، وہ اس احتساب سے اور اس احتساب کے تحت اپنے ادب سے مطمئن نہیں ہیں۔ ان میں ایک اضطراب کا نظر آتا ہے۔ ویلی گروسمین پو پچھتے ہیں: ”کیا ہمارا موجودہ ادب بڑے ماضی کے بڑے ادب کا وارث کہلانے کا مستحق ہے؟ یہ دیکھ کر واقعی دکھ ہوتا ہے کہ ہمارے ادبی حلقے جلد بازی میں لکھی گئی سلی چیزوں پر بھی مطمئن ہیں اور ان پر غر بھی کرتے ہیں! ٹھانڈا ٹھنڈے۔ بڑبیت نکھتے ہیں: ”سٹائن گراڈ پر کچھ نہیں تو اس سے زیادہ ڈرامے لکھے گئے مگر ان میں سے ایک بھی باقی نہ رہا۔ وہ اس لئے معدوم ہو گئے کہ وہ اچھا، مستند ادب نہیں تھا، وہ فنی کارنامے نہیں تھے۔“ پھر ٹریف آگے چل کر لکھتے ہیں:

”ہم روسی اب اتنے مضبوط اور طاقتور ہیں کہ آنکھیں بند کر لینے اور ہماری ناکامیوں اور کمزوریوں پر پردہ ڈالنے کی کوئی ضرورت نہیں اور ہم میں سے کسی گروہ یا افراد کی کمزوریوں اور برائیوں کو بے نقاب کرنے میں کوئی خطرہ نہیں۔ سوویت ادب کو برائیوں پر جرات سے ہنسنے چاہیئے۔“

جبراسیمو اکی ناول BAIDER GATES کی ہیروئن یا اورکزداروں کو یوں نہیں ہونا چاہیئے کے اصول کے تحت تنقید کرتے ہوئے مکاروف نے اعتراض کیا کہ اس ناول کی ہیروئن کے کردار میں نامطابقت اور بے اصولی ہے۔ اس پر CHETUNOVA کہنا سب جواب تھا: ”اس کے کردار میں نامطابقت اور بے اصولی اس لئے ہے کہ وہ انسان ہے، ایک نوجوان لڑکی ہے۔“

ایک خاتون نقاد MOTYLEVA نے ایک نوجوان طالب علم کی زبانی ادب کے بارے میں کچھ سناتو انہوں نے حیران ہو کر کہا کہ ”ہماری نئی نسل کو کیا ہوتا جا رہا ہے کہ ایسی رائیں اور ایسے خیالات ان کے دماغ میں سماتے بیگے ہیں؟“ وہ نوجوان طالب علم

فن کار کی ذہنی آزادی کی بڑے جوش و خروش سے حمایت کر رہا تھا !

ایسے حالات میں معمولی یا درمیانے درجے کے لکھنے والے تو شاید سانسے اور اطمینان سے لکھ سکیں لیکن اگر کسی ادیب میں غیر معمولی قابلیت ہو، جنیس کا شکار ہو، اسیج ہو تو وہ بالکل گھٹ کے رہ جائے گا۔ ایسے ادیب کو، جو ادب کو واقعی کچھ دینا چاہتا ہو، عام ذکر سے ہٹ کر کوئی نئی دریافت کر سکتا ہو۔ کوئی گہری، کوئی PROFOUND تخلیق کر سکتا ہو خاموش اپنے کے سوائے چارہ نہیں۔ حسن کی تلاش ہیئت پرستی کا برم بن جاتی ہے، اور کسی بھی قسم کی اسیج اور انفرادیت بورژوا برائی قرار پاتی ہے تو نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایسے معمولی لکھنے والے، جن کی تحریروں میں پردہ پیچھا، لغزہ بازی یا قصیدہ خوانی ہو معروف اور مقبول بنا دیئے جاتے ہیں اور جس میں جو ہر بودہ گنہام رہتا نہیں بلکہ بنا دیا جاتا ہے، اصل موتی صدف میں چھپا ہوا رہ جاتا ہے خصوصیت سے ایسے فن کار جن کے فن میں گہرے اندر دنی جذبات، لطیف اور نازک احساسات، روح کی گرمی اور وجدان کو زیادہ دخل ہو۔ مثلاً: موسیقی دان، مصوٰد اور ادیبوں میں خصوصیت سے شاعر ایک گانفہ، یا سینٹ سے دوچار ہو جاتے ہیں۔ جمعی تو ایک پیاسٹر ناک ترجموں کی طرف لگ جاتا ہے، جمعی تو ایک خوشنما کو چ کے جبرے پر ٹریجڈی لکھی ہوتی ہے اور ایک میکافسکی خودکشی کر لیتا ہے۔

پیاسٹر ناک غیر معمولی صلاحیتوں کا شاعر ہے۔ اس کی شاعری میں غنائیت، موسیقی اور مصوری ہوتی ہے، لیکن یہ ایسی خوبیاں ہیں، جو دماغی نظر سے نہیں دیکھی جاتیں۔ پھر اس کی شاعری زیادہ تر انفرادی اور حساس ہے اس لئے اب پیاسٹر ناک نے ترجمے میں پناہ لی ہے، اگر وہ حسن تخلیق نہ کر سکے تو کم از کم شیکسپیر کے حسین کارناموں کو اپنی زبان میں تو منتقل کرے۔

میکافسکی کے علاوہ جن شاعروں نے خودکشی کر لی ان میں یسین اور بائرنسکی کچھ کم پایہ کے شاعر نہیں تھے، لیکن میکافسکی ان میں دیکھتا تھا اور جدید روس کا عظیم ترین شاعر مانا جاتا تھا۔ وہ گویا انقلابی تحریک کا وجدان تھا۔ صحیح معنوں میں انقلاب کا شاعر اعظم اور انقلاب کے فوراً بعد اس نے انقلاب کی فتح اور کامرائیوں کو بھی اسی قوت اور جوش اور دلچسپی

کے ساتھ اپنی نظم میں زندہ کیا۔ لیکن اس کے بعد اس کے قلم کی یہ قوت اور اس کا یہ وجدان کدھر گیا؟ شاعر کے وجدان کے لئے ایک خاص راستہ مقرر کر دیا گیا، اس کے تصور پر پہرہ بٹھا دیا گیا اور پارٹی لائن شاعری کا معیار قرار پائی۔ میکافسکی جینس تھا اور جینس ایک ایسا درخت ہے جو کوئی نادر، ان جانا سچل پیدا کرتا ہے۔ سپرنٹس کے نونے کے سبب۔ لیکن میکافسکی کو ایک سال بائبل ایک ہی سانس اور ایک ہی وضع کے آلوچے پیدا کرنے تھے چند سالوں بعد سبب اور آخر میں کھیرے۔ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ وہ یہ سبب نہ سکا۔ تخلیق کے لمحات سکوت و سحر کے لمحات مہرتے ہیں۔ جن میں فنکار ایک خراب کی سی کیفیت میں ان قوتوں سے ہم کلام ہوتا ہے۔ جو عام سطح کے خیالات و احساسات سے بالاتر ہوتی ہیں یہاں ایک سیاسی شخص کی سمجھ سے بالاتر ہے اور وہ فنکار پر برستا ہے۔ اگر فنکار کو کسی پہلے سے طے کیے ہوئے پروگرام کے مطابق کسی طے شدہ نمونے پر لکھنا پڑے، بلکہ اسے اس طرح لکھنے پر مجبور کیا جائے تو ایک احساس آرٹسٹ کمپرسی کی حالت میں ہمت مار بیٹھے گا۔ اور انتہائی صورت میں میکافسکی کی طرح خودکشی کرے گا۔ خودکشی کرتے ہوئے میکافسکی نے یہ چھوٹی سی نظم چھوڑی۔

AS THEY SAY :

"THE INCIDENT IS CLOSED"

LOVE BOAT

SMASHED AGAINST MORE

I 'M QUITE WITH LIFE.

NO NEED ITEMIZING.

MUTUAL GRIEFS,

WOES,

OFFENCES,

GOOD LUCK AND GOOD - BY. (ترجمہ: الیٹ من)

کسی شہدح کی ضرورت نہیں۔ یہاں محبت کا گزر تھا لیکن تعجب تو اس پر ہوتا ہے کہ

Moroso بھی تھے، وہ دوسرے حالات، سماجی روایات جن سے اس کی محبت کا سفینہ ٹکرا کر پاش پاش ہو گیا۔ میکافسکی کو وہ ماحول نہ ملا جس میں وہ آزادی سے مسرت سے زندگی گزار سکتا، اسے وہ ماحول ملا جس میں اسے اس کرب سے کہنا پڑا:

BUT I MASTERED MY IMPULSE.

AND CRUSHED UNDERFOOT

THE THROAT OF MY SONGS.

یہ کتنا بڑا المیہ ہے کہ اس انقلاب کے شاعر کو سرمایہ دارانہ نظام کے کسی مایوس، انفعالی پوڑا کی طرح اپنے ہاتھوں اپنی زندگی لینی پڑی! انقلاب نے اس کے لئے ذہن اعتماد اور اخلاقی آزادی کا ماحول پیدا نہیں کیا تھا۔
انقلاب فرانس کے موقع پر در زور تھ گا اٹھا تھا:

BLISS WAS IT IN THAT DAWN TO BE ALIVE

BUT TO BE YOUNG WAS THE VERY HEAVEN!

کیونکہ یہ سویرا آزادی، مساوات اور اخوت کے ذریعہ اصولوں کا پیامبر بن کر آیا تھا۔ دوران انقلاب میں جو قتل و خون ہوا سو ہوا، جو زبا دتیاں ہوئیں سو ہوئیں، لیکن مابعد انقلاب جب ان اصولوں کو ٹھوکر، ان آدمیوں کو پس پشت ڈال کر جمعی قوتیں برسرِ اقتدار آگئیں اور آمریت کا ایک نیا در شروع ہوا تو ادیب بہت مایوس اور بدظن ہو گئے اور اپنی اخلاقی حمایت انقلاب سے تہائی در زور تھ کا انقلاب کے ساتھ پہلا جوش و خروش سرد مہری میں بدل گیا۔

روسی انقلاب بھی ایک پھمکی امید، ایک روشن صبح بن کر آیا تھا۔ سب کی نگاہیں ادھر گئی تھیں۔ اس وقت اس نظام کا صرف آئینہ دل ان کے سامنے تھا اور وہ بڑی سنجیدگی سے بڑے خلوص سے سماجی انصاف کے لئے کام کرنے لگے۔ بہت سے ادیب براہ راست بائیں سیاسی پارٹیوں سے وابستہ بھی ہو گئے۔ انگلستان میں سارا ایوراٹنگ کا گروپ ادھر تھا پہلے آدول، سٹیفن سپنڈر، آڈن، ڈے لیوس، کرسٹوفر اشروڈ، کاڈول اور رالف فاکس نے سپین کی خانہ جنگی میں ری پبلکین محاذ کے ساتھ دے کر اپنی جانیں بھی ضائع دیں۔ اور ملکوں میں بھی یہی حال

تھا، لیکن آگے چل کر انہیں بڑی مایوسی کا سامنا کرنا پڑا۔ روس میں حالات دن بدن جھوٹ اختیار کر رہے تھے اس کی اب انہیں خبر ہونے لگی تھی۔ انسانیت کے لئے جو خوش آمد خواہ انہوں نے دیکھا تھا، حقیقت اس سے بہت مختلف تھی۔

مخلص اور ذہین ادیبوں نے بہت جلد یہ محسوس کر لیا کہ وہ سیاسی پارٹیوں میں رہ کر ادب کی راہ میں کچھ پا نہیں سکے۔ سیاست اور سیاسی چال بازیوں کو ان کا ادبی مزاج قبول نہ کر سکا۔ فن کار ہمیشہ سچائی کا جو یا ہوتا ہے۔ پارٹی پروپیگنڈا اور سیاسی مصلحتوں کے لئے جس طرح اکثر جھوٹ، انفرادور DISTORTION سے بے دریغ کام لیا جاتا ہے ایک نئے فن کار کی طبیعت اسے گوارا نہیں کر سکتی۔ ہمیشہ سے لبرل ماحول میں پلے ہوئے ادیب، جو ذہنی آزادی اور تحریر اور تقریر کی آزادی کو عزیز رکھتے ہیں۔ ہمیشہ پارٹی لائن پر رہنے کے جبر کو برداشت نہ کر سکے۔ پھر ان کی انفرادی معروضیت کو بالکل کھل کر ایک اٹل DOGMAT پر اجتماعی ایمان لے آنا تھا۔ ان سب باتوں نے ادیبوں کو سیاست سے متنفر کر دیا۔ ٹزید نے BACK FROM THE U.S.S.R. (۱۹۳۹) میں کہا تھا کہ ہمیں روس کی بعض خامیوں کو دیکھ کر آدرش سے مایوس نہیں ہونا چاہیئے، اور جن باتوں کو روس میں دیکھ کر ہمیں افسوس ہوتا ہے انہیں آدرش سے منسوب نہیں کرنا چاہیئے، اور ٹزید نے ۱۹۳۳ء میں اس وقت بھی، جب وہ سوویت اوس کے ملاح تھے، کہا تھا: ”ہر چیز پرست اور ذلیل بن جاتی ہے، اعلیٰ ترین آدرش بھی جب سیاست گھس آتی ہے اور انہیں اپنے ماتھے میں لے لیتی ہے۔ اور پھر جب کوئی اسے تبدیلی مذہب کہتا ہے تو ٹھیک ہی کہتا ہے۔ بالکل کیتھولک مذہب کی طرح لیونزم قبول کرنے کے معنی ہیں کہ آدمی تجسس، دریافت اور تحقیق کی آزادی سے دست بردار ہو جائے، ایک DOGMAT کا محکوم ہو جائے، کیر کا نقیر اور تقلید پرست بن جائے۔“

سولہ نے اپنے آپ سے سوال کرتا ہے: ”کیا میرے لئے صرف پارٹی کی سچائی سچائی بن کر نہیں رہ گئی ہے؟ اور انصاف پارٹی کا انصاف؟ کیا پارٹی کی مصلحتوں نے میری اخلاقی قدروں کو، اخلاقی حس کو مروجہ نہیں کر دیا ہے اور میں بھی انہیں بورڈ واقعہ نہیں سمجھنے لگا ہوں؟ کیا میں ایک انحطاط پذیر چرچ سے اسی لیے بھاگتا تھا کہ ایک اور سخت قید کی جگہ“

بندلیوں میں پھنس جائیں اور پارٹی کی موقع پرستیوں کا ساتھ دوں؟ میرے دلوں میرے دھڑان کو کیا ہو گیا ہے؟ سیاست کو ہر چیز سے پہلے، روحانی ضرورتوں سے بھی پہلے دکھ کر کیا میں نے زندگی میں بہت کچھ نہیں کھو لیا ہے۔“

بہت سے حساس، غلط فن کاروں نے اپنے آپ سے یہ سوال کیا ہوگا۔ اس کشمکش سے دوچار ہوتے ہوں گے۔ یہ محسوس کیا ہوگا کہ فن کار کا دائر نظر زندگی کے متعلق سیاست دان سے کہیں وسیع تر ہے اور اس کا پیغام وسیع انسانیت کے لئے ہے۔ تمام اچھے اچھے بڑے فن کار سیاسی پارٹیوں سے علیحدہ ہونے لگے، لیکن پارٹیوں سے الگ ہونے کے بعد بھی وہ انقلابی ہی رہے ہیں۔ ایک صحیح معنوں میں آزاد فن کار انقلابی طاقت کا نمائندہ ہے۔ یہ سب فن کار ایسا بھی انسانیت کی پسندی کے اور انسان کی آزادی کے لئے جدوجہد میں مصروف ہیں وہ انسانیت کے لئے لڑ رہے ہیں۔

سلو نے اٹلاوی کیونسل پارٹی سے علیحدہ ہونے کے بعد بھی جو کتابیں لکھی ہیں وہ بھی انسان کی آزادی کی جدوجہد میں کچھ کمتر کوششیں نہیں ہیں۔ ٹیڈ کی کتابیں بڑی سے بڑی پیشکش ہیں جو ایک ادیب انسانیت کو بے سکتا ہے۔ اپنی تازہ کتاب: ”تھی سی اس“ میں تو انہوں نے ایک انتہائی معمول اور حد درجہ ترقی پسند آئیڈیل پیش کیا ہے بلکہ یہ تو ایک طرح کی ترمیم شدہ ”سٹالن ازم“ ہے۔ موجودہ اشتراکیت سے بھی آگے ایک منزل۔ اس ناول میں ”تھی سی اس“ جو تہر تخلیق کرتا ہے۔ ایتھنز۔ اس میں دولت کی برابر تقسیم ہوتی ہے، مکمل معاشی انصاف، طبقاتی تفریق مٹا دی جاتی ہے، اگر سبقت کا کوئی معیار ہے تو وہ ذاتی قابلیت ہے۔ ”تھی سی اس“ خود اپنی رعایا کے کسی بھی فرد کی طرح عام آدمی کی کسی سیدھی سادی زندگی بسر کرتا ہے ملک میں سہ آدمی کو پوری شخصی آزادی میر ہے۔ ٹیڈ کے ”تھی سی اس“ کا سب سے بڑا کام میناٹور سے بٹنا نہیں بلکہ ایک ایسے تہر کی تخلیق کرنا تھا اس میں ایسا نظام قائم کرنا ہے جس سے لوگ زیادہ سے زیادہ مسرت پاسکیں اور سب بلا تفریق زیادہ اچھی طرح زندگی بسر کر سکیں۔ آنے والی انسانیت کے لئے اس نے اپنا یہ کام چھوڑا۔ ”تھی سی اس“ میں ٹیڈ نے ایک اور بڑا آئیڈیل پیش کیا ہے کسی فرد کی زندگی مکمل

اسی وقت ہو سکتی ہے جب وہ ترغیبوں اور جسمانی راحتوں کی بھول جھیلیاں اور محض اپنے آپ کی قید سے باہر نکل کر اپنے فرائض پورے کر رہے اور انسانیت کی خدمت کرتے ہوئے ایک فرد کی مکمل زندگی وہ ہے کہ وہ اپنی انفرادی شخصیت کو بھی پوری طرح اجماع اور اس کی ذات سے معاشرے کو بھی پورا پورا فائدہ پہنچے اور یوں تہذیب نے اجتماعی اور انفرادی زندگی کو، جو گویا بالکل ہی مخالف اور متضاد نقطے سمجھے گئے ہیں، ملا رہے یعنی سماجی ذمے داری کو کوئی بیڑی جبر کی وجہ سے اپنے آپ پر عائد نہ کرے بلکہ اسے خود اس کا احساس ہو۔

”سچی سچی اس“ میں تہذیب کے یہ صرف چند جملے ہیں :

”ساری برائیوں اور فسادوں کا منبع دولت کی غیر مساوی تقسیم ہے۔“

”میری سب سے بڑی طاقت ہے ترقی برسرِ ایتھین۔ ایک نقطے کے بعد آدمی ٹھیر نہیں سکتا

آگے ہی آگے بڑھ سکتا ہے۔“

”ہمارے سارے تصور انسانیت کہ یہودی کے لئے ہیں، اور انسان اس سلسلے میں کبھی بھی

حرفِ آخر نہیں کہہ سکتا۔“

یا پھر ژاں پال سارتر نے Les Mouches میں انسانی آزادی کا اور خود انسان کا جتنا

مرتبہ اور قد آور تصور پیش کیا ہے نئے انسان کا اس سے بلند تر تصور اور کیا ہو سکتا ہے؟

جیسے ہی یہ ادیب سیاسی پارٹیوں سے علیحدہ ہونے لگے تو پیشہ ور انقلابیوں اور پارٹی بازوں

نے انہیں بدنام کرنا شروع کر دیا اور وہی سارے القابات اور پٹے پٹائے الزامات، جو ہزاروں

دفعہ دہرائے گئے ہیں اور ہر کسی امتیاز کے سارے ایجوں پر لگائے جاتے ہیں، ان کے ناموں

کے ساتھ بھی لگا دیئے گئے۔ : رجعت پسند، انحطاط پرست، انفعال پسند، انفعالی پسند

بیمار ذہنیت رکھنے والے، انسانیت کش ادب پیدا کرنے والے (یہ آخری لقب تو فن کار کے

لئے کتنا محزون اور مڑے دار ہے!)، بورژوا ماحول نے ان ایجوں کو بیمار کر دیا ہے، انہیں اپنے

ذاتی اتمہ اور ذاتی منافعت سے کام ہے، انہیں عوام کی مصیبتوں سے بالکل سروکار نہیں، انہیں

نے حقیقت سے منہ موڑ لیا ہے اور فراریت کی راہ اختیار کر رہے ہیں، تصور کی طرف مائل ہیں

خود پسند ہیں، فاشستوں سے ان کا گٹھ جوڑ ہے، اچھا ہوا کہ ہماری صفیں ان سے پاک ہو

گئیں۔ عموماً یوں ہوتا تھا کہ اچھے اچھے ادیبوں کے علاوہ ہوجانے کے بعد چند معمول یا کٹر دیجے کے محرراً موقع پا کر سنے آجاتے تھے تاکہ سہی پارٹی فائن کے محافظ کہلائیں اور اس ہانے ان سب اچھے ادیبوں کو بے لفظ سنائیں۔

آج پاکستان میں بعینہ یہی صورت پیش آرہی ہے۔ دو جہانوار د، جن کی کوئی ادبی حیثیت نہیں، ادب کے محاسب بن بیٹھے ہیں اور اچھے اچھے ادیبوں کو بے لفظ سناتے ہیں۔ اور جیسے چاہیں اس پر مخصوص القاب اور لیبل چپکائے جاتے ہیں اور آڑ حسب معمول سیاست کی لی جاتی ہے۔

پاکستان کے تقریباً سبھی اچھے اہل قلم کسی سیاسی پارٹی سے براہ راست تعلق نہیں رکھتے۔ کم از کم انہوں نے اپنی ادبی حیثیت کو سیاسی مصلحتوں کا محکم نہیں بنایا۔ جب کہ سٹوڈنٹ کا ڈویژن نے یہ نظریہ پیش کیا کہ ادیب اشتراکی تحریک سے پورے طور پر وابستہ ہو کر اور اس کی عملی سیاست میں حصہ لے کر ہی اپنی ادبی تخلیقات کا معیار بڑھا سکتا ہے، تو سٹیفن سپنڈر نے اس کے جواب میں کتنی اچھی بات کہی (واضح ہے کہ سپنڈر خود اس وقت اشتراکی تحریک سے ذہنی طور پر وابستہ تھے) کہ ادیبوں کو ان کے سیاسی نظریوں سے نہیں ان کے سماجی تجربوں کی سچائی سے جانچنا چاہیئے۔ اگر چیخوت مزدوروں کی تحریک میں عملی طور پر شریک ہو جاتے تو شاید آج اپنی یہ چیزیں نہ چھوڑ جاتے، چیخوت کی چیزیں اس لئے قیمتی ہیں کہ انہوں نے سچائی سے، دکھ سے، محبت سے ان لوگوں کی زندگی کا تجربہ کیا ہے جن کے درمیان وہ رہے تھے، اس کے برخلاف بسا اوقات جب اچھے اچھے ادیبوں نے اپنے آپ کو پوری طرح سیاست کے میدان میں اتار دیا تو وہ ادیب ہی نہ رہے سیاست دان بن گئے۔

پاکستان میں یہ سیاست کی رٹ محض فقرہ بازی اور ڈیٹی پائی باتوں کو بار بار دہرانا ہے ورنہ یہ ادیب ہمارے تازہ، زندہ مسئلوں کو کیوں نہیں لیتے۔ مثلاً کشمیر کے متعلق، کچھ اس کی عوامی جدوجہد کے حق میں آواز اٹھانے کی کسی میں جرأت کیوں نہیں؟ الحاق کے معاملے میں عوام ہمے استغواب رائے کے ترقی پسند اور جمہوری مطالبے کا ساتھ کیوں نہیں دیا جاتا؟ آج کشمیر میں، یعنی کشمیر کے دگرگرا حصے میں انسان کے ہاتھوں لایا ہوا قحط پھیل رہا ہے، کشمیری عوام

جنوب کے رہ رہے ہیں؟ اگر بنگلہ کا قحط ادیبوں کی توجہ کا مستحق تھا تو آج کثیر کا قحط بھی ہے! ہمارے ان ادیبوں کو، جو سیاست کی دہائی دیتے ہیں، کثیر کے بارے میں کچھ بھی کہنے کی جرات کیوں نہیں؟ کیا مرث اس لئے کہ کسی سیاسی پارٹی کی ہدایت اس سلسلے میں واضح نہیں؟ اور یہ ضرور یقیناً یہاں عوامی جذبے سے ہٹے ہوئے ہیں۔

بے جا دے عمل فتوؤں، لیبلوں اور گالیوں سے قطع نظر پاکستان کے وہ سارے اچھے ادیب بھی، جو کسی سیاسی پارٹی سے براہ راست تعلق نہیں رکھتے، سب کے سب موجودہ سماجی نظام سے غیر مطمئن ہیں، اس میں تبدیلی اور ایک بہتر معاشرے کی ضرورت کو ملتے ہیں خواہ وہ ڈاکٹر اختر حسین رائے پوری ہوں یا احمد علی، ڈاکٹر تاثیر ہوں یا فیض احمد فیض، عزیز احمد ہوں یا سکری منٹو ہوں یا غلام عباس، ممتاز مفتی ہوں یا وقار عظیم، آفتاب احمد ہوں یا انتظار حسین، قدرت اللہ شہاب ہوں یا محمود ہاشمی۔

جن اقدار کو ترقی دینے کے لئے ہم نے پاکستان بنایا ہے ان میں سے ایک معاشی انصاف اور مساوات بھی ہے۔ ہمارے عوام کو پاکستان سے انتہائی عقیدت ہے مگر ابھی انہیں موقع نہیں ملا کہ اس عقیدت کو پوری طرح تعمیری مقاصد کے لئے استعمال کر سکیں۔ اس کا بڑا سبب معاشی بے انصافی کا وجود ہے۔ عوام کے سیاسی شعور کی تربیت ادیبوں ہی کا کام ہے۔ قائد اعظم کی وفات کے بعد یہ کام اور بھی ضروری ہو گیا ہے۔ کیونکہ اب ہم اپنے سیاسی کاروبار کا انتظام کسی ایک آدمی کے سپرد نہیں کر سکتے۔ اب تو ایک ایک بات پر عوامی رائے کی نگرانی ضروری ہے کیونکہ اب سیاسی فیصلوں میں عوامی رائے کا دخل بڑھ جائے گا۔ اس لئے عوامی رائے کی مناسب تربیت بھی ہمارے لئے موت اور زندگی کا سوال بن گئی ہے۔ اس تربیت میں اگر کوئی طبقہ خلوص، بے غرضی اور معروضیت برت سکتا ہے تو وہ ادیبوں ہی کا ہے۔ اس کے بعد سوال آتا ہے شخصی آزادی کا، مجھے تسلیم ہے کہ شخصی آزادی کے بغیر ایک اوسط درجے کا آدمی مزے سے زندگی گزار سکتا ہے۔ مگر یہ تقدیر ان اقدار میں سے ہے جو انسانیت نے ارتقا کے بہت سے مراحل طے کرنے کے بعد حاصل کی ہیں۔ کم سے کم مغربی اثرات کے ماتحت تربیت یافتہ ذہنوں کو یہ چیز اتنی ہی ضروری معلوم ہوتی ہے جتنی

ہوا، اس کے خلاف جتنی باتیں کہی جاسکتی ہیں ان سب کو تسلیم کر لینے کے بعد بھی یہ حقیقت باقی رہتی ہے کہ زیادہ شخصی آزادی ایک مستحکم، جاندار اور وسیع پیمانے پر ملامت ہے۔ مگر آج کا دنیا میں اس آزادی کو بہت سے خطرات لاحق ہیں، خصوصاً ایسے تقاضوں میں جو زیادہ سے زیادہ معاشی انصاف کے حصول کا دعویٰ کرتے ہیں۔ معاشی انصاف آئی ضروری چیز ہے کہ اگر اسے شخصی آزادی دے کر ہی حاصل کیا جاسکتا ہے تو میں اس کے لئے بھی تیار ہوں۔ مجھے قطعاً اصرار نہیں کہ آزادی کو لازمی طور پر مقدس ہی سمجھا جائے۔ یہ بھی محسن عسکری (رسائی نومبر ۱۹۷۶ء) کے الفاظ ہیں۔ لیکن معاشی انصاف اور شخصی آزادی ایسی نہیں ہیں کہ یہ دونوں ایک میان میں نہ سما سکیں۔ معاشی انصاف کے ساتھ ساتھ شخصی آزادی کے سوال کو بھی ہر حال نظر انداز نہ ہونے دینا چاہیے۔

آج ایک روشن خیال سرمایہ ادیب کے لئے انتخاب سرمایہ داری اور اشتراکیت کے درمیان فیضاً نہیں۔ زوال پذیر سرمایہ دلا نہ نظام سے وہ بھی کانٹا توڑ چکا ہے۔ آج انتخاب دراصل اس نظام میں، جو معاشی انصاف سیاسی جمہوریت اور شخصی آزادی کا ایک ساتھ حامل ہوا اور اشتراکیت کی موجودہ بحرانی عملی صورت میں ہے۔ نصب العین کا سوال ادیب کے سامنے بہت اہم ہے، لیکن اس نصب العین کی خاطر جدوجہد میں صالح ذرائع کی اہمیت کا بھی وہ منکر نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ نقد وائیز ذرائع کا اثر حصول یافتہ مقصد کا ایک جزو لا ینفک ہے بن کر چٹا رہے گا۔ مانا کہ کسی سیاسی گروہ کے سامنے مقصد اعلیٰ اور ارفع ہے، ادیب بھی اسی آدرش کا پرستار ہے اور اس آدرش کو عملی صورت میں دیکھنے کے لئے مضطرب ہے لیکن اس سیاسی گروہ کو کئی بار اپنے اصولوں سے انحراف کر کے سمجھوتہ بازی اور مصلحت پرستی سے بھی کام لینا پڑتا ہے، ظاہر ہے کہ ادیب سیاسی کارکن کی بر غلطی، ہر آن بدلتی ہوئی محنت عملی پر سچائی اور صداقت کو نبھاؤ نہیں کر سکتا۔

کسی سیاسی پارٹی سے منسلک ہو جانے کے بعد یا اس کی حاشیہ برداری سے ادیبوں کو ایک پارٹی لائن کا محکوم ہو جانا پڑتا ہے اس چیز کا انکشاف تھا جو ایسٹیا اڈیو روپ کے باشعور ادیبوں کو ایک پروتاری انقلاب کی خاطر اپنے آپ کو سیاست سے وابستہ کر لینے اور سیاسی کارکنوں کے ساتھ ساتھ کچھ دور چلنے پر مجبور اور ان کی صلاحیتیں پارٹی پروگرام

کی مدد بدلیوں کو توڑ کر نکل گئیں۔ اب صورتِ حال یہ ہے کہ آج ادیب سیاسی یا بیسیوں کی آواز کے خلاف بھی آواز اٹھا رہا ہے اور اپنی ذہنی آزادی اور اظہارِ رائے کا حق برقرار رکھنے کی مقدس جنگ بھی لڑ رہا ہے۔

پیرس میں یونسکو کے افتتاحی اجلاس میں نزاں پال سادتر نے ایک مضمون پڑھا: ادیب کی ذمہ داری، اس میں وہ کہتے ہیں کہ اگر ہم ایک ادیب اور ایک سیاسی کارکن کا تقابلی مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ دونوں کے سامنے ایک ہی مقصد ہو سکتا ہے۔ لیکن سیاسی کارکن اکثر اپنے مقصد کے حصول کے لئے تشدد کے سوا اور کوئی ذریعہ اختیار نہیں کرتا۔ ادیب اس سے یقیناً ایک بلند سطح پر ہے کہ وہ آزادی اور انسانیت کی حکومت کا درس اپنے سامنے رکھے بھی تو اسے تشدد سے کام لینے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ تشدد کا تو وہ سرے سے شکر ہے۔ جھوٹ، افتراء، حقیقت کا مسخ کرنا یا اسے دبا دینا تشدد کی صورتیں نہیں بلکہ پروپیگنڈا اور استہزا بازی کی پست سطح ہے۔ ایک ایسے دور میں، جب آزادی کو ہر گھڑی ہر طرف سے خطرہ ہے اس کے توسیع اتر کے لئے ایک ادیب جب تک کمر بستہ نہیں ہوتا وہ ادب بھی پیدا نہیں کر سکتا۔ لیکن ماحول کو بدلنے کے شدید جذبے کے بغیر وہ بھی تخلیقی آزادی چاہنا صرف حسن سے لطف اندوز ہونے کی آزادی چاہنے کے مترادف ہے، یعنی یہ ”د فن بلئے فن“ کی حمایت ہے اور آج کوئی بھی ”د فن برائے فن“ کا حامی نہیں ہو سکتا۔ اور اس طرح ادیب کی سماجی ذمہ داری دو چند بڑھ جاتی ہے لیکن جب تک اس کی انفرادیت کو ابھرنے کا موقع نہ ملے ادیب کو سماجی ذمہ داری کا احساس ہو بھی نہیں سکتا۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ فنکار کی علیحدہ شخصیت اور اس کی سماجی ہستی ایک ساتھ ہو جائیں اس وقت ادیب محض سیاست کی پیداوار نہیں ہوں گے اور سیاسی مصلحت سازی سے ہٹ کر انسانیت کے لئے ایک بلند درس قائم کر سکیں گے۔

ادیب اور معاشرہ

ڈاکٹر وحید قریشی

ادیب اور معاشرہ کے بارے میں دو حوالے خاص اہمیت رکھتے ہیں ایک حوالہ مجرد تصورات کی قلم و سے متعلق ہے جس میں ادیب معاشرے کے رد عمل کا اظہار کرتا ہے۔ ادیب کے کردار پر معاشرے کا اثر نمایاں ہوتا ہے۔ عمل اور رد عمل کے گرد و پیش وقوع پذیر ہونے والے عوامل کے دور تک پھیلے ہوئے سلسلے میں مثلاً ادیب اور ریاست کا باہمی رشتہ کیلئے ہر ادیب اور ملکی سیاسیات، اقتصادیات، مذہبی امور اور فکری زندگی کے مظاہر کہاں کہاں ادیب کی زندگی سے پیچھے آ رہا ہوتا ہے۔ ان امور کے بارے میں اس کے جذباتی اور عقلی رویے کیا کیا صورتیں اختیار کر سکتے ہیں؟ یہ سوال بھی کہ ادیب کے بطور ادیب فرائض اور معمولات کیا اور فرد کے طور پر اس کے حقوق و مطالبات کا اس کے ساتھ کیا ربط ہے؟ فرد کی آزادی، آزادی اور سماجی اور سیاسی اداروں کے مابین فکر و عمل کے کون کون سے نواہتے زیرِ بحث آتے ہیں؟ فرد کی آزادی اور معاشرتی ڈھانچے کے درمیان تصادم کے کون کون سے امواج ہیں؟ ڈیجیٹل سہولیات ان دو منطقوں سے براہِ راست بھی مربوط ہیں جنہیں ہم شہری آزادی اور شہر کی آزادی کے ناموں سے یاد کرتے ہیں۔ ادیب کے ادیبانہ شب و روز اس کے بطور شہر لیل و نہار کے درمیان مطابقت اور تخالف کے حلقے بھی زیرِ بحث آئیں گے۔ خارجی زندگی اور داخلی زندگی کے مابین دور دور تک پھیلی ہوئی فکری لہروں کی پیمائش ہمیں سامعینِ سندر پر مدیجہ کر لہریں گنتے کی یاد دلاتی ہے۔ ان لہروں کا شمار کرتے ہوئے فرد کی آزادی کے بابائے ماہر پروفیسر رشید احمد صدیقی نے بڑے پتے کی بات کہی تھی کہ آپ بزرگ پر چھڑی گھماتے ہوئے جارہے ہیں تو یہ آپ کی شخصی آزادی ہے اور اس پر معاشرے کوئی اعتراض نہیں لیکن

ہی آپ کی چھڑی کسی دوسرے راہرو کی ناک سے ٹکراتی ہے وہاں سے معاشرے کی دخل اندازی شروع ہو جاتی ہے۔ ادبی آزادی اور شخصی آزادی کی حدیں انسانی ناک پر اگر ختم ہو جاتی ہیں دوسرا بنیادی حوالہ مقامی اور ملکی ہے پاکستانی ادیب اور پاکستانی معاشرے کے رشتے کو سمجھنے کی کوشش کریں تو مجرّد تصورات کی دنیا سے نکل کر حقائق کی دنیا میں آجاتے ہیں علم اور سائنسی معلومات کے تیزی سے پھیلنے ہوتے داتروں میں فکری سرحدیں جس برق رفتاری سے پھیل گئی ہیں اس سے ادیب کی سوچ اور مسائل کی تفہیم اور داخلی رویے بھی لامحدود ہو گئے ہیں پھیلتی اور بڑھتی کائنات میں انسانیت اور انسان دوستی کی قدروں کا بہت چرچا ہو رہا ہے انسانی حقوق کے نام پر نئی نئی تنظیموں کے نام سننے میں آرہے ہیں کئی فلسفیانہ بحثوں کے دروازے کھل چکے ہیں۔ ادیب کی فرق البشریت اور بیرونی ذات وسعت پذیری کے کئی فلسفے اور کئی نشور جنم لے چکے ہیں۔ HUMANISM کے سادہ اصولوں سے چل کر بین الاقوامیت کے کئی دلبستان معرض وجود میں آئے ہیں۔ لیکن اگر روسی ادیب اپنی تمام تر انسان دوستی کے باوصف روسی ادیب ہی رہتا ہے اور مریکی ادیب اپنی جملہ رواداریوں کے باوجود امریکیت سے مرشارہے تو انسانی قدروں کی تعمیم کے ذریعے اپنے گرد و پیش کو فراموش کر دینا پاکستانی ادیب کے لئے بھی ممکن نہ ہونا چاہیے اگر پاکستانی ادیب زندگی کی معنویت اور بے معنویت کو اپنے قریبی ماحول کے حوالے سے جانتے پہچانتے ہیں تو ادب اور معاشرے کے دو اہم ترین مسائل کے کچھ مخصوص پہلو بھی ابھریں گے جہاں یہ دو ٹوک فیصلہ کرنا ہو گا کہ ہم پاکستانی پہلے ہیں اور باقی کچھ بعد میں ۱۹۴۷ء سے پہلے پاکستانی علاقے بھارتی علاقوں سے سیاسی اعتبار سے منسلک تھے یہ انساک تہذیبی اور فکری سطح پر فکرو عمل کے کچھ مخصوص رنگ رکھتا تھا۔ حصول پاکستان کی جد چہرہ ایک واضح تصور کو حقیقت میں بدل دینے کی بھرپور اور کامیاب کوشش تھی جس کی تہذیبی مسالوں کی صدیوں کی کڑی آزمائشیں اور پر رسول کی خود شناسی کی نگ و دو موجود تھی یہ مساعی مسلمانان برصغیر کے عمومی مطالبات کے طور پر برسر عمل تھیں ماوران کے مقابلے میں ایسے ادیب بھی تھے جنہوں نے متحدہ قومیت کی بنیاد پر ترقی پاتی تھی یا پھر وہ تھے جنہیں غیر ملکی تصورات کی یورش نے ان کے ہاں انسان دوستی کا سبق دیا تھا۔ ان کے ہاں

ریاست سے وفاداری اور ملک سے وفاداری کے تقاضے موٹنگا فیوں کی زد میں آئے یہ سوال بھی اٹھا کہ ریاست سے وفاداری کے لازماً یہ معنی نہیں کہ حکومت سے بھی وفاداری کی جلتے حیرت کی بات یہ ہے کہ یہ سوال آج تک بھی اچھی جگہ پر قائم سمجھا جاتا ہے کہ کیا تہذیبی اور فکری سطح پر جم اور عبارت الگ الگ قومیں ہیں یا ایک قوم ہیں نظریاتی سرحدوں کا تذکرہ تو ہمارے ہاں بہت کیا جاتا ہے لیکن یہ شعور تو اس وقت ہوتا تھا آئے گا جب پاکستان کا ادیب اپنے آپ کو پاکستان کا شہری سمجھنے لگے گا اور اپنی سابقہ تربیت کے اثرات کو حقائق کی مدد سے زائل کرنے میں کامیاب ہو گا۔ مسلمان اور پاکستان ہونے کا یہ عمل شعوری بھی ہو گا اور داخلی بھی عقلی سطح پر کسی تصور کو قبول کرنے اور جذباتی سطح پر اسے اپنی ذات کا حصہ بنانے کے درمیان ایک خلابے یہ خلا گہرا بھی ہے اور وسیع بھی اسے پائنا عصر حاضر کے پاکستانی ادیب کا فرض اولین ہے ظاہر ہے یہاں میں ان ادیب کی بات نہیں کر رہے جن کے ذاتی عقائد چاہے کچھ اور تھے لیکن ان کی حکمت عملی کا بنیادی پتھر حکومت کی ماتید و اعانت تھا اور یہ گروہ آج بھی کسی نہ کسی طہر ہمارے ملکی ذرائع ابلاغ پر چھایا ہوا ہے لیکن میں یہ بھی نہیں کہتا کہ ہمارے یہ دوست انہی بنایا ہوا اصول فرسوس کر گئے ہیں کہ ریاست سے وفاداری کا لازماً یہ مطلب نہیں کہ حکومت سے بھی وفاداری کی جلتے تجھے یہ جلنے کی بھی ضرورت نہیں کہ یہ طرز عمل منافقت ہے یا حکمت عملی میں یہ بھی نہیں کہتا کہ ہر ادیب کسی سرکاری لائیکر مل کا ترجمان نہیں بن جلتے ایک ادیب کی انفرادیت اس کی شخصی آزادی داخلی تجرمت اور خارجی دنیا کے درمیان قائم ہونے والے رشتے اتنے میکانیکی نہیں ہوا کرتے تاہم خارجی دنیا اور داخلی دنیا کے درمیان کامل ہم آہنگی کی تلاش و جستجو ادیب کو معاشرے کے باہمی روابط کو استوار کرنے میں مدد ضرور دیتی ہے اور معاشرہ ادیب سے کسی کی توقع بھی رکھتا ہے ادیب پاکستان کا شہری ہے وہ ملکی معاملات سے الگ نہیں رہ سکتا پاکستان میں جمہوری اداروں کی نشوونما کا عمل گزشتہ ربع صدی سے انتشار سے دوچار ہے ہر آئندہ دس برس کے بعد ہم جیل سے چلتے ہیں وہیں لوٹ آتے ہیں دنیا میں جمہوریت اور جمہوری اداروں کی بڑی قدر ہے ہمارا ادیب بھی اس حقیقت سے آگاہ ہے اور جمہوریت پر اصرار بھی کرتا ہے جب بھی جمہوری عمل رکھا ہے ادیب میں بے چینی کا ہر اضطراب کے آثار پلٹے گئے یہ پاکستانی ادیب کی

تصوراتی دنیا ہے اس کی حقیقی دنیا یہ ہے کہ تھوڑے تھوڑے وقفے سے سیاسی بحران ملکی سالمیت کو خطرے میں ڈالتے رہے اور مارشل لا کا نفاذ ہوتا رہا جمہوری ملکوں میں مارشل لا کے خلاف غلاما رد عمل ہوتا ہے ہمارا ادیب بھی جذباتی طور پر مارشل لا کا ولادہ نہیں لیکن اس کا کیا کیا جلتے کہ ہمارے ہاں مارشل لا دکھوں کا ملو این کری آئندہ ہمارے گورنر گروں حالات میں عموماً اس کی حیثیت نجات دہندہ کی سی رہی ہے ایسے حالات میں ادیب کے خارجی رد عمل اور داخلی افکار کے درمیان فاصلوں کی موجودگی ناگزیر ہے یہ شکل ادیب کے افکار میں ایک اور راستے سے بھی دہرائی ہے ملک میں گذشتہ چند برس میں طبقاتی و فساداریوں کا سہت چرچا رہا ہے کسان اور مزدور کی مظلومیت کی داستانیں حقائق کی دنیا سے نکل کر مبالغہ کی حدود میں داخل ہوتی رہی ہیں ایسے میں حقیقی کی بات تو ہوتی رہی فرائض کا ذکر نہ ہنوں سے آگیا تو پڑا ملک ظالم اور مظلوم کے دو طبقوں میں تقسیم ہو کر رہ گیا جس میں غریب لازماً مظلوم اور امیر لازماً ظالم ٹھہرا حالانکہ حقیقت اتنی سادہ اور معنوں کو کبھی نہیں ہوتی اس سے سیاسی مفاسد کا حصول تو آسان ہو گیا لیکن ملکی سطح پر پاکستان کی ایک جیتی جوتا جاتی تقاضا پہنچا حقائق کی یہ توڑ مروڑ ادیب کو نعرے تو مہیا کر گئی لیکن اس سے داخلی انتشار کا علاج نہ ہو سکا اس پر ایک ڈیڑے میں ذرائع ابلاغ پر سو ارا دیوں کا کر پار کیا رہا ہے اس کا ذکر میرے موجودہ موضوع سے خارج ہے لیکن یہ عجیب بات ہے کہ ہم غیر حقیقی اور فرضی حقائق پر عوامی تعمیر کرتے رہے اور یہ سوچ نہ سکے کہ اس سے ہم کس کس بدرونی طاقت کو تقویت پہنچانے کا سبب بنتے ہیں ایک اور بات کا ذکر بھی بے موقع نہ ہو گا۔ دنیا میں مارشل لا غیر جمہوری عمل تسلیم کیا جاتا ہے لیکن ہمارے ملک میں اکثر اس کی حقیقت نجات دلانے والے کی ہے اس لئے ہمارا اس کے بارے میں طرز عمل مغربی ملکوں کی نقل تو نہیں ہو سکتا۔ میں یہاں مارشل لا کے دفاع کی بات نہیں کر رہا نہ میرا یہ مقصد ہے اور نہ بطور ادیب یہ بات میرے دائرے کار میں آتی ہے میں تو صرف اس مقام کی طرف اشارہ کر رہا ہوں کہ نجات دہندہ تعمیراتی فکر کا حامل بھی ہو سکتا ہے۔ مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ ایک موقع پر حکومت کے بعض اچھے اہلکارات کے بارے میں اظہار رائے کے جرم میں اوبارہ کی پلڑی نے بعض ادیوں کی گوشمالی بھی کی تھی اتنا اور عزم کی گویا کہ وہ اس کے خلاف بلاغ پر قابض دانشوروں میں نہ صرف اب سوال یہ ہے کہ کیا چند اچھے اہلکارات کی توصیف حکومت کی غیر خواہی اور اس کے جمل

اقدامات کی تائید میں شامل ہے کیا سیاست سے وفاداری اور حکومت سے وفاداری لازم و ملزوم ہے
 فرد کی حیثیت سے ادیب کا فرض ہے کہ صحیح اقدامات کی تائید کرے اور غلط اقدامات میں خود
 کو طوط نہ کرے بلکہ ان کی خلاف آواز بھی اٹھائے تعمیراتی تنقید تو ہر شہری کا پیدائشی حق ہے اور
 اسے روکنا کسی بھی حکومت کے اختیار میں نہیں لیکن اتنا خیال رہے کہ شخصی آزادی کی حدود ان ختم
 ہو جاتی ہے جہاں سے پاکستان کی جغرافیائی حدود شروع ہوتی ہے جن کی حمایت ادیب کے لئے
 عموماً آواز آتش کی گھڑی ثابت ہوتی ہے دانشور بعض اوقات ان جانے خوف میں بھی مبتلا ہو جاتے
 ہیں اس خوف کے دو سیب ہیں ایک اس عمومی احساس کا نتیجہ ہے کہ غیر جمہوری اداروں کے کسی اقدام
 کی حمایت غیر جمہوری اداروں کی بلا واسطہ تعا کا سیب نہ بن جاتے۔ دوسرے یہ کہ نارمل حالات
 کی واپسی کے بعد ادیب کا روزہ بیانات کہیں اس وقت موضوع گفتگو نہ بن جاتیں۔ مصطفیٰ کچھ بھی
 ہوں اس سے کسی زلزلے میں مقرر نہیں لیکن ادب کی بنیاد کا اخلاقی قدر تو ایک ہی ہے کہ ادیب بچہ بچہ
 دھوکا نہ دے۔ بقول مولانا قمر علی خان۔

نکل جاتی ہو بچی پات جس کے منہ سے سستی میں
 فقیر مصحفیت میں سے وہ ند بادہ خوار اچھا

ادیب اور معاشرہ

ڈاکٹر محبتی حسین

ایک صاحب تھے، خدا بخشے، استاد بندو خان، انہیں مرے ہوئے مدت ہوئی۔ لوگ کہتے ہیں کہ بہت بڑے سارنگی نواز تھے۔ اتنے بڑے کہ اگر مغرب میں ہوتے تو ان کا نام بیٹھون موزارٹ اور باخ کے ساتھ لیا جاتا۔ جب دلی سے پاکستان ہجرت کرنے لگے تو سردار پٹیل نے کہا۔ ”استاد آپ کہاں جا رہے ہیں۔ یہیں رہ جائیے آپ مر جائیں گے تو ہم آپ کی سونے کی موتی بنا کر پوجا کریں گے“، مگر وہ مانے نہیں۔ اس وقت کے لالو کھیت اور آج کے پروقار بیاقت آباد کراچی میں ایک جھگی الاٹ کر داکے رہنے لگے۔ یہ مدتوں پہلے کی بات ہے۔ اس وقت لالو کھیت میں کوئی تھانہ نہیں تھا۔ خدا خدا کر کے اسن و امان کے قیام اور لوگوں کو سماج دشمن عناصر سے محفوظ رکھنے کے لئے ایک تھانہ قائم ہوا۔ اب جب تھانہ قائم ہوا تو افتتاح بھی ضروری تھا۔ چنانچہ دعوت نامے جاری کئے گئے۔ جب تھانے کی طرف سے دعوت نامے جاری کئے جائیں تو پھر کون نہ آتا۔ بڑے بڑے لوگ آئے۔ بڑی دھوم دھام سے افتتاح ہوا۔ ایک موسیقی کی نشست بھی برپا کی گئی۔ کسی نے تھانے دار صاحب کو یہ خفیہ خبر پہنچا دی کہ اسی لالو کھیت میں نہیں کہیں ایک سارنگی نواز بندو خان بھی رہتا ہے وہ کبھی کبھی ریڈیو پر بھی جاتا ہے۔ کیونکہ ریڈیو پاکستان کی گاڑی اس کی جھگی کے آس پاس دیکھی گئی ہے۔ بندو خان صاحب طلب کئے گئے۔ استاد تھے بڑے مہذب اور تسلیق بڑے منکسر مزاج ہر شخص سے جھک کر ملتے سلام کرنے میں پہل کرتے، پتے دبلے چھریوں سے بدن کے آدی۔ درباروں اور سرکاروں کو دیکھا تھا۔ آداب مجلس سے واقف تھے سارنگی کو بیٹھنے سے لگائے ہوئے ڈانس پر آکر بیٹھ گئے۔ تھا نیدار صاحب نئے حکم دیا سارنگی سناؤ استاد

نے جھک کر آداب کیا اور تار چھڑے، شعلہ نکلا اور پھر شعلے سے پھول جھڑنے لگے پھول چہر
 بن گئے اور چہرے یادوں میں ڈھلنے لگے۔ ابھی چند ہی منٹ گزرے تھے کہ محسوس
 صاحب نے جھک کر استاد کے کان میں کہا: ”بڑھے اپنی سارنگی بند کر..... بورد
 کر“۔ استاد نے جھک کر آداب کیا۔ اسٹھ اور گھر چلے گئے۔

بندو خان بہت بڑے فن کار تھے۔ ہمارے شعر ان پر نکلیں بھی ہیں مگر معاشرہ
 میں ان کی اہمیت کیا تھی! اور جن شعرا نے ان پر نکلیں کہی ہیں انہیں کی اہمیت کیا ہے
 اردو کے بہت اچھے شاعر عزیز حامد مدنی نے معرکے کی نظم بندو خان پر لکھی ہے۔ مگر مدنی ہی
 ہی کو کون جانتا ہے۔ یہ کوئی شکایت کی بات نہیں ہے اور نہ اس پر ملال کی ضرورت ہے
 ہمارا ان لوگوں سے واسطہ ہی کیا ہے!؟ جن سے واسطہ پڑتا ہے۔ کام نکلتا ہے۔ انہیں جاننا
 بھی چاہیئے اور جب تک کام نکلتا ہے ماننا بھی چاہیئے۔ فن اور فن کار کچھ تعریف کی اہمیت ضرور
 رکھتے ہیں۔ سو اس کے لئے ریڈیو اور ٹی وی کافی ہے۔ پڑھنے کے لئے ڈائجسٹ ہیں۔ علمی
 معلومات کے لئے نیاں گھر بہت ہے۔ انعام بھی ملتا ہے۔ اچھے لوگوں میں بیٹھنا نصیب
 ہوتا ہے۔ تفریح بھی ہوتی ہے، ٹی وی سی پلٹی بھی ہو جاتی ہے۔ بچے راگ کون سننے؟ میر تقی
 میر کون پڑھے ”شام۔ تیرا نام“ کی پوپ ٹون میں جو مزہ ہے۔ وہ میر تقی میر کے اس شعر
 میں کہاں ہے۔

شام ہی سے بچھا سار تھا ہے

دل ہوا ہے چراغ مفلس کا

دل اور شام کے فوراً بعد مفلس کا ذکر کس قدر بے موقع ہے۔ اس کو بھی جانے دیجئے
 میر کے کلام میں دکھا ہی کیا ہے۔ کچھ زبان کی سادگی، کچھ تشبیہ، استعاروں کی دلکشی کچھ عشق و
 عاشقی وہ بھی پرانے قسم کی۔ غم کی شاعری۔ جس میں نام کو بھی خوشی نہیں ملتی اس شاعری
 سے ملک و قوم کی فلاح و بہبود کے لئے کون سا پیغام ملتا ہے۔ یہی حال مومن کا ہے، یہی
 حال غالب کا ہے۔

دل ڈھونڈتا ہے، بھرو ہی فرصت، کلمات دن

بیٹھے رہیں تصور جاناں کئے ہوئے

خیر ملک و قوم کی فلاح و بہبود پر پھر بات ہوگی۔ پہلے بغیر کسی جبر و اکراہ کے یہ تسلیم کر لیجئے کہ یہ اعتراضات سبجائیں۔ روزانہ کے دھندوں سے فرصت ہی کہاں ہے کہ آدمی شاعر کی شاعری کے لئے وقت نکال سکے۔ اگر فرصت ہی لغیب ہو تو پھر اورد بہت سے کام ہیں یہ بید ذوق کی باتیں نہیں ہیں۔ یہ بڑے کام کی باتیں ہیں۔ انہیں کو کس کو اور انہیں پر عمل کر کے آج آدمی یہاں تک پہنچا ہے یا پہنچا دیا گیا ہے۔ ورنہ یہ جا رہا سلاطین، یہ خود سر اور بے لگام جاگیردار اسے روند ڈالتے۔ رہ گیا ذوق کا معاملہ۔ تو یہ ذوق ہے کیا؟ کیا یہ کوئی ایسی پراسرار ذہنی کیفیت ہے جو صرف چند آدمیوں کو لغیب ہوتی ہے کی غنون لطیفہ سے دلچسپی رکھنا ہی ذوق کی پہچان ہے؛ یقیناً ایسا نہیں ہے۔ کھیتوں کی کیا لیں کو دیکھتے بڑی شاعری ہے۔ قدیم، پر عظمت، لہلہاتی ہوئی زندگی کے نئے سنائی ہوئی جدی طرز کے خوشنما منصوبوں، عمارتوں، شاہراہوں، فیکٹریوں کو دیکھتے۔ جدید شاعر اسے گی۔ تیز رفتار، گرم گفتار زندگی کے پیچ و خم سے آگاہ کرتی جوتی قدیم شاعری میں تجر و ادراک اور عشق بے نیازی تھی۔ جدید شاعری میں تجزیہ، ذہن کی الجھنیں تلخی اور مسائل حیات سے ایک گونہ آگاہی ہے۔ یہ جو ذوق کی بات ہے اس سے کم ہی لوگ محروم ہیں البتہ خود اپنے ذوق سے آگاہ لوگوں کی تعداد برائے نام ہے۔ ذہنوں میں روشنی موجود ہے۔ مگر اس روشنی کی موجودگی کا احساس اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اپنے وجود کا احساس نہ ہو کیس نے اپنے بھائی کو ایک خط میں لکھا ہے۔

“THERE MAY BE INTELLIGENCES OR SPARKS OF

DIVINITY IN MILLIONS - BUT THEY ARE NOT SOULS TILL THEY ACQUIRE IDENTITIES TILL EACH ONE IS PERSONALLY ITSELF”

لاکھوں آدمیوں میں ذہانت یا الوہیت کی چنگاری پائی جاسکتی ہے لیکن ان میں اس وقت تک ”روح“ پیدا نہیں ہوتی جب تک وہ ”شخص“ نہ بن جائیں یا اپنی ذات

سے آگاہ نہ ہو جائیں۔ مگر وہ شخص کیسے نہیں، ان میں روح کیونکر پیدا ہو، اپنی ذات سے آگاہ کیسے ہوں؟ یہ فلسفے کا بھی مسئلہ ہے۔ اور ادب کا بھی۔ ادب اور فلسفے میں کتنی قربت ہے۔ اس کے لئے صرف اسطو کو پڑھ لینا کافی ہے۔ ذات سے آگاہی کوئی انفرادی کیفیت نہیں ہے۔ یہ معاشرتی احساس کی وہ بیداری ہے جو فرد کو بتاتی ہے کہ کیسے کہاں اور کب اس کی آزادی سلب ہو رہی ہے۔ وہ سمجھ میں اپنے کو تنہا کیوں محسوس کرتا ہے۔ گھروں کے اندر اور گھروں کے باہر لوہری فضا اجنبی کیوں ہے اس کی زندگی کا مقصد کیا ہے؟ تنے کی طرح وقت کے دھارے پر بہتے رہنا۔ صبح اٹھنا دفتر جانا، مزدوری کرنا، دوکان لگانا، حکم صادر کرنا۔ حکم بجالانا، معافی مانگنا، معافی مانگو، جواب طلبی کرنا، جواب لکھنا تقریریں سننا، دوست احباب میں بیٹھ کر تھوڑی دیر ہنس بول لینا، گھر آکر ریڈیو پاکستان اور بی بی سی سننا، اوپھر اور پھر۔۔۔۔۔ سو جانا دوسری صبح، تیسری صبح، شام، رات اور قبرستان۔

ادب انہیں سوالات سے سروکار رکھتا ہے۔ میرے دوست آپ سنتے پریشان کیوں ہیں۔ اتنے چڑچڑے کیوں ہیں۔ بار بار اخلاقی نصیحتیں کیوں کر رہے ہیں۔ آپ کی باتیں اتنی کھوکھلی کیوں ہیں۔ آپ کی ہنسی اور لطیفوں کے پیچھے بے رنگی اور یکسانیت سے بچنے کا خوف کیوں ہے۔ آپ خوفزدہ ہیں۔ اس لئے دوسروں کو بھی خوفزدہ کرنا چاہتے ہیں۔ آپ میر تقی میر پر ہنستے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں ان کی شاعری میں نام کو بھی خوشی نہیں ملتی۔ میرے دوست خوشی کہاں ملتی ہے۔ کیسے ملتی ہے؟ آپ نے کبھی اس پر غور کیا ہے۔ جو آپ بڑی دلش مندی کے ساتھ عشق و عاشقی کو لٹو قرار دیتے ہیں۔ کیا اس کے بغیر بھی خوشی بلکہ خوشحالی کا کوئی تصور ہے۔

محبت نے کا ڈھلے ظلمت سے نور

نہ ہوتی محبت نہ ہوتا ظہور

غالب کے یہاں جو فرصت کے رات دن اور تصور جاناں کی شدید تنہا ہے۔ اس میں کون سی قباحت ہے! آپ کی فرضی شناسی اور ملک و قوم کی فلاح و بہبود کو اس سے

کس قسم کا خطرہ ہے۔ قوم بے روح، بے کیفیت، بے حس ادراک دوسرے سے بیکانہ آدمیوں کے مجموعے کا نام نہیں ہے۔ یہ ٹیلیفون ڈائریکٹری نہیں ہے۔ قوم ان افراد کے مجموعے کا نام ہے جس میں تخلیقی صلاحیت ہو اور تخلیقی صلاحیت احساس جمال کے بغیر ممکن نہیں غالب کے شعر میں بڑی معصومیت ہے زندگی کا اعلیٰ ترین نصب العین ہے۔ تمام مذاہب نے جنت کا تصور پیش کیا ہے۔ جہاں سبحانی عنت نہیں ہوگی۔ صرف تصور ہی تصویر جان بنانے کے لئے کافی ہوگا۔ اسی طرح جملہ سیاسی نظریات نے بھی اپنی اپنی خیالی جنت (UTOPIA) بنائی ہے جہاں آدمی خود مکلف ہوگا۔ یہ آدمی کا بہت بڑا خواب ہے۔ رات دن تصویروں میں گزار دینے کا خواہش کے معنی بے عملی نہیں ہے۔ بلکہ ایسی تمام عملی کوششوں کو شعوری طور پر ناکام بنا دینا جو آدمی سے احساس جمال پھین لیتی ہیں اور اسے صرف سلیزین (SALESMAN) بنا دیتی ہیں۔ خواہ وہ سیاسی سلیزین ہو یا اخلاقی سلیزین ہو یا واقعی تجارتی سلیزین ہو۔ غالب نے تو آپ کو بہت بڑے عمل کی طرف متوجہ کیا ہے جس کی وساطت سے ذہنوں میں طہارت پیدا ہوگی۔ یہ آج کی دنیا کا خواب نہیں ہے یہ کل کی دنیا کا بھی خواب نہیں ہے۔ یہ تسلسل حیات کا خواب ہے۔

ورنہ آج تو نیندیں حرام ہو گئی۔ سکن ادویات (SADATIVE) ہر عمر اور ہر سن کا آدمی استعمال کر رہا ہے۔ میڈیکل چیک اپ کراتے رہے۔ آپ کا راز میں تو ٹھیک ہے نہیں تو مچھی لیجئے۔ اب بھی محنت مند نہیں ہوتے تو ملازمت ختم، بھاری جلیے بھیکا مانگیئے۔ عالمی سیاسی اور معاشی فتنہ نے اعصاب کو توڑ دیا ہے اور نیند حرام ہو چکی ہے اسی لئے غالب نے تیر بہدف نسخہ تجویز کیا ہے۔

نیند اس کی ہے دماغ اس کی ہے راتیں اس کی ہیں

تیری زلفیں، جس کے شہوں پر پریشان ہو گئیں

اس شعر پر دوا دواہ اور سبحان اللہ یا مسکرا دینے سے آپ شفا یاب نہیں ہو جائیں گے اس کو خون کی طرح رگوں میں دوڑنا محسوس کر لینا زندگی کو چھو لینا ہے معاشیات، طبیات، اراضیات، فسلات پڑھ لینا ہی کافی ہیں۔ یقیناً یہ بڑے مہم ہیں۔ انہوں نے

بڑی روشنی پھیلائی ہے کائنات کے ہزاروں رموز و نکات سمجھائے ہیں۔ مگر سمجھانے والا
 بھی آدمی ہے اور سمجھنے والا بھی آدمی ہے۔ اس آدمی کو کون سمجھے؟
 ہے آدمی بجائے خود ایک محشر خیال
 ہم انجن سمجھتے ہیں، خلوت ہی کیوں نہ ہو

دیکھئے یہ وہی غالب ہیں جو بظاہر بے عملی کی تعلیم دیتے ہیں۔ آدمی بہت بجا ہے
 بہت دکھی ہے، ریڈیو ایکٹوشاعروں سے اس کا علاج ممکن نہیں۔ اس سے کچھ پیار کی باتیں
 کیجئے اس کی طبیعت بہل جائے گی۔ ان باتوں سے جو شعاعیں چھوڑتی ہیں ان سے دل روشن
 ہوتا ہے دماغ روشن ہوتا ہے اور آدمی آدمی کو پہچاننے لگتا ہے۔ ادب آدمی کی پہچان
 ہے اور ادیب اور معاشرہ! اور معاشرے میں اس کی اہمیت اور معاشرے کا اس کے
 ساتھ سلوک!؟

ان باتوں میں کیا رکھا ہے ہمارے ہونے مقدمے کی وکالت سے کیا حاصل ہے
 پھرتے ہیں میر خوار کوئی پوچھتا نہیں۔

ادب اور قومی شعور

سید ابوالخیر کشتی

ادب کے نظریہ سازوں کو اس بات پر اعتراض رہا ہے کہ ادبی تنقید کے نام پر ایسے مطالعے زیادہ پیش کئے گئے ہیں جن میں خارجی اور بیرونی معیاروں سے ادب کو پرکھا گیا ہے اور مطالعے تاریخ تہذیب کے مطالعے ہیں۔ ادب کو اس طرح تہذیب کی تاریخ سے ہم رشتہ کرنا ادب کے مخصوص میدان اور ادبی مطالعے کے مخصوص طریقوں سے انکار کرنے کے برابر ہے؛ (۱) لیکن اس نظری اعتراض کے باوجود یہی نظریہ ساز ادب کے وظائف کا مطالعہ کرتے ہوئے تاریخی عوامل، مختلف قوموں کے مزاج اور قومی شعور اور مختلف ادوار کے ذکر پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ ادب ایک سماجی عمل ہے، ادب کے وسیلے سے مختلف سماجوں اور معاشرہ نے اپنے مجموعی انداز فکر، مختلف رویوں، اپنی ثقافت اور اپنے شعور کا اظہار کیا ہے۔ ادب کو ہر مذہب معاشرہ نے صرف گہری توجہ کا مستحق ہی نہیں سمجھا بلکہ ادب کے آئینے میں اپنے بطون کو تلاش کیا ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے جس کی بنا پر اعلیٰ ادب آفاقی ہوتے ہوئے بھی قومی ہوتا ہے وہ کسی قوم کی اقدار کا تخلیقی اظہار ہوتا ہے اور کسی خاص دور کے انداز فکر کی نہایت معتبر شہادت ہوتا ہے ایسی شہادت کہ دوسری تاریخی دستاویزیں اس کی جگہ نہیں لے سکتیں۔ کیونکہ ان دستاویزوں میں انسانی شعور اور لاشعور کی آویزش، فرد اور معاشرہ کی ایسی کشمکش عمل اور عمل کا ایسا سلسلہ نہیں ملتا جس سے ادب عبارت ہے

میں تو یہاں تک عرض کرنے کی اجازت چاہوں گا کہ جس ادب میں اپنے عہد کے

فکری اور جذباتی خط وخال نظر نہ آئیں۔ جس ادب میں اپنے دور کی کشمکش کے مختلف دائرے اور زاویے زمیں و آفاق نہیں بن سکتا۔ شیکسپیر کے ڈرامے جن میں اقبال کے خیال کے مطابق فطرت نے اپنا نظارہ آپ کیا ہے اپنے عہد کے انگلستان کے رجحانات کے مرتعے بھی ہیں۔ ان ڈراموں میں اس عہد کے توہمات اور تعصبات انسانی زندگی کے رنگوں کا روپ دھار کر سامنے آتے ہیں۔ فردوسی کے شاہنامہ میں وطنیت اور انسان دوستی کی کش مکش بامیزش اور آویزش دیدنی ہے۔ دانٹے کی آفاقیت کے جلو میں ہمیں عیسائیت کی اعلیٰ اقدار ہی نہیں بلکہ قرون وسطیٰ کے عیسائیت کا چہل بھی نظر آتا ہے۔ میر تقی میر آج بھی ہمارے جذبات کی زبان ہیں، مگر وہ برصغیر کا اٹھارہویں صدی اور انیسویں صدی کے آغاز کے مختلف عصری دھاروں کے شارج بھی ہیں۔ میں نے دانٹے طور پر مختلف زبانوں اور مختلف ممالک وادوار کی یہ مثالیں آپ کی خدمت میں پیش کی ہیں۔ ان مثالوں سے میرا مقصد محض یہ نکتہ پیش کرنا ہے کہ آفاقی ادب میں ایک طرف انسانیت کی اعلیٰ اقدار ملتی ہیں اور دوسری طرف فنکار کی ذات کا انہار بھی ہوتا ہے، لیکن یہ فنکار فرد ہونے کے ساتھ ساتھ کسی قوم کا رکن اور حصہ ہوتا ہے اور اس حد تک کہ اپنے اور اک احساس کی بنا پر اس قوم کے اجتماعی شعور اور رجحانات کی زبان بن جاتا ہے۔ یہ ادب کی تین ستیں اور جہتیں ہیں۔ ادیب کے لئے زبان کا لفظ میں نے استعارہ کے طور پر استعمال کیا اور اسی کے ساتھ یہ نکتہ میرے ذہن میں ابھرا کہ زبان ادیب کا وسیلہ ہے اور زبان عہد بہ عہد ان مسلسل تبدیلیوں، ان فکری دھاروں، ان تاریخی اثرات کو ناپنے کا بیانا ہے جن سے کوئی قوم دوچار ہوتی ہے۔

زبان میں تاریخی حادثے، یادیں اور روابط ہوتے ہیں۔۔۔۔۔ ادبی زبان تعبیری اور متضمن (CONNOTATIVE) ہوتی ہے۔ (۲)۔ بات یہی تک محدود نہیں ہے۔ بلکہ ادبی زبان صرف حوالہ جاتی نہیں ہوتی، انہار اس کا اہم پہلو ہے۔ یہ انہار صرف فنکار کی ذات تک محدود نہیں بلکہ قومی مزاج اور تاریخی عوامل سے ہر زبان کے اپنے اسالیب انہار

تومیندار کہ ایں قصہ ز خود می گویم
اگوش نزدیک لبم آرد کہ آواز ہے ہست

آج کے ملکی اور قومی سیاق و سباق کے پیش نظر قومیت اور اس کے متعلقہ پہلوؤں پر چند باتیں اس مقالے کے اگلے حصہ میں پیش کی جائیں گی۔ قوم کے عام ترکیبی کے بارے میں بھی اسلامی نقطہ نظر کی نشان دہی بھی اس مقالے کی حدود میں شامل ہے۔ مقالے کے دوسرے حصے میں بڑے عظیم کی مسلم قوم کے قومی شعور اور ادب سے اس کے رشتہ کے بارے میں گفتگو مقصود ہے۔

قائد اعظم محمد علی جناح نے اپنی ایک تقریر میں کہا تھا کہ ”پاکستان اسی دن عالم وجود میں آگیا تھا جب پہلے ہندو نے اسلام قبول کیا تھا۔“ اس بیخ جملہ کے اجمال میں مسلم قومیت کی ساری تفصیل موجود ہے۔ کلمہ طیبہ، ایک نظریہ ہے، ایسا نظریہ جو حیات و کائنات کے بارے میں آدمی کے نقطہ نظر کو بل دیتا ہے۔ ایسا نظریہ جو فطرت پرستی کی جگہ آدمی کو تسخیر فطرت کے۔ ب پر فائز کر دیتا ہے۔ ایسا نظریہ جو خون کے تمام رشتوں کو توڑ کر آدمی کا رشتہ ایک نئی برادری سے قائم کر دیتا ہے۔ نظریہ اور اقدار کی بنا پر قائم ہونے والی برا دری۔ مسلمان جب اس برز میں فتنے کے طود پر آئے تو ان کیلئے اپنے جہاد کا دشمن کو قرار دینا سب سے بڑا مسئلہ تھا شاید ہی کسی فاتح قوم کے سامنے یہ مسئلہ اس شدت کے ساتھ آیا ہو۔ البیرونی نے کتاب الہند کی تمہید میں لکھا تھا۔

”ہندو ہم سے ہر بات میں مختلف ہیں۔۔۔۔۔ وہ مسلمانوں کو ناپاک قرار دیتے

ہیں اور ان کے ساتھ ہر رشتہ ممنوع جانتے ہیں۔“ (۳)

البیرونی نے اس اختلاف کو محض لباس اور رسم و رواج کی سطح پر نہیں دیکھا بلکہ فکری عقیدہ اور اداروں کی سطح پر دیکھا اور پیش کیا ہے۔

”ہم مسلمانوں کا یہ عقیدہ ہے کہ سب انسان برابر ہیں، سوائے تقویٰ کے

(۳) کتاب الہند، البیرونی۔ البیرونی کا تعقیب و ترتیب۔ پروفیسر وانی (انگریزی) صفحہ ۲

وضع ہوتے ہیں جو لکھنے والوں کے ساتھ ساتھ ان کی قوم کے لہجوں اور رویوں کا احاطہ کرتے ہیں اور قاری کے رویے کو متاثر کرنا چاہتے ہیں۔ یوں بات کسی قوم کا اقدار اور نظریات تک پہنچ جاتی ہے۔ قومی شعور انہیں اقدار کے مجموعہ کا نام ہے۔۔۔۔۔ یہ اقدار قومی شعور کی راسخائی کرتا ہے، اور قومی شعور ان اقدار کو مستحکم کرتا ہے، ادب ان اقدار اور شعور کا اظہار کرتا ہے اور انہیں ایک نسل سے دوسری نسل تک منتقل کرتا ہے، اور یوں قومی تاریخ کو ایک تسلسل عطا کرتا ہے۔ مختلف قومی ادبوں کے تسلسل سے انسانی تاریخ اور تہذیب کے تسلسل تک ہماری رسائی ہوتی ہے۔

قومی شعور کے سلسلے میں، میں نے افراد کا ذکر کیا ہے۔ لیونان کی شہری ریاستوں میں بھی ہیں مختلف طبقے نظر آتے ہیں۔ بعد میں قوموں اور ریاستوں کے دائرے وسیع ہوتے گئے۔ ایک ہی قوم میں ایک ہی وقت میں مختلف خطوں میں تہذیبی اور ثقافتی فرق نظر آنے لگے، لیکن اس فرق کے باوجود قومی شعور اور قومی ثقافت کی وحدت کبھی مشکوک نہیں رہی۔ مختلف علاقائی دھارے ایک بڑے دھارے میں گم ہو جاتے ہیں، جنہیں ہم قومی شعور قرار دیتے ہیں۔ اس بات میں اس وقت تک غلط پیدا نہیں ہوتا، جب تک وفاداریوں کا صحیح تناسب اور ترتیب (RIGHT ORDER OF LOYAL TIES) برقرار رہے۔ چین، امریکہ اور روس جیسے بڑے ملکوں میں مختلف علاقائی تہذیبیں موجود ہیں مگر یہ سب رنگ مل کر اس قوس و قزح کو جنم دیتے ہیں جنہیں ہم چینی، امریکی اور روسی ادب ثقافت اور شعور کہتے ہیں۔ امریکہ تو مختلف ثقافتوں کا سنگم رہا ہے، اور آج بھی امریکی اپنی جڑوں کی تلاش میں آر لینڈ، جرمنی اور ایسے ہی دوسرے ملکوں کا رخ کر رہے ہیں مگر اپنی امریکیت، کی نفی کیے بغیر۔۔۔۔۔ بد قسمتی سے ہمارے ملک میں قومی کچھ اور قومی ادب کے مسئلہ کو یا تو سیاست دانوں نے اپنے اغراض کے تابع بنا لیا، یا ایسے دانشوروں نے اپنی تادیلوں سے اسے الجھا دیا جن کی بصیرت، انداز نظر اور علم، مانجے کا احبالا ہے یا پھر۔

اور یہی سب سے بڑی رکاوٹ ہے، جو ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان کسی قسم کی تفہیم یا قربت کو بھی ختم کر دیتی ہے۔“ (۴)
 البیرونی نے گیارہویں صدی عیسوی کے آغاز میں جو حقیقت بیان کی تھی اسے بیسویں صدی کے نصف اول میں قائد اعظم محمد علی جناح نئے عہد حاضر کی سیاسی زبان میں یوں پیش کیا۔

”اسلام صرف ایک مذہبی عقیدہ نہیں بلکہ وہ ایک عملی اور حقیقت پرستانہ قانونِ حیات ہے جس کا تعلق زندگی کی ہر اہم چیز سے ہے۔ ہماری تاریخ ہمیں ہمیر، ہمارے فنون، ہماری موسیقی، ہمارے قانون اور اصول قانون سب اسی کے تابع ہیں۔ ان تمام چیزوں میں ہمارا نقطہ نظر ہندوؤں سے، صرف بنیادی طور پر مختلف نہیں بلکہ اکثر صورتوں میں متضاد اور متصادم ہے۔“ (۵)

کم و بیش ایک ہزار سال کے زمانِ حکمرانی میں مسلمان قوم نے برعظیم پاک و ہند کو ایک سیاسی اور جزائیاتی وحدت بنا دیا اور اسے ”ہند“ کا نام دیا اس نے پہلے مختلف علاقے، مختلف ناموں سے پکارے جاتے تھے۔ تاریخ کی یہ عجیب قسم ظریفی ہے کہ مسلمانوں کے علاوہ اتحادی کو ان کے نظریہ قومیت کے خلاف ایک دلیل کے طور پر پیش کیا گیا۔ مسلمانوں کا یہ کا نام بڑا ہے لیکن اس سے بڑا کہ نام اپنے قومی تشخص کو برقرار رکھنے کی سہی مسلسل ہے۔ اس جذبہ جہد کا سب سے نمایاں اور تخلیقی اظہار اس ادب میں ہوا ہے جو اس طویل مدت میں مسلمانوں نے برعظیم کی مختلف زبانوں میں پیش کیا اور بالآخر اسی تشخص کا قومی تراجم اس زبان اور اس کے ادب کے ذریعہ ہوا جسے آج ہم اردو

(۴) حوالہ بالا صفحہ ۱۹۶

(۵) اسپیرز اینڈ مائٹس آف مشرقِ جناح۔ حصہ دوم (مرتبہ جمیل الدین احمد) شیخ محمد اشرف

جلد ۱۹۴۲ء کی ایک تقریر کا اجماع ہے

کہتے ہیں اور جسے اپنی تاریخ کے مختلف ادوار میں مختلف نام دیئے گئے۔ زبان ہند
ہندی، ہندوی، ہندوستانی، ہندستانی۔ ریختہ وغیرہ

مسلمانوں کو اپنے نئے دلیں سے بڑی محبت تھی، لیکن انہیں اپنا قومی جبر و عہد پر تھا۔ برعظیم
میں انہوں نے جو ادب تخلیق کیا۔ اس میں یہاں کی زمین کی خوشبو ہے، موسموں کی رنگارنگی ہے
پہندوں کا ذکر ہے، گنگا اور گنگا کی موج سامانی کا نظارہ ہے، مگر وہ گیسوئے دجلہ و فرات
کی تابناکی، بہار کی جلوہ سامانی اور اپنی مین الاقوامیت کو نہ سمجھ سکے۔ ہندوستان ان کا ٹھکانا
تھا، مگر اسلام کی دولت مشترکہ کی رکنیت ان کی اصل قوت تھی۔ عہد سلاطین سے لے کر عہد
مغلیہ تک ہجرت کا سلسلہ جاری و ساری رہا۔ مختلف اسلامی ملکوں کی جغرافیائی حدود و قیاس
احترام تھیں، لیکن یہ حدود اسلام کے بیٹوں کے راستے کی رکاوٹ نہ بنیں۔ ہماری تاریخ کے
کتنے ہی عالم درویش، صاحبان کمال، ارباب شعراء اور صاحبان سیف و علم مختلف مسلمان ملکوں
سے یہاں آئے اور یہ سلسلہ جاری رہا۔

شعر و ادب کی دنیا میں مسلمانوں کا رشتہ اصل سے کبھی نہیں ٹوٹا۔ قصیدہ، غزل، مثنوی،
رباعی وغیرہ یہ سب اصناف فارسی سے اردو اور دوسری زبانوں میں آئیں۔ سندھی اور پشتو کے
علاوہ جنگلہ زبان کے دامن میں بھی غزل کی دولت بیدار موجود ہے۔ ہماری بیشتر زبانوں کا
رسم الخط ہمارے اسی اتحاد کی کہانی ہے۔ اگرچہ فارسی سے یہ رشتہ ادبی سطح پر قوی تر ہے
لیکن جہاں تک انکار کا تعلق ہے عربی کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ خود مسلمانوں کے
محمدی ہند کی زبان نے عربی اور اسلامی افکار و تصورات کو اپنی اساس بنالیا، اگرچہ ان
میں بھی ادب تخلیق کیا اور ان میں اپنے افکار کے بیج یوں بونے کہ خود غیر مسلم شاعر
متاثر ہوئے۔ (۶)

(۶) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔ راقم الحروف کی کتاب ”اردو شاعری کا سیاسی اور
تاریخی پس منظر“ ۱۹۷۷ء۔ ۸۵۷ انگ ”مطبوعہ ادبی پبلشرز کراچی۔ ۱۹۷۵ء بریلو
کتاب کا آخری باب۔

۱۷۰۰ء کے بعد مسلمانوں کے قومی تشخص کے مسئلہ کی نوعیت بدل گئی۔ غیر ملکی سامراج ۱۸۵۷ء تک تجارت کا بلادہ اوڑھے رہا اور پھر دیو استبداد نے یہ بلادہ بھی اتار پھینکا اس دور میں مسلمانوں کا ادب، بالخصوص اردو ادب ان کے قومی تشخص کے اظہار کا نہایت قوی وسیلہ بنا۔ یہ صورت حال قیام پاکستان تک برقرار رہی اور آج بھی مجموعی طور پر اسے حقیقت کا درجہ حاصل ہے۔ اردو کو رابطہ اور ضرورت کی زبان کہا جا رہا ہے اس پہلی سطح پر بھی یہ بات درست ہے لیکن بلند تر اور تخلیقی سطح پر اردو زبان، مسلمانوں کے قومی تشخص کی ایک علامت ہے۔ مختلف علاقوں کے مسلمانوں نے اپنی مادری اور علاقائی زبانوں کی جگہ اردو کو اپنا ذریعہ اظہار بنایا۔ انیسویں صدی کے نصف آخر سے بیسویں صدی کے درجہ اول تک سندھ، بلوچستان، سرحد اور بنگال کے چھوٹے بڑے شہروں میں اردو شاعرے ہوتے تھے اور ان علاقوں کی علاقائی زبانوں کا شاید ہر کوئی قابل ذکر شاعر الیہا چس نے اردو میں بھی شاعری نہ کی ہو۔ بنگال میں اردو کو ”نئی جی کا بھاشا“ کہا گیا۔ اردو اور اسلامی ثقافت اور مہارگاہ قومی تشخص کی کار فرماتی اتنی گہری رہی ہے کہ خود ان علاقائی زبانوں کا مسلم روپ الگ ہے۔ پنجابی اور بنگلہ میں مسلمانوں اور ہندوؤں کا ادبی انہماک اور لغت (ڈکشن) مختلف ہے یہی بات اردو زبانوں کے بارے میں بھی کہی جاسکتی ہے میں نے پنجاب کی مثال دانتہ نہیں دی ہے، کیونکہ انیسویں صدی کے آخر سے پنجاب کے مسلمانوں کی ثقافتی اور ادبی زبان بنیادی طور پر اردو ہے۔ آج ہماری زبان کا سکہ رائج الوقت اجال ہے آج ایشیا اور افریقہ کے نہایت پیچیدہ مسائل میں زبان کا مسئلہ بھی شامل ہے۔ مشرقی پاکستان کی علیحدگی میں زبان کے سیاسی استحصال کا ڈر اچھا ہے۔ ہندوستان میں بھی علیحدگی کی تحریکوں کا لسانی پہلو سب سے نمایاں ہے اس پس منظر میں شاید ہی کسی اور انسانی گروہ کی ایسی مثال پیش کی جاسکے، جس نے پنجابی مسلمانوں کی طرح اپنی زبان پر ایک اور زبان کو ترجیح دی ہو۔ اس سے کسی قدر کم تر پہلے پر یہی بات سرحد اور بلوچستان کے اسے میں بھی درست ہے جہاں کی صوبائی سلیول نے اردو کو سرکاری زبان کا درجہ عطا کیا۔ سندھ میں بھی اردو کو تخلیقی سطح پر اظہار کے لئے استعمال کیا گیا۔ ہند حاضر کے سب سے بڑے سندھی شاعر شیخ ایاز کا اردو مجموعہ کام ان

کے سندھی مجموعہ کلام سے پہلے شائع ہوا۔ پیر حسام الدین راشدی اور ڈاکٹر تاجی بخش بلوچ کے کام کا نہایت موثر حصہ اردو زبان میں لکھا گیا ہے۔ اس جائزہ میں میں نے تفصیل اور تاریخی تسلسل سے کام نہیں لیا ہے۔ مگر سندھ اور مختلف علاقوں کے اردو شاعروں کا ذکر سلور گزشتہ میں کیا گیا۔ اردو کو تو سچل سرمست کا ذریعہ اظہار بننے کا شرف بھی حاصل ہے اسی طرح مولانا عبید اللہ سندھی کے انقلابی افکار کی امانت دار بھی زبان ہے۔

۱۹۰۷ء کے بعد اردو مسلمانوں کی جداگانہ قومیت اور تشخص کا نشان بن گئی میر جعفر زٹلی نے اورنگ زیب کے مرتبہ میں بریٹم میں مسلم اقدار کے خاتمہ کا مرثیہ لکھا ہے اردو کے مسلمان شاعروں کو اپنی جداگانہ قومی شخصیت کا احساس برابر رہا۔ عہد محمد شاہی میں ہندو مسلم فساد اور مسلم جو تا ساز کی شہادت پر بے نوا کے مرثیہ سے لے کر معصنی کے اس شترنگ ہمیں قومی شعور کی ایک نیم بیدار شکل ہر جگہ نظر آتی ہے

اسلامیوں کی دولت و حشمت جو کچھ کہتی

کافر فریگیوں نے بہ تہہ پیر سمجھنے لی

انیسویں صدی کے آغاز میں تحریک سید احمد شہید کی صورت میں قومی شعور بہت واضح شکل میں سامنے آ گیا۔ اس تحریک کی زبان اردو تھی اور اس تحریک نے جوابدہ پیش کیا ہے وہ نہایت اہم ہے یہ تحریک محض ایک سیاسی تحریک نہیں تھی، بلکہ احیائے دین کی ایک اہم تحریک ہونے کے ساتھ ساتھ اردو ادب کی پہلی نمایاں قومی تحریک تھی۔ اس تحریک کے شعرا بالخصوص مومن خان مومن کو عہد غلامی میں اردو بلکہ مسلمانوں کا پہلا قومی شاعر قرار دیا درست ہو گا۔ (۷)

عہد انگلیسہ میں ۱۸۶۷ء میں مسلمانوں کی جداگانہ قومیت کا اظہار سیاسی سطح پر کیا گیا، لیکن اس سیاسی سطح پر بھی یہ محض سیاسی مسئلہ نہ تھا، بلکہ ایک قوم اپنے علیحدہ وجود

(۷) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو اردو شاعری کا سیاسی اور تاریخی پس منظر، ۱۹۰۷ء سے

۱۸۵۷ء تک کا باب اردو شاعری اور تحریک سید احمد شہید۔

تھے۔ سرسید نے تہذیب الاخلاق کے آخری شمارے میں اپنے کام کا مبالغہ کرتے ہوئے لکھا۔

”اردو زبان کا علم و ادب جو بد خیالات اور موٹے و سبکے الفاظ کا مجمع ہوا ہے اس میں جہاں ہم سے جو سکا ہم نے اصلاح چاہی یہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ ہم نے اس میں کچھ کیا، مگر ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے اپنی دانست میں ان باتوں میں یہ قدر اپنی طاقت کے کوشش کی قومی ہمدردی، قومی عزت، سلف آزر یعنی اپنے آپ عزت کا خیال اگر ہم نے اپنی قوم میں پیدا نہیں کیا تو ان لفظوں کو تو موزر اردو زبان کے علم و ادب میں داخل کیا۔ ہم نے کچھ کیا ہو یا نہ کیا ہو مگر ہر طرف سے تہذیب و شائستگی کا غفلہ سنا۔ قومی ہمدردی کی صداؤں کا ہمارے کانوں میں آنا، اردو زبان کے علم و ادب کا ترقی پانا، یہی ہماری مرادیں تھیں جن کو ہم نے سہرا پایا۔ اب بہت لوگ ہیں جو ان باتوں کو پکارتے ہیں گو اس وقت ٹھہری ٹھہری لہریں کھلتی ہیں مگر پانی میں حرکت ہی آجانا کافی ہے (۸)

قوم کا لفظ سرسید احمد خان نے مسلمانوں کے لئے استعمال کیا ہے۔ بعض لوگوں نے اس کی تعبیر یہ کی ہے کہ ”اپنی قوم“ سے سرسید کی مراد ”ہندوستانی“ قوم ہے یہ تاویل و تدبیر لاسلمی پر نہیں، بدینیتی پر مبنی ہے، کیونکہ سرسید نے اپنے ”قومی نظریہ“ کا اظہار بہت واضح طور پر کئی مقامات پر کیا ہے، مثلاً طیب جی کے نام اپنے خط میں وہ لکھتے ہیں۔

”میں نیشنل کانگریس کے الفاظ کا مفہوم سمجھنے سے قاصر ہوں۔ کیا یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ہندوستان میں جو مختلف ذاتیں، فرقے اور مذاہب کے افراد رہتے ہیں ایک قوم کے افراد ہیں یا یہ کہ ایک قوم بن سکتے ہیں، اور ان کے اعراض و مقاصد دینی و ملی بھی یکساں

(۸) مقامات سرسید حصہ دوم (سرسید احمد خان) مرتبہ محمد اسماعیل پانی پتی، صفحہ ۶۱

تہذیبی و ثقافتی وجود کی سیاسی جدوجہد کا آغاز کر ہی تھی، اور اس کا سبب ہندی اردو مسئلہ تھا۔ اردو کی مخالفت ہندوؤں نے اس بنا پر کی کہ وہ قرآنی حروف میں لکھی جاتی ہے اور اسلامی اقدار کی آئینہ دار ہے

معلوم باتوں کے تفصیلی ذکر کی ایسے مقالے میں گنجائش نہیں جسے ارباب علم کی خدمت میں پیش کرنا مطلوب ہو، لیکن چند اشاروں سے تاریخی ترتیب کو قائم رکھنا مناسب ہوگا۔

اس نازک تاریخی موڑ پر سرسید تحریک برعظیم کے مسلمانوں کی نشاۃ الثانیہ کی تحریک بن گئی یہ تحریک مذہبی بھی تھی، تعلیمی بھی اور اپنے معجزات کے اعتبار سے سیاسی اور معاشرتی بھی، اس پر کوئی ایک سیل نہیں لگایا جاسکتا۔ اس تحریک کا سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ اس کے ارکان نے مسلمانوں کے سیاسی، تعلیمی، معاشرتی اور مذہبی مطالبوں، تعانصوں اور پہلوؤں کو ادب کی سطح پر پیش کیا۔ ادب کی تخلیقی اور جذباتی سطح پر جب مطالبے اور اجتماعی و قومی تعاضے پیش کئے جاتے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اب وہ قوم کے تخلیقی شعور اور قوت کا حصہ بن گئے ہیں۔ سرسید کی تحریک کو اقلیت پرستی کی تحریک بھی کہا گیا ہے۔ یہ بات مسائل کی نوعیت کے اعتبار سے ایک حد تک درست ہے لیکن یہ پہلو قابل غور ہے کہ یہ مسائل ہماری قوم کے جذبہ کی اساس بن گئے اور اس نے ان اقدار اور اس نظریہ کو نئے انداز سے اپنایا کہ وہ ایک جدا گانہ قوم ہے لیوں اقلیت پرستی کے ساتھ جذبہ کی ہم آہنگی، اور پیوند کاری نے قومی شعور کو اس سطح پر پہنچا دیا کہ اس نے اس ادب کو جنم دیا جو آج کے ادب کا طائرِ حبشہ رس اور آج کے ادب کی بنیاد ہے۔ قومی شعور اور ادب کا معاملہ دو طرفہ ہے ایک طرف تو قومی شعور ادب کو نئے سانچے میں ڈھالتا ہے، اور دوسری طرف ادیبوں کا شعور ان کے ادب کے وسیلے سے افراد قوم کی فکری اور جذباتی زندگی کا حصہ بن جاتا ہے ادب کی تخلیقی سطح تک پہنچے بغیر کوئی نظریہ یا استدرا قومی اور افراد قوم کے رنگ و ریشہ میں نہیں سما سکتی آگے چل کر اقبال کے سلسلہ میں یہی بات قدرے تفصیل سے پیش کی جائے گی۔

سرسید احمد خان نے تہذیب الاخلاق کے ذریعہ قومی شعور کو ادب کا حصہ بنا دیا اس کلاش میں نواب حسن الملک، مولوی چراغ علی، مولانا حالی اور ان کے دوسرے ہم عصران کے تحریک

اور ایک ہو سکتے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ چیز بالکل ناممکنات میں سے

ہے۔“ (۹)

سرسید کے رفیق اور سوانح نگار حالی نے اپنی شاعری کے ذریعہ سرسید تحریک کے جذباتی رنگ کو نئی تخلیقی گہرائی عطا کی، علی کی ایک نہایت اہم نظم ”شکوہ ہند“ کی تاریخی اہمیت پر ابھی تک غور نہیں کیا گیا ہے۔ یہ پہلی نظم ہے جس میں ”وطنیت“ اور ”مسلم قومیت“ کی کشمکش کھل کر سامنے آئی ہے۔ ہماری قومی شعور کی ادبی تاریخ اور صورت نگری میں یہ نظم ایک تاریخی موڑ کا درجہ رکھتی ہے۔ شاعر ہندوستان کی فیاضیوں، حسن اور بخشش و عطا کا معترف ہے، لیکن اسے یہ شکوہ ہے کہ یہاں سہل پسندی اور تن آسانی کی چھاؤں نے مسلم قوم کو اپنے تشخص سے محروم کر دیا ہے۔

نیک دل حالی نے اپنے لہجہ کو گرم و سرد، زمانہ سمو کے معتدل بنالیا ہے، لیکن شکوہ ہند میں لہجہ کی وہ زمی نہیں ملتی جسے حالی کا نشان سمجھا جاتا ہے۔ حالی نے خاک ہند کو غارت گرا توام اور اکال الام قرار دیا ہے۔ حالی ہندی مسلمان کو ہر جوہر و کردار سے محروم دیکھتے ہیں، اور اس کا سبب زمین سے اس وابستگی کو قرار دیتے ہیں جو نظریہ ”اتحاد اور انداز زلیست پر غالب آگئی۔“

پچھین لی سب ہم سے یاں شان عرب، آن غم
تو نے لے غارت گرا توام ماکال الام
ہم کو ہر جوہر سے یوں بالکل محروم کر دیا
تو نے لے آب و ہوائے ہند یہ کیا کر دیا
تے تھے اے ہندیاں ایسے ہی ہم زار و نزار؟
ہے عرب کو جن سے تنگ اور ہے علم کو جن سے طار

(۹) ”پاکستان منزل بہ منزل“، صفحہ ۶۹، بحوالہ ہندی اردو تنازع (ڈاکٹر زمان فحیموری)

نیشنل بک فاؤنڈیشن - ۱۹۷۷ء

ہم انہیں اسلاف کے معلوم ہوتے ہیں خلف؛
 جن کی مٹی محکوم نسیل ز ستم و اسفند یار
 ہم انہیں باپوں کے بیٹے سمجھ کو آتے ہیں تفسر؛
 جن کی جولاں گاہ مٹی تاتار سے تازہ بہار
 کر دیا شیردوں کو تو نے گو سفند اسے خاک ہند
 جو شکار افگن تھے آکر ہو گئے یاں خود شکار

شکوہ ہند کے بندوں میں بڑی ترتیب اور دردمندی سے یہی بنیادی سوال اٹھائے
 گئے ہیں۔ یہ غیرالام کی مجازی غیرت اور ملکی حیثیت کی شعری و فنی تلاش ہے اور اس تلاش
 کی جڑیں ہماری تاریخ اور تکریر کی زمین میں دو دمک پیوست ہیں، اسی طرح حالی کی مابینجی ہجرت
 اس نظم سے ہو رہا ہے۔ حالی کے سامنے ان قوموں کی داستان تھی، جو اس سرزمین میں اپنی
 انفرادیت اور تشخص سے محروم ہو گئی تھیں۔

شبلی کے ہاں یہ نیم معتدل نیم سخت لہجہ، لہکار اور انقلاب کی آواز میں بدل گیا۔ پُر دل
 اور گرم دل شبلی ایک طرف اپنی شاعری میں بر عظیم کے مسائل و مسائل کے مصائب و کجوات
 سے پیش کرتے ہیں۔ تو دوسری طرف وہ اسلامی مملکت کے مسائل اور خواہ کو لینے دل کی طرف
 کی طرح محسوس کرتے اور دوسرے کو سناتے ہیں۔ مسجد کا چنود اور جنگ بلیقان دونوں
 شبلی کے جذبات کو اکساتے ہیں اور انہیں فخر سرائی و فخر محرمی پر مجبور کرتے ہیں۔

پہنچائی جا رہی ہیں عالمان دین کو زنجیریں

یہ زیور سید سجاد عالی کی وراثت ہے

یہی دس بیس اگر ہیں کشتگان خیر اندازی

تو مجھ کو سستی بازوئے قاتل کی شکایت ہے

شہیدان وفا کے قطرہ خوں کام آئیں گے

عروس مسجد زبیا کو اقتلاں کی ضرورت ہے

(علمائے زمانہ)

کوئی پوچھے کہ اے تہذیب انسانی کے استاد
 یہ ظلم آرائیاں تانکے، یہ عسکرانہ عجائبات کب تک
 یہ مانا، تم کو تلواروں کی تیزی آزماتی ہے
 ہماری گردنوں پر ہوگا اس کا امتحان کب تک
 کہاں تک بولگے ہم سے انتقام فتح ایو بی
 دکھاؤ گے ہمیں جنگ صلیبی کا سال کب تک
 (شہر آشوب اسلام)

شبلی کے طنزیہ لہجہ نے اگر جوش کے اسلوب کی شیرازہ بندی میں حصہ لیا ہے، تو شبلی
 کی نظموں میں عالم اسلامی کے مسائل سے تعلق کا ایسا اظہار، اقبال کی آنے والی شاعری کی نوید
 ہے۔ شبلی کا قومی شعور ”عالم گیری ملت“ کا نقیب ہے۔

مگر ہم کیا کریں اس کو کہ عالم گیری ملت
 عراق و فارس و نجد و حجاز و قردان یک ہے

اردو ادب میں قومی شعور کا اظہار یک رخا نہیں ہے۔ اردو کے ادیب اور شہسوار نے وقعات
 کی تہوں کو کھوج کر حقیقت کے مختلف پہلوؤں کو دیکھنے اور دکھانے کی کوشش کی ہے۔
 سرسید تحریک اور اس کے ادب کا مطالعہ اکبر الہ آبادی کے مطالعہ بغیر مکمل نہیں
 ہو سکتا۔

”کسی ادب پائے کے معیار اور شدت کا انحصار بڑی حد تک اس بات
 پر ہے کہ مصنف اپنے ذاتی پیچ کو کس طرح دریافت کر سکتا ہے۔ اور
 کس طرح اسے اپنے عہد کے اجتماعی پیچ سے ہم آہنگ کر کے اسے اپنے
 پڑھنے والوں تک پہنچا سکتا ہے۔“ (۱۰)

اکبر الہ آبادی نے سرسید تحریک کے ادیبوں کی طرح یہ فریضہ انجام دیا۔ انہوں نے سچے کا وہ گوشہ دیکھا جو سرسید کے رفتار کی نظروں سے اپنے تحریکی مفاد کی وجہ سے پوشیدہ رہا۔ اور یوں ہم کو سچائی کے ہیرے کے آٹھویں پہلو کی چمک نصیب ہوئی۔

بیسویں صدی کی پہلی چار دہائیوں میں اردو ادب میں قومی شعور کا نہایت گہرا اظہار ہوا ہے یہ اظہار ہم گیر اور اتنا شدید ہے کہ اس نے صحافت کو ادب کا معیار عطا کر دیا۔ اظہار اور البلاغ میں مولانا ابوالکلام اور علامہ سید سلیمان ندوی کی تحریریں اس کی ایک مثال ہیں۔

اقبال اور دو زبان کی حد تک ادب میں قومی شعور کے اظہار اور نمود کی سب سے مکمل مثال ہیں۔ قرآن حکیم اور احادیث نبوی کے حقائق کو انہوں نے زندگی کی گہرائی بنا کر پیش کیا اور گہرائی بھی ایسی جو محسوس کی جانے والی ایک شے بن گئی ہے۔ سید صاحب نے اس حقیقت کو بڑے سلیقہ سے پیش کیا ہے انہوں نے کہیں دکھا ہے کہ منبر و محراب سے علماء کی زبان سے قال اللہ اور قال رسول اللہ سننے والے اور اس سے اثر نہ لینے والے جب وہ باتیں اقبال کی زبانی سنتے ہیں تو ان کے وجود کی گہرائیوں کا حصہ بن جاتی ہیں۔ اقبال لمحہ موجود میں ماضی کا سفر کرتے ہوئے مستقبل کا خواب دیکھنے کی سکت رکھتے تھے ان کی اس سکت اور قوت کا اظہار پاکستان کے خواب کی صورت میں ہوا۔ یہی نہیں، ان کے تخلیقی ذہن نے اسلام کی تاریخ اور اصول کا تجزیہ اس طرح کیا کہ مسلم قومیت کے خدو خال واضح ہو گئے۔ مسلم قومیت کی گفتگو، اس مقالے کے آخری حصہ میں کی گئی ہے۔ اس مقالے تفصیل کی ضرورت نہیں

میں نے اردو ادب کے سہارے قومی شعور اور ادب کے رشتے کی چند مثالیں پیش کی ہیں۔ قومی تاریخ، روایات اور نظام اقدار، قومی شعور کی تخلیق کرتے ہیں۔ یہ قومی شعور ادب کے پیچھے نہیں ڈھل کر ذہنوں کو روشنی اور دلوں کو گرمی عطا کرتا ہے۔ دل زندہ کی تخلیق ادب کا گوشہ ہے اور قرآن حکیم کے نزدیک تو فکر کا تعلق بھی دل سے ہے غالباً اس طرح کتاب عظیم نے فکر کے جذباتی پہلو کی اہمیت کی طرف لطیف اشارہ کیا ہے۔ زندہ اور تخلیقی فکر جو کائنات کو بدل سکے ہمیشہ جذباتی رنگ و آہنگ رکھتی ہے۔

ابھی میں نے نظام اقدار کی بابت پھیر پی ہے، کسی قوم یا انسانی جماعت کی قدروں کے درمیان الیا رشتہ بہر صورت ہوتا ہے کہ اسے نظام قرار دیا جائے۔ ان قدروں میں تاریخ کے عمل اور سماجی کوالفٹ کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ تبدیلیاں ہوتی ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ قدروں باقی رہیں لیکن ان کے مظاہر اور سیاق و سباق بدل جائیں۔ قدروں کی اسس ”اضافیت“ کے باوصف ایک حقیقت ہمارے سامنے آتی ہے کہ بہت سے ذہنی، فکری، سماجی اور ایسے ہی دوسرے اختلافات کے باوجود مختلف اقوام نے ہمیشہ بعض قدروں کے لئے بڑی قربانیاں دی ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ ان قدروں کی تعبیر و تاویل میں قدر سے اختلاف ہو۔ سچائی اور صداقت کے لئے سقراط نے ذہر کا پیالہ پیا۔ بعظیم میں ہما جماعت کی جنگ لڑی گئی۔ دشت کربلا میں حسین نے اپنے لئے شہادت کا انتخاب کیا۔ انسانی تاریخ میں یوں بھی ہوا ہے کہ بعض قدروں کو کسی مہذب معاشرہ نے بھی قبول کرنے سے قحطی طر پر انکار کر دیا لیکن بعد میں وہ قدروں ابھر کر اس معاشرہ کا آئین و دستور بن گیا۔ عہد قدیم کے یونانی اپنے تمام فلسفہ و حکمت کے باوجود انسانی مساوات کے قائل نہ تھے اور غلامی کے ادارہ کو غلاموں اور ارسلو جیسے حکماء نے بھی ایک فطری صورت حال قرار دیا۔ امریکہ میں غلامی کو ملتوں قبول عام حاصل رہا۔ آج بھی نسل پرست قومیں موجود ہیں لیکن مساوات انسانی آج کی زندہ قدر ہے۔

میرے نزدیک بعض آفاقی، ازلی اور ابدی اقدار کو تسلیم کرنا انسانی تاریخ کے تسلسل کی خاطر ناگزیر ہے اور مختلف قوموں اور عہدوں میں ان کا وجود ان کے سرچشمہ مشترک کی طرف ہماری راہبری کرتا ہے۔ یہ سرچشمہ وحی الہی ہے۔ قرآن حکیم کی شہادت کے مطابق ہر قوم میں ہادی اور نذیر بھیجے گئے۔ آج کی وہ قومیں جو انسانی ذہن سے ماوراء کسی وسیلہ ہدایت و رشد کو تسلیم نہیں کرتیں ان کا بھی اقدار پر یقین یا تو ماضی کے ورثہ کی حیثیت رکھتا ہے یا پھر اس حقیقت کا اظہار ہے کہ انسان بے شمار گمراہیوں اور تجربوں سے گزر کر آئندہ الامرات میں راستوں اور اسی منزل کی طرف آرہا ہے جو اس کا مقدر اور روحی الہی کا مقصود ہے۔

لیکن اس عبوری زمانے میں جو ہمارا زمانہ ہے ایک بے مقصدیت خامی عام ہو گئی ہے جس کی چھاپ آج کے ادب پر بھی نظر آتی ہے اسے کبھی جدیدیت کا نام دیا جاتا ہے

کبھی اپنی تلاش کا..... آج کا ادیب ایک طرف تو اس سہ جہتی مکالمے سے محروم ہے جالسان اور خدا، انسان اور کائنات اور انسان اور انسان کے درمیان جوتا ہے، دھڑی طرف وہ وقت کے تسلسل کے احساس سے محروم ہے۔ وہ لمحہ موجود کو حقیقت واحدہ سمجھ کر ماضی کی بھینچ اور ستھیر کرتا ہے اور یہ بھول جاتا ہے کہ جس لمحے وہ ماضی سے انکار کرتا ہے اسی لمحے، وہ لمحہ ماضی کا حصہ بن جاتا ہے۔ آج کا ادیب اپنی تنہائی کے زنداں میں ایسے ہی کیونکہ وہ اپنی جماعت سے بیگانہ ہے اور اس کی بیگانگی کا سبب یہ ہے کہ وہ اس نظام اقدار سے انکار کرتا ہے جسے ہم دوسرے نفلوں میں نظریہ کہہ سکتے ہیں۔ یوں ”اقدار“ اور ”نظریہ“ پر بحث، دو الگ موضوعات پر بحثیں نہیں ہیں بلکہ دو الگ اصطلاحوں کے ذریعہ ایک ہی موضوع پر بحث کے مترادف ہے۔ اگرچہ اصطلاحوں کے فرق کا اثر انداز بحث اور اسلوب گفتگو پر مرتب ہو سکتا ہے ”اقدار“ اور ”نظریہ“، کا رشتہ قومی شعور کے ساتھ بہت واضح ہے کیونکہ یہ اقدار ہی افراد کو اپنے رشتے سے منسلک کر کے انہیں ایک قوم بناتی اور قومی شعور عطا کرتی ہیں۔

آج کے ادیب کا مسئلہ یہ ہے کہ آج کی زندگی اس کے لئے بنیادی طور پر بے مقصد ہے اور آج کا انسان تنگ، ذہنی انتشار اور نفسیاتی خوف میں مبتلا ہے۔ (۱۱)

اس مقصدیت اور خوف نے ابلاغ کے راستے میں کتنی ہی مشکلات پیدا کر دی ہیں۔ آج کا ادیب اپنے ذاتی استعارے استعمال کرتا ہے لیکن ان کی معنویت کو اپنی تحریر کے سیاق و سباق میں اجماع کرنے میں ناکام رہتا ہے۔ پھر معاملہ محض زبان کا نہیں ہے، آج بچنے والے اور قادی کے درمیان اقدار کا پل ٹوٹ گیا ہے۔ یہاں یہ بات واضح کرتا چلوں کہ میں روایتی اخلاق

They are finding that modern life is still basically purposeless
that the typical condition of modern man is still doubt confusion
and fear."

اور ان اقدار کا ذکر نہیں کر رہا ہوں جو زندہ حال کا زندہ حصہ بننے کی صلاحیت نہ رکھتی ہوں
ہمارا المیہ یہ ہے کہ ہم نے زندگی بخش اقدار سے بھی منہ موڑ لیا ہے۔۔۔۔۔ اقدار سے
محبت، ہم میں کسی مقصد اور نظریہ سے والہانہ اور جذباتی و فکری وابستگی (کوٹمنٹ)
پیدا کرتی ہے۔ یہ وابستگی قلب و فکر کی گہرائیوں سے ابھرتی ہے اور فن کار پوری سچائی
کے ساتھ کہہ سکتا ہے کہ،

بولے نہیں وہ حرف جو ایمان میں نہ تھے

نھی نہیں وہ بات جو اپنی نہیں تھی بات

میں نے قلب و فکر کی گہرائیوں کی بات کوٹمنٹ کے سلسلہ میں کہی ہے اور
فکر کی فکری آزادی اور انفرادیت کا ذکر بھی کیا ہے۔ یہ بات میں نے اسلام کو اپنے
سامنے رکھتے ہوئے کہی ہے۔ اسلام جو ہمارا نظریہ ہے اور جو ہمیں جماعت کا حلقہ بخش جانے
کے ساتھ ساتھ فرد کی حیثیت سے ہماری اہمیت کو تسلیم ہی نہیں کرتا بلکہ اسے
محکم ترکرتا ہے۔ قرآن حکیم تو مسلمانوں کے بارے میں یہاں تک ارشاد فرماتا ہے
کہ یہ لوگ آیات الہی پر بھی اندھے برے بن کر نہیں گرتے۔ اسلام ہمیں حدود و انقیاد
دہ کر آزادی فکر عطا کرتا ہے بلکہ تفکر کا حکم دیتا ہے اس اعتبار سے اسلام قومی شعور
کا سرچشمہ ہی نہیں بلکہ ادیب کی آزادی کی ضمانت بھی ہے۔ یوں ادیب کوٹمنٹ کے
باوجود جاہلانہ اور آمرانہ تحدید (REGIMENTATION) سے آزاد ہوتا ہے۔

جماعت اور قوم سے وابستگی ادب کی تخلیق کے لئے ضروری ہے لیکن اسی کے ساتھ
ساتھ ادیب کی انفرادیت کا تحفظ بھی لازم ہے BRADBURY کے خیال کے مطابق
ادب کسی معاشرہ میں بڑے پیچیدہ اور ہمہ جہتی انداز میں پیدا ہوتا ہے، معاشرہ کو وضاحت
عطا کرتا ہے اور ادیب خود بھی معاشرہ کی وضاحتوں کو قبول کرتا ہے، اگر ادب
گہرا سماجی وجود رکھتا ہے تو یہ گہرائی اتنی ہی پیچیدہ ہوگی جس قدر وہ ادیب
اچھا ہوگا۔ اچھا ادب بیک وقت زیادہ انفرادی اور زیادہ آفاقی ہوگا وہ انسانیت
میں زیادہ گہرائی تک اتر جاتا ہے (۱۲)

بیڑی نے ادب اور سماج کے تعلق کو عمرانیات کے پس منظر میں پیش کرتے ہوئے اسی مضمون میں لکھا ہے کہ ادبی تخیل میں سماج میں سرانیت کر جانے (اور اس سے بزدلانا ہونے) کی غیر معمولی قوت ہوتی ہے۔ یوں ادب سماج کی بہترین اقدار کا اظہار کرتا ہے ادب شعور کے تاریخی ارتقار میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔ وہ تاریخی یا حقیقت کی عکاسی بھی کرتا ہے اور ان کی تخلیق بھی کرتا ہے۔ ادب کو اساسی طور پر ذہنی تخلیق، کاوش اور سرگرمی قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن ایسی کاوش جو سماجی طور پر وجود میں آتی ہے کیونکہ ادیب ذہنی تاریخ کے دھارے کا حصہ ہے۔۔۔۔ اور ان اقدار کا اظہار کرتا ہے۔ جو کسی سماج، قوم اور عہد کے سیاق و سباق کے تحت پیدا ہوتی ہیں۔ (۱۳)

ادب قومی شعور کی تخلیق و تعمیر میں کئی پہلوؤں اور طریق سے حصہ لیتا ہے۔ تبلیغ، تعلیم بہتر زندگی کے شخصی اور اجتماعی تصورات، خواب اور فرار، ہم خواب اور فرار سے بھی قطع نظر نہیں کر سکتے۔ میں انتہائی مثال کے طور پر اردو کے جاسوسی ادب کی مثال دوں گا، جس کے واحد موثر نمائندے ابن صفی ہیں۔ ان کے جاسوسی ناولوں میں بھی ہماری اقدار اور سماجی اداہم و نواہی کی عکاسی ملتی ہے۔ اس مطالعے میں ان تحریروں کا ذکر کیا جا چکا ہے جن کے لکھنے والے اپنی ذات کے زنداں میں اسیر اور ابلاغ کے کرب میں مبتلا ہیں۔ وہ اپنے کرب کی نوعیت کو پوری طرح نہیں سمجھتے۔ اس کا ایک سبب یہ ہے کہ ادب ایسے کو الفت و حالات کے بطن سے جنم لے سکتا ہے جن کو خود لکھنے والا پوری طرح نہ سمجھ سکے۔ یہ بھی شعور کی ایک شکل ہے۔

مقلد کے اس حصہ میں ادب اور قومی شعور کے تعلق کے بعض پہلوؤں کا مطالعہ

(۱۴) Literature and Sociology by Malcolm Bradbury, p. 84.

(Included in Essays and Studies 1970, collected by A.R

Humphreys), London, 1970

پیش کیا گیا ہے۔ بعض محلوں میں شاید آپ کو زیادہ ربط نظر نہ آئے۔ یہ ایک شعری کوشش ہے کیونکہ مقصد مسئلہ کے مختلف پہلوؤں کو گرفت میں لانا اور آپ کو اس سفر میں اپنا شریک بنانا ہے۔ ان پہلوؤں کو جوڑنے سے شاید کوئی واضح تصویر سامنے آئے اس کے آخریچے بھی گتے کے ٹکڑے جوڑ کر تصویر مکمل کر لیتے ہیں پھر ہم ادب و شعور کے معاملے میں ذہنی کاوش کے عمل سے کیسے بھاگ سکتے ہیں۔

مقارے کے تیسرے حصے کے آخر میں میں یہ عرض کر دوں گا کہ میں خالص شاعری کے تصور کو تسلیم کرنے کے لئے تیار ہوں اور شاید یہ بھی مان لوں کہ شاعری کا فلسفہ کوئی فریضہ نہیں، لیکن اس بات پر زور دوں گا کہ آپ ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کی اس بات کو مان لیں کہ:-

“Poetry may have
a deliberate, conscious, Social purpose” (14)

آگے چل کر ایلیٹ نے ایک اہم بات یہ کہی ہے کہ ہر قوم کی اپنی شاعری ہونی چاہیئے اور یہ بہت اہم چیز ہے۔“ (۱۵)

ایلیٹ نے جو کچھ شاعری کے بارے میں کہا ہے وہ دراصل مجموعی طور پر ادب کے بارے میں ہے۔ ادب ہر قوم کو اس کے ذہنی اور قومی پس منظر کے مطابق قدیں عطا کرتا ہے۔ یہ قدیں معاشرے اور مذہب و فلسفہ میں تو موجود ہوتی ہیں، لیکن انہیں جذباتی اساس و مزاج ادب عطا کرتا ہے۔ نظریے اور قدیں محض عقل نہیں مہمیں بلکہ جذباتی بھی ہوتی ہیں۔ اسی لئے ایک بلند تر سطح پر اور گہرائی میں ان کا اظہار ادب کے ذریعہ ہوتا ہے۔ ادب کسی قوم کی ضروریات کی تکمیل کرتا ہے اور اس کے شعور کا نقطہ ارتکاز و اظہار بن جاتا ہے۔

(14) On Poetry and Poets, T.S. Eliot, p. 4, The Noonday Press

New York, 1968

ادب کا ذریعہ اظہار چوتھو زبان ہوتی ہے اسی لئے قومی شعور سے زبان کا رشتہ بھی نہایت سامنے کی بات ہے۔ المیٹ کے الفاظ میں۔ ”ایک قوم سے اس کی زبان بھینچی جا سکتی ہے، ماد کوئی دوسری زبان اس کے اسکولوں پر ٹھونس جاسکتی ہے، لیکن جب تک اس قوم کو آپ نئی زبان میں محسوس کرنا نہ سکھا دیں آپ اپنی زبان کو مٹا نہیں سکتے۔ وہ زبان اس کی شاعری میں دوبارہ ابھر کر سامنے آ جائے گی۔ شاعری جو جذبات کا وسیلہ اظہار ہے۔“ (۱۶)

(۴)

گزشتہ برسوں میں بعض خاص حلقوں کی کوشش سے یہ رجحان ہمارے ہاں پیدا ہوا ہے کہ ہم ”مسلمات“ پر سختیں کرتے ہیں اور انہیں بھی زامی معاملات میں بدل دیتے ہیں۔ مثلاً قومی کپڑ پر ہمارے ہاں جس طرح بھت کی گئی یا اب قومیت پر جس انداز سے گفتگو کی جا رہی ہے یا نظریہ یا آئیڈیالوجی پر جس انداز کی سیاسی موٹنگ فیاں کی جا رہی ہیں، یہ سارا سلسلہ ہماری قومی شخصیت کو مشکوک بنانے کی ایک سہی مسلسل ہے۔

ہر عہد میں اس کی اصطلاحوں میں گفتگو کرنے کے فیشن سے ہم سب واقف ہیں اس کے بعض خطرناک نتائج بھی سامنے آتے ہیں مثلاً اسلام کی جگہ ”اسلامی نظریہ“ کہنا اور لکھنا، نظریہ پاکستان کی اصطلاح بھی بظاہر ایک غیر ضروری اصطلاح معلوم ہوتی ہے اور ذہن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ سیدھے سادے انداز میں ”اسلام“ کیوں نہ کہا جائے کیونکہ اسلام ہی پاکستان کی بنیاد ہے۔ اس اصطلاح کا سیاسی پہلو اسے قابل قبول بنا دیتا ہے نظریہ پاکستان کی اصطلاح اسلام کا احاطہ کرنے کے ساتھ ساتھ موجودہ عہد میں پاکستان کی جزائفا کی حدود کی ضمانت بھی دیا کرتی ہے، اسلام کا مقصد وفاقیت ہے لیکن ابھی دنیا بین الاقوامیت کی منزل سے آگے نہیں بڑھی ہے پاکستان اس آفاقیت کی نوید بھی ہے۔ اور اس کی ایک اکائی بھی ہے۔ ایسی ہی اور اکائیاں اللہ وجود میں آئیں گی جو اسلام کو

اپنی اساس قرار دیں گی، اور یہ وحدتیں اس کل کو جنم دیں گی جو وحدت آدم سے عبارت ہوگا۔

آئیڈیالوجی کی اصطلاح کو ہیں اس گہرے مفہیم کے ساتھ سمجھنا ہوگا۔

(DANIEL BEN-EL-MELCHIOR) نے آئیڈیالوجی کی تعریف یوں کی ہے کہ ”عملی مقاصد کے لئے تصورات کا استعمال ہی آئیڈیالوجی ہے۔ تصورات کا سماجی سطح پر صورت پذیر ہونا ہی آئیڈیالوجی ہے۔“ ہمارا اجمہد نظریات کی ترقی اور تعادم کا دور ہے۔ ایک سے زیادہ ریاستیں یا قومیں ایک آئیڈیالوجی یا نظریہ کی علم بردار ہو سکتی ہیں، مثلاً امریکہ، برطانیہ اور مشرق وسطیٰ کے کتنے ہی ممالک جمہوریت کی آئیڈیالوجی کو اپنی بقا کی بنیاد قرار دیتے ہیں اور اس کے باوجود ان کی خود مختاری قائم رہتی ہے۔ اسی طرح اسلام کو اپنا نظریہ قرار دینے والے ملکوں یا ریاستوں کی قوموں کے لئے اپنی انفرادیت کو ختم کرنا لازم نہیں، ہاں یہ انفرادیت اسلامی وحدت کے تابع ہوگی۔

نظریات کی ترقی اپنے ”مفادات“ کے بارے میں لوگوں کے احساس و شعور کی ترقی ہے (OTTO HINTZE) نے آئیڈیالوجی کی اہمیت کے بارے میں نہایت اہم بیان پیش کیا ہے۔

”جب کبھی مفادات کو مرگرمی کے ساتھ مل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے تو ایک آئیڈیالوجی ابھر کر سامنے آتی ہے جو ان مفادات کے لئے معافی، نئی قوت اور جواز پیدا کرتی ہے اور یہ آئیڈیالوجی اتنی حقیقی ہوتی ہے جتنے وہ مفادات۔۔۔۔۔ کیونکہ آئیڈیالوجی زندگی اور اس کے طریق کار (PROCESS) کا ناگزیر حصہ ہے جو عمل کی صورت میں منتقل ہو جاتا ہے۔ تصورات دنیا کو اسی وقت بدل

سکتے ہیں جب وہ حقیقی مفادات کی سطح

پر پہنچ جائیں۔" (۱۰)

تخلیقی سطح پر آئیڈیالوجی کے بارے میں سچی حقیقت پسندی کے اسرار نے اور پیش کرنے میں دانشور طبقے، بالخصوص ہمارے ادبوں کو اہم کردار ادا کرنا ہوگا۔ ان دنوں "نظر یہ پاکستان"، "مسلم قومیت"، اور آئیڈیالوجی کے مسائل کو ہمارے سیاست دان اپنے مفادات کے لئے استعمال کر رہے ہیں اور اس سلسلہ میں حقائق کو مسخ کر رہے ہیں۔ اس عمل میں ان کے حاشیہ بردار دانشور بھی ان کے شریک ہیں۔

اس مطالعے کے آغاز میں پاکستان کے قیام کے سلسلہ میں مسلم قومیت کا ذکر کیا جا چکا ہے یہ کہنا تاریخی غلط بیانی ہے کہ قائد اعظم نے مسلم قوم کا کبھی ذکر نہیں کیا۔ قائد اعظم کی ایک تحریر مسلم قومیت کا نہایت فصیح و بلیغ اظہار ہے۔ انہوں نے لکھا۔ "ہم اعلان کرتے ہیں کہ ہم ایک قوم ہیں۔ بین الاقوامی قانون کی ہر دفعہ اور شق کے مطابق ہم ایک قوم ہیں..... ہم ایک قوم ہیں اپنے ناموں اور نظام اسماء کی بنا پر، تاریخ اور روایات کی بنا پر پر رحمانات اور نظریہ کی بنا پر، انداز نظر اور فلسفہ حیات کی بنا پر...."، قائد اعظم کو جدا گانہ مسلم ریاست کے قیام کی جدوجہد کے لئے اقبال نے اپنے خطوط کے ذریعہ آمادہ کیا تھا، اور اقبال نے ۱۹۳۰ء میں واضح طور پر یہ بات بھی تھی کہ یہ ریاست ایک تہذیبی اور ثقافتی اکائی ہوگی۔ کیونکہ اسلام پر انفرادی طور پر عمل نہیں کیا جاسکتا۔

آج کی صورت حال کے پیش نظر مجھے اپنے مقالے کے آخری حصہ میں اس بحث کو اجمالاً شامل کرنا پڑا ہے۔ کیونکہ قومی شعور کے ارتقاء کے لئے قوم کا وجود پیشگی شرط کا درجہ رکھتا ہے۔ تاریخی حقیقت تو یہ ہے کہ ایک قوم نے اپنی ثقافت، تاریخ، روایات اور نظریہ حیات کو اپنی اجتماعی زندگی میں جاری و ساری کرنے کے لئے عظیمہ وطن کا مطالبہ کیا۔ قومی شخص

کا یہ احساس شعور بہت دیر تک ہماری قومی تاریخ میں موجود نہ ہے جس کا اظہار ادب کی تخلیقی سطح پر بھی ہوا ہے اور مقالہ کے دوسرے حصہ میں اس کی جھلکیاں اختصار کے ساتھ پیش کی گئی ہیں۔

آج اسی وحدت کو پارہ پارہ کرنے کے لئے قومیت کی اصطلاح سے کام لیا جا رہا ہے۔ قومیت کی یہ اصطلاح دوسرے — دوڑے ملکوں میں وہاں کے مختلف علاقوں کے رہنے والوں کیلئے مستعمل ہے۔ دوسرے تمام ملکوں میں اس کی جگہ صوبوں یا ریاستوں (سٹیٹس) یا خطوں کے لحاظ سے کام لیا جاتا ہے۔ قومیت کی اصطلاح ہمارے ہاں علیحدگی پسندی کے لئے نقاب بن گئی ہے۔ سوال یہ ہے کہ روس اور چین میں قومیتوں کو کس حد تک آزادی حاصل ہے؟ کیا کوئی قومیت اپنی مرضی سے ان میں سے کسی ملک سے الگ ہو سکتی ہے؟ اور کیا آئین میں پاکستان کے مختلف صوبوں کو مناسب حد تک داخلی خود مختاری نہیں دی گئی ہے۔ ہمارے ادیبوں کو قومی شعور کے اظہار کے لئے اس مسئلہ پر اپنے ذہنوں کو عاف کرنا ہوگا اور اسی طرح اپنے ذریعہ کو انجام دینا ہوگا جس طرح سرسید، حالی، شبلی اور اقبال نے انجام دیا تھا۔۔۔۔۔ یہ کوئی ہدایت نامہ نہیں، بلکہ ایک آرزو ہے، ایک تمنا ہے کہ ہمارے ادیب ایک عظیم ذریعہ اور منصب پر فائز ہو سکیں مایہ کوئی تاریخی بات یا جماعتی حکم نہیں۔

پاکستان میں چار قومیتوں کی جوہات اب مسلسل نگہ جا رہی ہے اس کے سلسلہ میں دونکھتوں کو سامنے رکھنا چاہیے۔ پہلا نکتہ تو یہ ہے کہ کیا یہ قومیتیں واضح طور پر ایسے علاقوں میں آباد ہیں کہ خطہ اور علاقہ کی بنیاد پر جغرافیائی تقسیم ممکن ہو سکے؟ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ کیا آبادی کا ایک مستقبل نمونہ (PATTERN) ہو گیا ہے یا ابھی سیال صورت میں ہے (۱۸)

(18) The Historical Background of Pakistan and its People,

Ahmad Abdullah P. 200—205, Tanzeem Publishers,

Karachi, 1973.

صوبہ سرحد کی آبادی اب کم و بیش سو اکر وڑ ہے، لیکن اس کے سب سے زیادہ آبادی والے ضلع ہزارہ میں غیر پختون آباد ہیں، جن میں سے بیشتر گوجر اور ہند کو بولنے والے مخلوط النسل پٹھان ہیں۔ حیرال، گلگت، ہنزہ کے لوگ بھی پختون نہیں۔ پشاور کی آبادی کی اکثریت، مختلف ایرانی اور مرکزی ایشیائی قبیلوں اور نسلوں کے سرزندوں پر مشتمل ہے۔ ڈیرہ اسماعیل خان کی آدمی آبادی غیر پختون ہے۔ یہ نفع آبادی بلوچوں، راجپوتوں اور اعوان قبیلوں اور برادریوں پر مشتمل ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے علاقے میں نسلی یا لسانی بنیادوں پر پختونستان قائم نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح بلوچستان کے دس اضلاع میں سے تین اضلاع میں پٹھانوں کی اکثریت ہے بالخصوص کوئٹہ، پشین اور لورالائی۔۔۔۔۔ دو ضلعوں میں راجپوت اور جاث بڑی تعداد میں آباد ہیں۔ اسی طرح سی، قلات اور مکران میں برہی بلوچوں کی بڑی تعداد کو نظر نہیں کیا جا سکتا۔ یہ کہنا مبالغہ نہیں ہو گا کہ بلوچستان کی آدمی آبادی بلوچی نہیں ہے۔

سندھ کی کم و بیش ۴۵ فیصد آبادی مہاجر دوں، پٹھانوں اور پنجابیوں پر مشتمل ہے۔ جس کی زبان سندھی نہیں اور جو قومیت کے محدود علم برداروں کے مطابق سندھی کچھ سے تعلق نہیں رکھتے۔ صوبے کے سب سے بڑے شہر کراچی میں غیر سندھیوں کی اکثریت ہے، اور جہاں تک صوبہ کے لسانی پہلو کا سوال ہے یہاں تقریباً آدمی آبادی کی زبان اردو ہے۔ کراچی، حیدرآباد، سکھر کے بیشتر مہاجر پنجابی، پٹھان اردو کو اب رابطے کی زبان کے طور پر نہیں بلکہ اپنی پہلی زبان کے طور پر استعمال کر رہے ہیں اسی طرح پنجاب کے ایک وسیع علاقے والے پنجاب کے کچھ سے لاطینی کاٹھیاہہ کہہ رہے ہیں۔ یہاں سرایتی کے بولنے والے اپنی زبان کو پنجابی کی ایک بولی نہیں بلکہ الگ زبان قرار دیتے ہیں۔ اس کے علاقے پاکستان میں آبادی کا اندازاً دو نمونہ (پٹرین) برابری رکھتا ہے۔ صرف سندھ کے نہیں بلکہ پاکستان کے تمام صوبوں کے لوگ کراچی میں روزی کی تلاش کے لئے آتے ہیں۔ کراچی کو اپنا وطن اور اردو کو اپنا ذریعہ اظہار بناتے

ہیں۔ حال ہی میں جاپان کے علمائے معاشیات و عمرانیات نے کراچی کا ایک معاشی اور
لسانی جائزہ مرتب کیا ہے۔ اس جائزے سے جو لسانی صورت حال سامنے آتی ہے۔ وہ
اردو کی فوقیت اور ضرورت کو پوری طرح ثابت کر دیتی ہے۔

ایک حلقہ قوم اور ملت کے درمیان تفریق کو اپنے نقطہ نظر کی بنیاد بنانے کے لیے
ہے حقیقت یہ ہے کہ قوم اور ملت کی اصطلاحیں سیاسی سطح اور مفہوم کے اعتبار سے
ہماری ہاں مدت سے ہم معانی ہیں۔ علامہ اقبال اور مولانا حسین احمد مدنی کی بحث
خط و کتابت اور اس سلسلہ میں سلسلہ مضامین سے یہ بات واضح ہو چکی ہے۔ ان
اصطلاحوں کو ہماری زبان میں مترادف اصطلاحوں کے طور پر استعمال کیا جا رہا تھا
اور کیا جا رہا ہے۔ اقبال کا یہ شعر ملاحظہ ہو۔

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قوم رسول ہاشمی

اسلام نے عقیدہ یا آئیڈیالوجی کو قومیت کی بنیاد بنایا ہے۔ اس بنا پر حضرت
نوح کے بیٹے کو ان کی قوم سے خارج کر دیا گیا۔۔۔ یوم فرقان میں میدان بدر میں اسلام
اور کفر کی بنیاد پر اسی دو قومی نظریہ کی توثیق کی گئی۔

قوم کے مسئلہ پر مغرب کی فلسفیانہ فکر بھی اسلامی نقطہ نظر کی تائید ہی کرتی ہے اس
کا رد نہیں کر سکتی۔ قوم کا سفر ارتقائی ہے دائرہ کی صورت میں نہیں۔ ٹپشے اور ہیکل
کے نظریہ تضاد بھی اپنے دامن میں مستقبل کے امکانات رکھتے ہیں۔ ایک تصور (آئیڈیا)
کے بطن سے دوسرا تصور پیدا ہوتا ہے اور پہلا تصور ختم ہو جاتا ہے۔ مارکس نے اس نظریہ
کو تصورات سے آگے بڑھا کر سماجی نظاموں سے وابستہ کر دیا۔ قرآن اس کائنات کے
ارتقاء کا سب سے بڑا علمبردار ہے۔ اسلام کا خدا کائنات میں مسلسل اضافے کرتا رہتا ہے
اور یوں نئے نئے امکانات بروئے کار آتے رہتے ہیں۔

یزید فی الخلق ما یبشا

اس مقالے میں قومیت کے فلسفیانہ مباحث کی گنجائش نہیں لیکن یہ اشارے

مسئلہ کے بعض پہلوؤں کی نشاندہی ضرور کرتے ہیں۔

ایک ادربات ۔۔۔۔۔ آج تنگ نظر وطنیت کو قومیت کا نام دیا جا رہا ہے تنگ نظر کی صفت میں نے یوں استعمال کی کہ ہر جغرافیائی ٹکڑے کو کل سمجھ کر وحدت قومی کی نفی کی جا رہی ہے وہ وحدت جو اسلامی سیاست کا پہلا قدم ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جغرافیائی بنیاد پر نہیں بلکہ ہجرت کی بنیاد پر اسلامی ریاست کی بنیاد رکھی، یثرب، ہجرت کے عمل سے مدنیۃ النبی بن گیا۔ ظاہر ہے کہ جب ایک نظریہ ذہن میں جڑ پکڑتا ہے تو اس کی ایک جغرافیائی صورت ضرور ابھرتی ہے۔ لیکن یہ نکتہ بہت اہم ہے کہ یہاں جغرافیہ، نظریہ کے تابع ہے اسلام ایک آفاقی مذہب ہونے کے ساتھ ساتھ ہماری ثقافت بھی ہے جس کے مظاہر، تاریخ، ادوار اور جغرافیہ کے ساتھ بدلے پڑتے ہیں۔ آج ہمارا المیہ یہ ہے کہ ہم میں سے بعض نے تاریخی اور انداز فکر کی جگہ محض جغرافیہ سے اپنا رشتہ جوڑ لیا ہے اور ہم یہ بھول گئے ہیں کہ ہماری تاریخ اور ہمارے طرز حیات و نظریہ نے جغرافیہ کو بدل دیا ہے۔

اسلام وحدت آدم کا نقیب ہے۔ اسلام کے مطابق زبان، رنگ اور نسل کے اختلاف سے قومیں نہیں بنتیں۔ تو میں نظریہ کی وحدت کی بناء وجود میں آتی ہیں۔ ہاں جب اسلامی نظریہ کے لئے کوئی خطہ ارض حاصل ہو جائے تو اس کی نظریاتی سرحدوں کی طرح اس کی جغرافیائی سرحدوں کی حفاظت بھی فرض ہے۔

ادیب کے لئے یہ دونوں سرحدیں، الگ چیزیں نہیں ۱۹۶۵ء کی بھارت پاکستان جنگ کے موقع پر جو ادیب اور بالخصوص شاعری وجود میں آئی وہ اسی حقیقت کا اظہار ہے۔ اس ادب میں پاکستان ایک نظریہ بھی ہے اور ایک جغرافیائی وحدت بھی،

آج ہم شدید تر صورت حالات سے دوچار ہیں۔ ذہنوں میں اندیشے، متذہب، بے یقینی کی فصل بڑھ رہی ہے قومی وجود کے نفی کی کوشش کی جا رہی ہے۔ اس جنگ کو ہم نے ادیبوں اور اہل قلم کو اپنی جنگ بنانا ہو گا۔ آج بنیادی سوال یہ ہے کہ ”ماکیسیم“ ہمیشہ سے افراد کی زندگی کا بنیادی سوال یہ رہا ہے کہ من کیتم۔ ”میں کون ہوں“

اسی سوال کے جواب نے فلسفہ اور اعلیٰ ادب کو جنم دیا ہے۔ ”ماکیٹم“ کے جواب سے وہ ادب وابستہ ہے جو ایک قوم کے وجود کا اعلان ہو۔ اس سوال کا تعلق آج کے معاشرہ سے اس کی تاریخ کے رشتہ سے ہے۔ فرد، معاشرہ اور تاریخ کا تعامل (INTERACTION) یہی مسئلہ تشخص زندہ رہنے والے ادب کا سب سے اہم موضوع ہے۔ اسی سوال سے پہلو تہی بے مقصدی بلکہ بے معنی ادب اور فلسفوں کو جنم دیتی ہے ولیم بیرٹ (William Barret) نے امریکی افسانوی ادب میں امریکی اقدار کے مسئلہ کا جائزہ لیتے ہوئے لکھا ہے کہ ”اقدار سے محروم ہو کر ایسا ادب بھیجیہ آتا ہے جو بظاہر سنجیدہ معلوم ہوتا ہے اور ہمیں اپنی سنجیدگی کا یقین دلانا چاہتا ہے حالانکہ وہ سنجیدگی کے حقیقی غماز سے محروم ہوتا ہے۔۔۔۔۔ اس صورت حال کا سبب ہے کہ اس عہد میں خود امریکی زندگی ان جذباتی اور نامیاتی گہرائیوں سے دور ہو گئی ہے جن کے بطن سے عظیم ترین ادب ابھرنا رہا ہے۔“ (۱۸)

تصورات، ادب کی مملکت کا آئین ہیں اور ادب کا منصب تصورات کو تخلیق کے سانچے میں ڈھالنا ہے۔ (HEGEL) نے (PHILOSOPHY OF RIGHT) میں لکھا ہے کہ ”تصورات ہادی دنیا کو بدلتے ہیں۔ مادی چیزیں ادارے تہذیبیں تصورات کا منظر ہیں۔ تاریخ میں تصورات کی ترقی ریاستوں کے ذریعہ ہوتی ہے ریاستیں تصورات کا مادی اظہار اور صورت گری ہیں۔ ریاست دنیا میں خدا کی پیش قدمی ہے (۱۹) آج پاکستان میں ان تصورات کو نزاعی معاملہ بنایا جا رہا ہے جو ہماری ریاست کی

(۱۹) American Fiction and American Values by William Barret
(included in The American Novel Since World War
II, p. 59).

(۲۰) Political Thought from Plato to the Present, M. Judd
Harman, P. 346, New York, 1964.

اسا کس پی۔۔ پاکستان کا قیام حقیقی معانی میں۔ بیسویں صدی میں خدا کی پیش قدمی ہے
 اور اب خلیفہ الہی کی حیثیت ہے اس پیش قدمی کو جاری رکھنا ہمارا بالخصوص ہمالے
 اور جوں کا فریضہ ہے کیونکہ تصورات کی مملکت، ان کی مملکت ہے۔

ادب اور قومی شعور

طاکٹر محمد شمس الدین صدیقی

شعروادب کا تعلق فنون لطیفہ سے ہے اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ فنون لطیفہ کا مقصد ہے تخلیقِ حس، حس و مہ ہے جو ذوقِ نظر کو تسکین دے اور خطِ بخشنے، حسنِ فن کا خاصہ ہے اور خطِ آفرینیِ فن کی غایت حسنِ بذاتِ ایک ایسی قدر ہے جو مطلق بھی ہے اور ہر قدر سے اعلیٰ اور بہتر بھی، باقی تمام قدریں یا تو حسن کے ماتحت ہیں یا بالکل غیر متعلق۔ اس قدر اعلیٰ کی بنا پر فن کا جو دیدہ نام مقصود بن جاتا ہے، زندگی کی وسعتوں میں فن کی اپنی حدود ہیں اور اپنے مقام پر یہ آزاد اور مکمل ہے، اس کا کام صرف اس قدر ہے کہ فنکار کو حسن و جمال کے ادراک سے ہنجار اور کیفیتِ ہنر از اسے دوچار کرے یہ مقصد خود فن ہی میں داخل ہے اور اس وقت حاصل ہو جاتا ہے۔ جب فن تخلیق پذیر ہو۔ اس طرح فن بذاتِ خود ایک مقصد ہے نہ کہ کسی مقصد کے حصول کا ذریعہ۔ یہ نکرے فن برائے فن کا نظریہ کہلاتا ہے اور ادب پر اس کا اطلاق ہو تو یہ ادب برائے ادب کا نظریہ کہلاتا ہے۔ اس نظریے میں غامی یہ ہے کہ حسن کی قدر کو صداقت اور خیر کی قدروں سے بھی اونچا کر دیا گیا ہے، اس طرح زندگی کی مسئلہ قدروں کی ترتیب بگڑ گئی ہے۔ ذرا خود کر کے دیکھئے کہ زندگی کی بقا، اس کا استحکام، اس کی توسیع ترقی سے بڑھ کر کون سی قدر ہو سکتی ہے؟ اور اگر صداقت و خیر کی قدروں کو اولین حیثیت دینے کی بجائے ثانوی حیثیت دے دی جائے تو کیا اس سے زندگی کی بقا و استحکام فروغ و توسیع میں رکاوٹ نہیں پڑ جائے گی؟ یقیناً پڑے گی۔ اگر کوئی فن، کوئی ادب خود زندگی ہی کی بقا و استحکام میں مانع ہو تو کیا ہم اس کو محض اس وجہ سے مراہہ سکتے ہیں کہ وہ حسین ہے یا جمالیاتی خطر فراہم کر سکتا ہے؟ کیا فنون لطیفہ اور شعروادب اپنے حسن کی بدولت خود زندگی سے بھی زیادہ اہمیت کے حامل ہیں؟ ظاہر ہے کہ ہر سلیم الطبع شخص ان سوالوں کا جواب نفی میں دے گا۔ اس بات سے کون انکار کر سکتا ہے کہ زندگی

کا اولین مقصد بقائے زندگی ہے اور زندگی ایک تو انفرادی حیثیت رکھتی ہے دوسری اجتماعی اور کوشش اس کی کرتے رہتے ہیں کہ اپنی زندگیوں کو زیادہ سے زیادہ بہتر صورتوں میں اور زیادہ سے زیادہ عرصے تک برقرار رکھیں۔ اسی کوشش کا دوسرا نام تمدنی و تہذیبی تاریخ ہے۔ اب اگر فن یا کوئی ادب تہذیبی و تمدنی تاریخ کے راستے میں رکاوٹ بن جائے تو اس کی اجازت محض دہرے تو نہیں دی جاسکتی کہ وہ حین ہے اور جمالیاتی حظ فراہم کر سکتا ہے۔ اس گفتگو سے یہ ظاہر ہو گیا ہو گا کہ فن یا ادب برائے ادب کا نظریہ کس قدر ناقص اور گمراہ کن ہے۔ شعرو ادب کا صحیح مقصد زندگی انسان اور اس کے معاشرے کو تقویت دینا ہے نہ کہ محض تخلیق حسن اور خوش آفرینی۔ بقول اقبال۔

علم و فن از پیش خیزانِ حیات علم و فن از خاندانِ حیات

اور

شاعر کی نوا ہو کہ معنی کا نفس ہو جس سے جن افسردہ چودہ باد معر کیا؟
ادب کی کسوٹی خود زندگی ہے اور ادب زندگی کا عکاس ہی نہیں نقاد بھی ہے، انفرادی زندگی کا بھی اور اجتماعی زندگی کا بھی۔ ادب زندگی اور معاشرے کا خادم ہے۔ یہ ایک تمدن انسان کا عمل سے جو اپنی زندگی اور ماحول سے غیر منقطع طور پر وابستہ ہے۔

یہ خیال بھی عام طور پر پایا جاتا ہے۔ کہ شاعر جو یا نثر نگار ہر ادیب اپنے لئے لکھتا ہے اپنی خوشی کے لئے لکھتا ہے، اپنی جذباتی آسودگی اور روحانی و ذہنی تسکین کے لئے لکھتا ہے۔ اپنی انفرادیت کے اظہار کے لئے لکھتا ہے بالفاظ دیگر ادب ادیب کی شخصیت کا مظہر ہے ادب میں ادیب کے جذبات و احساسات، تمنیات و خواہشات، افکار و اقدار، شعور و نصب العین اور ارادہ انتخاب کو بنیادی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ اس بات سے انکار ممکن نہیں ہے کہ یہ خیال مبنی بعد ازاں ہے لیکن یہ پوری صداقت نہیں ہے بلکہ نیم صداقت ہے۔ مانا کہ شخصیت ادب میں بڑی چیز ہے۔ لیکن کیا شخصیت اپنی ساخت میں ماحول سے بے نیاز اور گرد و پیش کے سماجی، اقتصادی، فیزی اور تہذیبی حالات سے غیر متعلق یا غیر متاثر رہتی ہے۔ ظاہر ہے کہ جواب نفی میں ہے۔ جس طرح کامنات کا پردہ اپنی انفرادی حیثیت رکھتے ہوئے بھی ایک وسیع کل کا جزو ہے اسی طرح ہر شخص اپنی

انفرادی حیثیت رکھتے ہوئے بھی ایک معاشرے کا جزو ہوتا ہے۔ ادیب بھی ایک انسان ہونے کے ناطے ہر کیف معاشرے کا ایک رکن ہوتا ہے اور اس اعتبار سے اس میں اور دوسرے عام انسانوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ لیکن جس طرح ہر انسان صورت و سیرت میں اور دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔ اسی طرح اپنے شعور و احساس اور ذوق و وجدان میں بھی دوسروں سے کسی نہ کسی حد تک مفرد مختلف ہوتا ہے، شاعر و ادبا کے بابے میں عام طور پر تسلیم کیا گیا ہے کہ وہ عام افراد معاشرہ سے زیادہ باشعور، زیادہ بالبعیرت، زیادہ باذوق اور زیادہ حساس ہوتے ہیں اسی لئے وہ اپنے معاشرے اور اپنے معاشرے

آدمیوں کی طرح انفرادی طور پر ماحول کے سانچے میں ڈھل جانا پسند کرتے بلکہ ماحول کو اپنے اقتدار، اپنے نفوذات، اپنے نصب العین، اپنی مواجہد اور اپنے عوام کے مطابق بدلتے کی کوشش کرتے ہیں، ان کی یہ کوشش نوک قلم کے ذریعے سے ہوتی ہے۔ اسی طرح ادب انفرادی تخلیق ہوتے ہوئے بھی ایک سماجی و تہذیبی عمل بن جاتا ہے۔ ادب یقیناً مفرد کوشش سے وجود میں آتا ہے لیکن سماجی اور تہذیبی حالات سے بے نیاز و لا تعلق نہ ہو سکتا ہے۔ ادیب کے تخلیقی کارنامے نہ صرف اس کی شخصیت کا بلکہ ان حقیقتوں اور صداقتوں کا عکس بھی ہوتے ہیں۔ جو سماج میں پائی جاتی ہیں اور اس کے گرد و پیش موجود ہوتی ہیں۔ وہ ان حقیقتوں سے متاثر بھی ہوتا ہے اور انہیں متاثر بھی کرتا ہے۔ ادیب اگر نکو و جذباتی طور پر خود اعتمادی، خلوص، اتقان و لودہبت و مردانگی کا حامل ہے تو معاشرے کو بہنوا اور ہمقدم بنالیتا ہے۔ سماج کو اپنے ساتھ لے کر چلتا ہے۔ وہ جو فیصلے کرتا ہے، جو حکم لگاتا ہے۔ سماج کی اکثریت اسے مان لیتی ہے اور وہ پورے سماج کے فیصلے ہوجاتے ہیں۔ بعض انفرادی فیصلے نہیں رہتے۔ سماج میں تبدیلیاں ہمیشہ اسی طرح ہوتی ہے۔ نفس اجتماعی کی تشکیل ہمیشہ بڑی شخصیتوں کے فکری یا عملی اثر سے ہوتی ہے، نفس اجتماعی بڑی شخصیتوں کا ساختہ پرداختہ ہوتا ہے۔ ایسی بڑی شخصیتیں، صرف فکری، روحانی اور معاشرتی و سیاسی دائروں میں پیدا ہوتی رہی ہیں بلکہ شعری و ادبی دنیا میں بھی پیدا ہوتی رہی ہیں دور جانے کی ضرورت نہیں ماضی قریب میں اقبال کی مثال اس امر کا جین ثبوت ہے کہ شعر و ادب کے ذریعے کس طرح سماج کے مرز و نحو، مرز و احساس اور مرز و عمل میں تبدیلی پیدا کی جاسکتی ہے

یہ مان لینے کے بعد کہ معاشرے کی در و بست اور دانشور ارتقا میں باشعور اور ذکی الحسن بالبعیرت اور فطراس مند افراد قیادت و رہنمائی کے فرائض انجام دیتے ہیں اور پھر یہ مان لینے کے بعد کہ شعرا و ادبا معاشرے کے حساس اور دانشور افراد ہوتے ہیں، اس نتیجے پر پہنچنا کچھ مشکل نہیں رہ جاتا کہ ادب معاشرے کی تعمیر و تشکیل میں حصہ لیتا ہے اور سماجی، معاشی، فکری، تہذیبی، تمدنی میلانات و رجحانات پر اثر ڈالتا ہے اور نوع انسانی کے جذبات و معتقدات کی تہذیب و تلہیر کرتا ہے غرض شعر و ادب تہذیب و تلہیر انفرادی کاوش ہوتے ہوئے بھی اپنے حلقہ اثر کے اعتبار سے ایک اجتماعی ادارہ ہے جیسے سماج کے بہت سے عمل افراد کے ہاتھوں انجام پاتے ہیں لیکن اپنی نوعیت میں سماجی ہونے میں۔ اسی طرح ادب اپنی بنیادی نوعیت و حیثیت میں انفرادی ہوتے ہوئے بھی سماجی ہے۔ ہم جس سماج یا معاشرہ کہتے ہیں اس کے بھی دو دائرے ہیں، یعنی طبقاتی معاشرہ اور قومی معاشرہ۔ طبقاتی معاشرہ بہت محدود ہے اس معاشرے کی عکاسی و ترجمانی اور اس کی تنقید بھی ادب کا موضوع بن سکتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ ایسے ادب کی اپیل محدود ہی ہوگی، اس کے مقابلے میں قومی معاشرہ بہت وسیع موضوع ہے۔ اور قومی ادب کی اپیل بھی اسی نسبت سے وسیع ہوتی ہے لیکن قوم، قومی اور قومیت کے الفاظ آج کل جس مفہوم میں استعمال کئے جاتے ہیں۔ ان میں سیاسی تصورات کی آمیزش کے لیے خصوصیت پیدا کر دی ہے کہ ذہن قومی زندگی کے ان تمام پہلوؤں کا احاطہ کرنے سے قاصر رہ جاتا ہے جن میں ساری تہذیبی، مذہبی، علمی و فکری اور معاشرتی حیثیتیں شامل ہوتی ہیں۔ مذہب، زبان، مذاہم اخلاق، معاشرت و تمدن، رسوم و رواج، اجتماعی نظام، نظریہ حیات و کائنات، فلسفہ اور ادب کی روایتوں کے شعوری اور غیر شعوری علم اور احساس ہی سے کوئی قوم خود کو پہچانتی اور پہچناتی ہے۔ اگر ہم قوم، قومی زندگی اور قومی شعور کی بات ادب کے حوالے سے کرنا چاہتے ہیں تو ان الفاظ کے وسیع تر مفہوم کو پیش نظر رکھنا ہوگا۔ اس لحاظ سے ہم قومی ادب اس ادب کو کہیں گے جس میں قوم کی روح، اس کا مزاج، اس کا اسلوب فکر و احساس اور طرز عمل منعکس ہو جائے۔ یہ بات کسی ثبوت کی محتاج نہیں کیونکہ ایک بدیہی حقیقت ہے کہ ہر قومی تہذیب ان قومی شعور نے جن ذہنی کیفیتوں سے ترکیب پائی ہے ان میں سب سے پہلے اور سب سے اہم ہمارے دینی اور اسلامی عقائد و اقدار ہیں۔ ہم اہل پاکستان کے نظریہ حیات و کائنات،

ضابطہ اخلاق، فلسفے اور زبان و ادب پر بھی اسلامی عقائد و اقدار کی نگہری چھاپ دی جاسکتی ہے اور ہماری نسلی، قبائلی اور علاقائی روایات اور ہمارے رسوم و رواج اور معاشرت و تمدن پر بھی، کہ ہم سب جانتے ہیں پاکستان قبیلوں، نسلوں یا علاقوں کی اساس پر قائم نہیں ہوا بلکہ اس تاریخی حقیقت پر قائم ہوا کہ مسلمانان برصغیر کو مجموعی طور پر اپنی تہذیبی وحدت، مشترکہ اقدار و روایت دین و مذہب اور اپنی تہذیبی زبان کو برقرار و محفوظ رکھنا تھا۔ پاکستان کی تخلیق اسلامی احساسات سے ہوئی جس کے ساتھ مسلمانان ہندوستان کا یہ تاریخی احساس بھی شامل تھا کہ انہوں نے ایک ہزار برس تک جنوبی ایشیا پر حکومت کی ہے اور ایک خاص ”ہند اسلامی“ تہذیب کی تعمیر و تشکیل کی ہے۔ جسے وہ زندہ و برقرار رکھنا چاہتے تھے گویا اہل پاکستان کا قومی شعور پہلے تو ان عقائد و اقدار سے عبارت ہے جن کا مرکزی نقطہ اسلام اور اس کا دیباچہ تصور حیات و کمالات اور نظام زندگی ہے، اور پھر اسی کے پہلو بہ پہلو ان تہذیبی روایتوں کے تحفظ کا عقیدہ بھی ہے جن کو ہندوستان کی متحدہ قومی زندگی میں محفوظ رکھنے یا ترقی دینے کا گنجائش نہ تھی، انہی مرکزی عقیدوں کے تحفظ و فروغ کے لئے ہم نے ایک علیحدہ آزاد یا خود مختار ملک کا مطالبہ کیا تھا جو ہمیں خطہ پاکستان کی شکل میں حاصل ہو گیا۔

اس طرح ہمارے قومی شعور میں اسلامی تخیل کے ساتھ لازماً پاکستان کا وطنی و غیر افنائی تخیل بھی شامل ہے۔ ان دونوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ یہ دونوں تخیل باہم مل کر ایک وحدت بنتے ہیں۔

تشکیل پاکستان کے بعد ہمارے ادب میں قومی شعور نے پہلے اپنے آپ کو ایسے ناولوں افسانوں اور نظموں میں نمایاں کیا جن کا موضوع تقسیم ہند سے پہلے اور بعد کے فسادات اور آفات تھے جن میں ہزاروں مسلمان قتلہ اہل بنے اور لاکھوں بے گھر ہوئے۔ اس فساداتی ادب کے بارے میں تواریک کی کمی اور جذباتیت کی فراوانی کی شکایت کی جاتی ہے جو یہ سچا نہیں ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ کی بس رائے سے بھی اختلاف کرنا مشکل ہے کہ اس سارے ادب کے مطالعے کے بعد اس کے متعلق جو خاص احساس اجتراب ہے وہ یہ ہے کہ تقسیم ملک سے والہ حوادث سے وہ عرفان نفس اور ذہنی و روحانی انقلاب رونما نہیں ہوا جو عام طور سے ایسے حوادث کا لازمی نتیجہ

ہوتا ہے اس سلسلے میں ناول، افسانہ، شاعری غرض جو ادب بھی ظہور میں آیا اس میں وہ تقدس نہیں جو کسی ادب کو پر عظمت بنادیا کرتا ہے اور قوم کی داخلی زندگی کی تعمیر کا باعث ہوتا ہے۔

فصاداتی ادب کے بعد ہمارے ادب میں قومی شعور نے اسلامی ادب کی تحریک میں اپنے آپ کو ظاہر کیا۔ اسلامی ادب سے مراد وہ کتابیں نہیں جن میں اسلامی اصول، عقیدے و نظریے، عبادات کے طریقے، فقہی مسائل، تفسیر قرآن اور تشریح احادیث وغیرہ کا بیان ہو اسلامی ادب وہ تخلیقِ نظم و نثر ہے جس میں اسلامیت جھلکتی ہے جس میں اسلامی انداز فکر و طرز احساس برتا گیا ہے جس کا نقطہ نگاہ اور لہجہ اسلامی ہے جس کا اسلوب اسلامی رنگ میں رنگا ہوا ہے، جس کی روح اسلامی ہے۔ جس کے کھنڈے دے اسلام کو زندگی کا مکمل اقتصادی، سیاسی تمدنی اور اخلاقی نظام صرف زبان سے نہیں بلکہ دل سے مانتے ہیں، مقامِ تاسف ہے کہ اسلامی ادب کی تحریک میں ایسے شعراء و ادبا بہت ہی کم شریک ہوئے جنہیں زبان و بیان اور فن پر اچھی قدرت حاصل تھی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ یہ تحریک پروان نہ چڑھ سکی۔ یہ بات عجیب تو لگتی ہے سچ تو یہ ہے کہ اسلامی تہذیب اور اسلامی اقدار کے تحفظ و فروغ کے نام پر حاصل کئے گئے ملک کے اکثر و بیشتر شعراء و ادبا میں اسلامی اقدار پر یقین و اعتماد کی کمی نظر آتی تھی، اسی وجہ سے ان کے تخلیق کردہ ادب میں ملی رجحانات کا فقدان رہا۔ جس منکری و جذباتی

رہنمائی کی توقع قوم نے اس دور کے شاعروں اور ادیبوں سے رکھی تھی وہ توقع انہوں نے پوری نہیں کی چنانچہ قومی و ملی شعراء و ادب کا جو ذخیرہ پاکستان بننے کے بعد وجود میں آیا اس میں بالعموم جذبات کے پر خلوص اظہار کے بجائے جذبات کی نمود و نمائش ملتی ہے اس میں الفاظ کی گھن گرج ہے، خطابت ہے، صحافتی لہجہ ہے جگجگایا نہ نعرہ بازی ہے اور مجموعی طور پر یوں لگتا ہے گویا شعراء و ادبا نے جو کچھ لکھا ہے دل سے نہیں لکھا ہے بلکہ ادائے فرض کے طور پر کسی فرمائش کی تکمیل میں بادل ناخواستہ لکھا ہے۔ اس دور کے وطن پرستانہ ادب پر بھی کم و بیش وہی بات صادق آتی ہے جو قومی و ملی ادب کے بارے میں کہی گئی ہے اس کو ناہی کی توجہ یہ کچھ یوں ہو سکتی ہے۔

پاکستان کی تشکیل سے پہلے اور اس کے بعد یہ بات ہزار دفعہ کہی جا چکی ہے اور

اب بھی ہر روز دہرائی جاتی ہے کہ ہمارا ملک ایک نظریاتی مملکت ہے جس کا نصب العین الیہ معاشرہ قائم کرنا ہے جہاں اسلامی تصورات و اقدار کا بول بالا ہوگا اور اسلام کے سماجی بدل، اسلامی اخوت و مساوات اور اسلامی حریت کا تصور عملی شکل اختیار کرے گا۔ لیکن ہمارے شعرا و ادبا تخلیق پاکستان کے بعد عملاً اپنے گرد و پیش جو کچھ ہوتا دیکھتے رہنے وہ بالکل اس نصب العین کے منافی تھا۔ سیاسی دائرہ ہو کہ سماجی، اقتصادی میدان ہو کہ تہذیبی ہر جگہ انہوں نے قوم کے زردگوں اور رہنماؤں کو عملاً اسلام کے روحانی و اخلاقی تصورات کو پس پشت ڈالتے اور خالص مادی و افادی رویہ اختیار کرتے دیکھا۔ انہوں نے اپنے ارد گرد ایک زرد پرست اور اقتدار پسند معاشرہ دیکھا۔ انہوں نے یہ دیکھا کہ زرد پرستی اور اقتدار دوستی نے تمام بنیادی انسانی رشتوں میں زہر گھول دیا تھا۔ ایسی صورت حال میں اگر ہماری نئی نسلیں اور شاعر و ادیب شدید احساس بیچارگی کا بے بسی میں مبتلا ہو گئے اور ان کے ذہنوں میں اسلامی اقدار و افکار کے بارے میں یہ خیال پیدا ہو گیا کہ شاید یہ جدید زمانے کا ساتھ نہیں دے سکتے تو اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں اپنے رہنماؤں اور اپنے بڑوں کے قول و فعل میں بعد المشرقین دیکھ کر ایسے خیالات و احساسات کا پیدا ہو جانا فطری تھا۔ ہماری نئی پودلیوں بھی جدید علوم و فنون اور دور حاضر کے افکار کے زیر اثر پر دان چڑھی تھی کیونکہ تشکیل کے بعد ہمارے تعلیمی نظام میں کوئی تبدیلی نہیں کی گئی تھی۔ ہماری نئی نسلیں اپنے قدیم روحانی و مذہبی اقدار و تصورات کی وراثت سے بڑھی مدیک محروم تھیں۔ یہ اقدار و تصورات نہ ان کے ذہنوں میں واضح تھے نہ ان کے دلوں میں جاگزیں۔ اس پر بڑوں کے طرز عمل نے گویا سونے پر سہلگے کا کام کیا وہ تمام اسلامی اقدار کے بارے میں تکلیک میں مبتلا ہو کر یقین و اذعان کی دولت سے محروم ہو گئیں۔ ان نئی نسلیں نے بین الاقوامی سطح پر بھی بلند بانگ دعوے اور اعلیٰ سے اعلیٰ سیاسی سماجی، اخلاقی اور انسانی قدروں کا پرچا سنا لیکن اکثر و بیشتر خود انہی قوموں کے قدروں سے ان قدروں کو پامال ہوتے دیکھا جہاں کی سب سے بڑی پرچارک تھیں ظاہر ہے کہ نتیجتاً وہ ان قدروں کی عملی افادیت و اہمیت کے بارے میں شک و شبہ میں پڑ گئیں۔ نئی نسل کے مصنفین کو ہر قسم کی قدیم اقدار اور دینی افکار و تصورات سے دورے جانے میں ان

مغربی مصنفین و مفکرین کے اثر کو بھی بڑا دخل ہے جو جدید لائق مادیت، وجودیت، منطقی اثباتیت، نیچیت اور ایسے ہی دوسرے فلسفیانہ افکار کے نقیب ہیں اور مستقل و مطلق قدروں کو نہیں مانتے ان مصنفین و مفکرین کی تحریروں کو نئی تعلیم یافتہ نسلوں نے بڑے شوق و انتہاک سے پڑھا ہے اور ان سے متاثر ہوئے ہیں۔ غرض ان مختلف عوامل کے نتیجے میں ہوا یہ کہ ہماری نئی نسلوں اور نئے نئے نکلنے والوں کو وہ سہلے میسر نہیں رہے جو ان کے اسلاف کو مذہبی عقائد باطنی و روحانی اقدار اور مسلم اخلاقی قوانین و ضوابط کی شکل میں حاصل تھے۔ اس طرح تسلیم سہاروں اور وراثتوں سے محروم اور مغرب کے نئے فلسفوں سے مرعوب و متاثر ہماری نئی پلود نے انفرادی طور پر خود اپنے اور اک و تنہا، اپنے حواس اور اپنے ذاتی تجربے و مشاہدے کی مدد سے زندگی، کائنات، زمانہ، تہذیب، انسان، اور معاشرے کی حقیقت و ماہیت اور فائیت و منغیب کو دریافت کرنے اور نئی قدریں متعین کرنے کی کوشش شروع کر دی۔ لیکن زندگی کے ناپید انکار سمندر میں داخل ہو کر حیات و کائنات کی وحدت کو اپنی تمام تر وسوسوں کے ساتھ دیکھنا، سمجھنا اور برتنا کوئی آسان کام نہیں۔ وہ زندگی کی پیچیدگیوں اور برآں بدلتی ہوئی متحرک حقیقتوں اور مدافعتوں میں اپنے وجود، اپنی شخصیت، اپنی ذات کا ادراک اور تشخص کرنے کی کوششوں میں معروف رہے لیکن اس کوشش میں انہیں کامیابی نہیں ہوئی جس کے نتیجے میں اکثر مصنفین زندگی ہی کو لایعنی قرار دے بیٹھے۔ تمام انسانی، سماجی مذہبی، روحانی اور اخلاقی قدروں کو مسترد کر دیے اور عقائد کو اولیٰ ام قرار دے کر علیحدہ کر دینے کا نتیجہ لازماً یہی نکلتا تھا۔ چنانچہ ان کی تحریروں میں بے یقینی، تقویت، مایوسانہ کرب اور بے بسی، تہائی اور اضطراب و انتشار کے عناصر نمایاں ہو گئے۔

ایسے میں ستمبر ۱۹۶۶ء کی پاک بھارت جنگ وقوع پذیر ہوئی، جس نے اہل پاکستان اور ملک کے شر اور ابد کو جھنجھوڑ دیا، ان کے ذہنی و جذباتی، اخلاقی و معاشرتی، ادبی و فنی رویوں اور جبلت میں زبردست تبدیلی پیدا کر دی۔ ملی و قومی جذبہ شدت کے ساتھ بیدار ہو گیا تو نے اس آزمائش میں پاک و معروف وطن اور مرزین سے اپنا رشتہ استوار کیا بلکہ اعلیٰ دینی و اخلاقی قدروں

اور اسلامی تاریخ و روایت کے ساتھ بھی اپنا رشتہ جوڑا۔ حق و صداقت انصاف و حریت قربانی و ایثار جرات و ہمت جیسے اعلیٰ صفات کے بے شمار عملی نمونے دیکھنے میں آئے، یہی دینی و اخلاقی قدوس اس مختصر دور کے ادب میں بھرپور طریقے سے نمایاں ہوئیں۔ ساری قومیت، سارے شکوک و شبہات سارا احساس بے بسی و بیچارگی شعر و ادب سے غائب ہو گیا۔ ہر لکھنے والے نے بڑی شدت سے یہ محسوس کیا کہ وہ پاکستانی معاشرے کا ایک رکن، اور ملت اسلامیہ کا ایک فرد ہے اور اس قوم اور اس ملت کے مسائل اس کے اپنے مسائل ہیں ملک و ملت کی بقا میں اس کی اپنی لگنا چاہیے اور ملک و ملت کا فروغ و استحکام ہے۔ اس طرح ستمبر ۱۹۶۵ء کی جنگ نے ہمارے ادب میں قومی شعور کو بہت شدت سے بیدار کر دیا لیکن ہمارے شعراء وادبا کی نوا میں اس وقت جو گرمی و تیزی تھی اور ان کے قلب و ذہن میں قومیت و ملت کا جو احساس بیدار ہوا تھا وہ پائیدار ثابت نہ ہوا اور جیسے جیسے امن و سکون قائم ہو گیا یہ احساس پھر خوابیدہ ہوتا چلا گیا، معاہدہ تاشقند نے ساری قوم اور اس کے زبان اہل قلم کو پھر احساس بیچارگی میں مبتلا کر دیا بقول حسرت موہانی۔

میر آگئے دہیں پہ چلے تھے جہاں سے ہم

یعنی قومی زندگی اور شعر و ادب کے میدان میں پھر ویسی ہی صورت حال پیدا ہو گئی جو ستمبر ۱۹۶۵ء سے پہلے تھی۔ بلکہ اب کیفیت اس سے بھی بدتر ہو گئی۔ جب قومی دہلی و ملت کا احساس جو بھارتی جارحیت کی وجہ سے پیدا ہو گیا تھا رخصت ہو گیا تو لسانی اور علاقائی تعصبات نے ملی و قومی جذبے پر غلبہ پالیا۔ جس کی نتیجے میں ہمارا ملک ہی آدھا رہ گیا۔ اس مدد کرنے کچھ عرصے کے لئے ساری قوم اور اس کے شاعروں اور ادیبوں کو فکری، جذباتی اور عملی طور پر مغلوب کر کے رکھ دیا لیکن کب تک؟ قوم بھر جاگی، قومی شعور پھر بیدار ہوا اور جب قوم کو یہ محسوس ہوا کہ اس کے رہنما اسے اپنی صحیح منزل کی طرف نہیں لے جا رہے ہیں تو وہ اٹھ کھڑی ہوئی اور صاف صاف لفظوں میں مطالبہ کرنے لگی کہ پاکستان میں وہی نظام حیات نافذ مانجھ کیا جائے جس کے نفاذ و رواجا کے لئے

قائم کیا گیا تھا۔ اسلامی نقطہ حیات کو معیشت، سیاست، معاشرت، اخلاق اور قانون کے دائروں میں رائج کرنا پاکستان اور اہل پاکستان کا نصب العین ہے، یہی قوم کا تقاضا ہے یہی مطالبہ

ہے جس کے لئے قوم نے بڑی قربانیاں دی ہیں۔ اگر یہ سچ ہے کہ ادب برائے ادب کا نظریہ غلط ہے اور ادب محض ایک انفرادی و شخصی چیز نہیں بلکہ زندگی اور معاشرے کا خادم ہے، ایک سماجی و تہذیبی عمل ہے، ایک اجتماعی ادارہ ہے، تو پھر ہمارے شعرا و ادبا پر کیا یہ لازم نہیں آتا کہ وہ قومی نصب العین اور قومی دلولوں کو اپنی تخلیقات میں جبر لپد جگہ دیں اور اپنی تحریروں میں اسلامیات کی روح کو تھوڑا انسانی مساوات، سماجی عدل، محبت، یعنی نوع انسان، اخوت، حریت، خدمت خلق، حق گوئی و بے باکی، ہمدردی و ایثار و وسیع القلبی و فیاضی خلوص و دیانتداری، سادگی و بے لوثی، کلمتے وسیع میدان میں جو اسلامی تعلیمات نے ہمارے لئے کھولے ہوئے ہیں اور جو پرواز تخیل اور قوت افہام کا تقاضا کر رہے ہیں۔ ہمارا معاشرہ طرح طرح کی ناہمواریوں اور پریشانیوں کا شکار ہے، اخلاص بھوک بیروزگاری، جہالت، بیماری، تعصب، قوم، دولت کی غیر منصفانہ تقسیم، نفس پرستی زبردستی جاہ پرستی، غمزدگائش، اسراف، خود غرضی، رشوت، بد عنوانی، اقربا پروری، ذخیرہ اندوزی، سنگسارگری، چور بازاری، ظلم و استبداد، بے انصافی اور ایسی ہی کتنی برائیاں اور کوتاہیاں ہیں جو ہماری اسلامی مملکت کے ادیبوں کو قلمی جہاد کی دعوت دے رہی ہیں۔ ضرورت ہے کہ ہمارے اہل قلم اس چیلنج کو قبول کریں، اپنی انفرادیت کے خول میں بند ہو کر نہ بیٹھ جائیں اور نہ لاشعور کی بھول بھلیاں میں گم ہو کر رہ جائیں۔ ادب کو محض جمالیات پرستی یا غمزدگائش کا وسیلہ نہ سمجھیں کہ اس طرح ادیب کا معاشرے سے وہ ناگزیر رشتہ کٹ جائے گا۔ جس کی بغیر کوئی ادیب صحیح ادب نہیں سمجھا جاسکتا۔ شعرا و ادبا کے ذمے نہ صرف قوم کی انگلیوں کی ترجمانی کا منصب ہے بلکہ معاشرے کی روحانی جہت کو متعین کرتے رہنا بھی ان کے ذمے ہے۔ اخلاقی اور روحانی قدموں کے متعلق تشکیک کا رویہ یا سیلان ہمارے معاشرے کے قومی مزاج اور قومی شعور سے کوئی مطابقت نہیں رکھتا۔ ضرورت ہے کہ ہمارے اہل قلم قوم کے سوا اعظم کے دل کی دھڑکنوں کو سنیں اور اپنے دل کی دھڑکنوں کو ان سے ہم آہنگ کریں۔ قوم نے اپنا تشخص پالیا ہے اور اپنی سمیت متعین کر لی ہے، ایک ہمارے شعرا و ادبا ابھی تک اپنے تشخص کو نہیں پاسکے اور اپنی سمیت کا تعین نہیں کر سکے؟ پاکستان کے مخصوص مقاصد اور تقاضے کیا یہ نہیں کہ اسلامی آئیڈیالوجی ہمارے شعرا و ادب میں بھی اسی طرح جھلکتی رہے جیسے ہماری تہذیب و ثقافت میں، ہمارے علوم و فنون

میں، اور ہمارے اخلاق و معاشرت میں؟ قوم اپنے دانشوروں، شاعروں ادیبوں اور فنکاری قیادت کے علمبرداروں پر نگاہ جمائے ہوئے ہے کہ وہ کیسی طرح قوم کی کشتی کو پار لگانے اور اسے اپنی منزل مقصود پر پہنچانے میں اس کی رہنمائی کرتے ہیں۔ اگر اس موقع پر اہل قلم نے قوم کو بھر مایوس کیا تو وہ انہیں کبھی معاف نہیں کرے گی۔

ادیب اور اس کا عہد

محمد اشرف چوہدری

کسی دور کا اس کے مفکروں پر کیا اثر ہوتا ہے یہ ایک الگ موضوع ہے مگر اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ہر دور کے اپنے تقاضے ہوتے ہیں اور اپنے منفرد رجحانات، یہ رجحانات اور تقاضے عموماً اپنے دور کے ادیبوں کی سوز اور فکر پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ ذہنی ارتقاء یا انحطاط تقاضا، مشکلات یا آسودگی، اخلاقی اور روحانی دیوالیہ پن، جنگ اور امن، سیاست اور مذہب، سب ہی تو مفکروں کی سوز کا دھار بدل دیتے ہیں۔ اور ان کے شعر پاؤں میں بھر پور اظہار پاتے ہیں۔ یہ بھی سچ ہے کہ چند مفکر اور ادیب، وسعت روح اور ذہن کی کشادگی کی وجہ سے وقت اور دور کے بندھنوں اور تقاضوں سے ابھر کر اپنی سوز اور فکر کو ان انسانی مسائل اور قدروں کے لئے وقف کر دیتے ہیں، جو کہ بنیادی ہوتے ہیں اور جن سے اختلاف رائے ممکن نہیں ہوتا اس سلسلے میں تفسیر اور اقبال بحیثیت فلاسفر غالب اور جین اسٹون وغیرہ کے نام گزرنے چاہئے۔ مگر اس پائے کے مفکر انگلیروں پر گئے جاسکتے ہیں۔ ادیب عموماً اپنے دور کی پیادہ ہوتے ہیں اور ان کا ادب اس دور کا آئینہ دار۔ انیسویں صدی کا پہلا دور مارتن ادب میں اس نے منفرد ہے کہ اداس میں انقلاب فرانس اور مشنی دور کا آغاز اور اس کے لوگوں کی زندگی پر دور رس اثرات، جیسے اہم واقعات ظہور پذیر ہوئے اگر ایک طرے دو مان پسند شعراء نے ادب کو راہ فرار بنا کر نصرت کی آغوش میں پناہ لینے کی کوشش کی تو دوسری طرف ایسے مفکروں کی بھی کمی نہیں تھی جنہوں نے حقیقت پسندی کو اپناتے ہوئے اپنے ادب کو اس زندگی کا آئینہ دار بنایا جس میں امید کم اور مایوسی زیادہ تھی۔ خود بصورتی نا پیدا اور بصورتی بڑا حیرانموجود تھی۔

تصادف نے ان کی حیثیت پسندی کو تنویریت سے تعبیر کیا۔ اسی دور کی بات ہے کہ انجینڈ میں بائون فرانس میں مری موزے۔ جرمنی میں ہین۔ اٹلی میں لیونائیڈی، روس میں لپکن پیدا ہوئے اور اس گروپ کا سربراہ اور اس کی رت جس کو بڑے منفی سوز کہتے ہیں کا علم ہر دار اور تھو شو پنا رہتا۔

یہ وہ دور تھا جب وائٹ لوکی جنگ لڑی جا چکی تھی، انقلاب فرانس مردہ ہو چکا تھا اور اس انقلاب کا عظیم ہیرو دور سندرمیں ایک چٹان پر پڑا گلی میٹر ہوا تھا، موت کے غلبے کا احساس جو کہ اس فلاسفر کی مشہور فلاسفی مرضی (maladie) پر شدت سے اثر انداز ہوا دراصل اتمامِ واقعات سے متاثر ہوا تھا انسان کی اپنی مرضی کس قدر محکوم ہے اور اس کے اپنے انکار اپنی مرضی سے کس قدر مختلف اور ہٹ کر ہیں، یہ حقیقت جو جن شوہنہا پر عیاں ہوتی گئی یا یوسی کے گہرے بال اس کی سوتھ پر چھاتے چلے گئے، انقلاب فرانس کا وہ نعرہ کہ بھائی چارہ آزادی اور مساوات ہوگی اور جس کو ہر انسان کی سوتھ اور مرضی بنا کر پیش کیا گیا تھا اب ان نفوس سے ہٹ کر سامنے آیا کہ گھٹے جیسے مفکر کو بھی یہ کہنا پڑا کہ جدا کا شکر ہے کہ وہ اس تباہ شدہ اور ختم شدہ دور میں جوان نہیں تھا، آزادی، مساوات اور بھائی چارہ تو بڑھ نہ سکا مگر لاکھوں صحت مند انسان موت کی آغوش میں چلے گئے اور لاکھوں ایکڑ زمین یا تو بخر ہو گئی یا غیر آباد ۱۸۰۴ء میں جب شوہنہا آسٹریا اور فرانس سے گفدہ راتوں بد حالی اور گندگی اس نے دیہاتوں میں دیگی، شہر بے چینی کے شکار اور دیہات غریب اور پسماندہ، پنوں کی جنگوں نے ذہن پر پڑے اور بد مذاخ چھوڑے کہ زندگی کم اور موت اور زندگی کا احساس زیادہ ہونے لگا، ماسکو خاکستر ہو چکا تھا اور انجینڈر اگر چنانچہ تھا مگر دوسری مشکلات کا شکار ہو چکا تھا، کان اناج کی قیمت میں کمی کی وجہ سے بد حالی اور شہر میں لوگ نیکاروں میں ۸ گھنٹے کام کرنے اور کم اجروں سے مالاں، یہ وہ حالات تھے کہ جو شوہنہا نے اپنی نظروں سے دیکھے، اب اگر یورپی کے اس دور نے اس کی فکر پر اثر کیا تو اس میں وقت اور زمانہ کا ذیادہ تصور ہے اور اس فلاسفر کی سوتھ کے رجحان کا کم۔

اس عظیم فلاسفر کو گرد اور مرضی والہ کی طرف سے اور عقل والہ کی طرف سے ملی تھی۔ اس کی والدہ اپنے زلزلہ کی مشہور ناول نگار تھی۔ اپنے خشک مزاج خاوند سے ناخوش تھی اور اس کی موت کے بعد جب اس نے دوسری شادی کی تو شوہنہا کو کہ ہٹ کی طرح اپنا سوتیلو والد اپنے والد کا قاتل اور غاصب نظر آیا۔ ماں بیٹے کے جھگڑے نے کیا صورت اختیار کی اس کی مثال ایک خط سے ملتی ہے جو ایک دفعہ اس نے اپنے بیٹے کو لکھا تھا۔ وہ کہتی ہے کہ اب تم میرے لئے ناقابلِ برداشت ہوتے جا رہے ہو اور میں تمہیں بوجھ سمجھتی ہوں اور تمہاری یہ عادت کہ تم دوسروں میں برائیاں تلاش کرتے ہو اب تمہاری غریبوں پر حاوی ہوتی جا رہی ہے اور یہ کہنا بجا ہو کہ اب تم دنیا کے لئے بھی حوت غلط ہو، ماں اور بیٹے ایسی کتنی بڑھتی گئی اور دونوں نے علیحدگی

اختیار کر لی۔ اب شوہنہار ایک جہان کی طرح ماں کے گھر جاکر رہتا تھا۔ ایک مرتبہ جب گرٹھ نے اس ماں کو یہ بتلایا کہ اس کا بیٹا ایک مشہور آدمی بنے گا تو اس کی ماں کی نفرت انتہا کو پہنچ گئی کیونکہ اس کے یہ خیال ناقابلِ برداشت تھا کہ ایک ہی خاندان میں دو مشہور بہنیاں ایک ہی دور میں پیدا ہو جائیں گی۔ خود غرضی بھی شوہنہار کی سوتیلہ گھرانگ دینے میں اپنا رول ادا کرتی ہے۔ اس تنازع کی انتہا تب گئی جب شوہنہار نے اپنی ماں کو یہ جواب دیا کہ آنے والی نہیں اس کی والدہ کی پہچان اس کے حوالے کر دی گئی۔ مشہور انگریزی شاعر لارڈ بائرن کی زندگی بھی کچھ اس طرح کی ہے ایک ایسا شخص جس نے ماں کو پیار تو نہ دیکھا مگر اس کی نفرت کا شکار ضرور ہوا جو یہ یقیناً اس دنیا سے پیار نہیں کر سکتا۔

ماں کے پیار سے جو خلا پیدا کیا وہ کوئی اور چیز پُر یا نہ کر سکی۔ شوہنہار تیری سے افسروگی اور شتی پن کا شکار ہوتا گیا۔ دراور برائی کے احساس نے اس کے ذہن پر اس حد تک غلبہ پایا کہ وہ ہر شخص کو گمراہ خیال کر لگا۔ اپنے سگار پائپ کو ناول میں رکھتا اور اپنی گردن کو بار بار بے سانس نہ کھاتا اور رات کو پتوں پر کھڑا اور ذرا سے شور سے بھی جھانکنا اور نفرت کرنا اس کی عادت بن گئی۔ اور اس کا یہ احساس بھی چھین بن گیا کہ اس کی غفلت کی قدر نہیں ہو رہی ہے اور اس کا روح کو آہستہ کھانا گیا۔ تنہائی سے احساس نے اسے اور تنہائی بنا دیا۔ اس کی کوئی ماں، بیوی، بچہ، مہائی، مہن اور دوست نہ تھا نفسیاتی ناقدری اور مذہبی الجھنوں نے اس کی زندگی میں اور نہ گھول دیا۔ اس نے جو کتابیں لکھیں ان اور اوراق زمانے کی گرد کی آماجگاہ بنے۔ آخری امید اپنے جوہر دکھانے کی اس وقت بندھی جب برلن کی یونیورسٹی نے اس کو پیکر دینے کے لئے بلوایا۔ شوہنہار پیکر دینے کا وہی وقت تھا جو کہ جنگ کا تھا۔ کا خیال تھا کہ وہ طلباء کے اس جھنڈ کو جو جنگ کے گرد رہتا تھا اپنی طرف متوجہ کرے گا۔ مگر جب پیکر چھوٹا تو اس نے دیکھا کہ وہ صرف خالی کمرے اور کرسیوں کو ہی اپنی مفرد باتیں سناتا رہا ہے۔ اس کا ذہن تاریکیوں سے سیاہ ہوتا رہا۔ زندگی اس کی نفرت کا نشہ بنتی گئی کھانا کھاتے وقت نیز پر سرے ایک سکر نکال کر رکھ دیتا اور کھانے کے بعد اس کو چپکے سے جیب میں ڈال کر چلا جاتا۔ ایک دن جیب دیر نے اس کی دھچک چھی تو رنجی آواز میں انگریز افسران کو مخاطب کر کے کہنے لگا کہ یہ ایک شراب ہے کہ اس دن وہ یہ سکر کس غریب کو دے دے گا جب یہ آئینہ عورت، گھوڑے اور کتوں کی باتیں کر چھوڑ دیں گے۔

اس ناقدری نے جو کہ تمام ریویورسٹیوں نے مل کر اس اور اس کی کتابوں کی تہی سے قنوطیت کی طرف شدت سے حائل کر دیا۔

شوہنہار کی قدر جب تک اسے خود امید تھی آخر ہونا شروع ہو گئی۔ شروع شروع میں عام لوگوں نے اس کی طرف نظر التفات کی۔ مذہب اور سائنس، جنگ اور غربت اور انسانی جبلت جس کے تحت انسان اپنے وجود کے لئے کوشش کرتا ہے۔ ان موضوعات نے اسے شہرت کی انتہا تک پہنچایا۔ مگر یہ دور جب کہ اس کو مایوسی میں امید کی کرن نظر آئی بہت ہی مختصر ہے۔ دوسروں کو رشک کی نظر سے دیکھنے والا یہ بلا سرفراز زندگی کی رعنائیوں کے احساس کو بھی محسوس کرنے لگا۔ اب رات کے کھانے کے بعد اس کے لبوں پر لاسری ہوتی اور لوگوں کا عظیم جہم جو کہ براعظم کے چاروں کونوں سے اس سے ملنے کے لئے آیا ہوتا۔ قنوطیت کی یہ کہانی صرف شوہنہار پر ہی صادق نہیں آتی بلکہ اس حقیقت کی صحت کی ضمان ہے کہ انسانی فکر اپنے درد، ماحول اور ذاتی واردات سے اثر لیتی ہے اور دنیا میں برائی اور اچائی کی دو جگہ میں ان میں کسی ایک طرف مائل ہونا اور اس کو اپنے ادب پارے میں اجاگر کرنا بھی ان حالات اور ماحول کی دین ہے جو کہ ایک ادیب کو میسر ہے۔

آخر میں مجھے صرف یہ عرض کرنا ہے کہ ادب اور زندگی کا اگر کوئی رشتہ ہے اور اگر ادب نے زندگی کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ تو لازم ہے کہ ادیب اپنے افکار اور تجربات کو سادہ اور عام فہم زبان میں ادا کرے جدید شاعری اگر ایک طرف زندگی کو جیسے کہ یہ ہے پیش کرنے کا اعزاز رکھتی ہے تو دوسری طرف انہماک میں انہماک کی پیچیدگی کا بھی شکار ہے۔ ن۔ م۔ راشد اور میراجی کا دور اب گزر چکا ہے۔ بادل نثر اور مارلیں اور امیڈیٹ بھی اب کوئی خاص اپنی نہیں رکھتے۔ شاعری اور ادب میں IMAGES کا استعمال پاکستان جیسے ملک میں کوئی اہمیت نہیں رکھتا جہاں کہ سادہ زبان کو سمجھنے والے انگریزوں پر گئے جاسکتے ہیں۔ وہاں ان علامتوں کی معمولی جھلکیوں کو جو کہ بعض دفعہ خود ادیب پر بھی واضح نہیں ہوتی کتنے لوگ سمجھ سکتے ہیں۔ مجھے انیس تالی کے ان الفاظ سے سخت اختلاف ہے۔ جیسا وہ کہتا ہے کہ ہمارے ہاں شعر کا مروجہ تصور یہ ہے کہ شعر وہ ہے جو جلد سمجھ میں آجائے۔ حالانکہ انہماک تو ذہنی ملازم کا نام ہے۔ یہ تو ایک ایسا اضافی عمل ہے جس کا کوئی معین معیار نہیں۔ نئی شاعری کا مہیا انہماک نہیں ہے۔ انہماک اتنا تو قاری کے ساتھ ہے۔ نیا شاعر تجربے کی تعمیر کے لئے حقیقت کا پیڑن خلق کر رہا ہے۔ یہ مفروضہ

غلبہ ہے کرنی شاعری (یا ادب) کا معیار اقامت نہیں اور یہ کہ شاعر یا ادیب تجربہ کی تعمیر میں حقیقت کا پیڑن غن کر رہا ہے۔ اس بات میں ایک تضاد ہے۔ حقیقت کا پیڑن عام زبان میں بھی ادا ہو سکتا ہے۔ بنیادی بات تجربہ اور سوچ کی ہے۔ زبان کی نہیں۔ اب صرف وہی لوگ زندہ رہ سکے گا جو کہ لوگوں کے قریب ہے۔ اور جسے لوگ آسانی سمجھ سکتے ہوں۔ صرف چند لوگوں کے لئے ادب کی تحریک بے معنی عمل ہے۔

پاکستانی ادب کا مسئلہ

ڈاکٹر ابواللیث صدیقی

پچھریا ثقافت کے باب میں آج کل بہت کچھ کہا جا رہا ہے ادب پچھریا کا ایک جزو بلکہ عظیم جزو ہوتا ہے جو معاشرہ کا رشتہ ایک طرف ماضی کی روایات سے جوڑتا ہے دوسری طرف حال کے مسائل اور معاملات کی ترجمانی اور رہنمائی کرتا اور مستقبل کے لئے ایک ورثہ بن کر معاشرہ کے تاریخی تسلسل کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ اگر پاکستان ایک ملک ہے اور پاکستانی ایک قوم ہیں تو اس ملک اور اس قوم کا بھی کوئی پچھریا اور اس کا کوئی ادب ہو گا۔ یہیں دیکھنا یہ ہو گا کہ ایسا پچھریا ایسا ادب ممکن بھی ہے یا نہیں اور ممکن ہے تو اس کا مسئلہ کیا ہے۔

پاکستان ایک نظریاتی مملکت ہے اور ایک طویل تاریخی عمل کا نتیجہ ہے۔ برصغیر میں مسلمانوں کے آنے سے پہلے کوئی ایسا تصور موجود نہ تھا جسے ہندوستان کہہ سکیں یہ نام تو مسلمانوں ہی نے اس ملک کو دیا بلکہ پہلے وہ اسے ہند کہتے تھے اور لیا اوقات الہند کا نام سے یاد کرتے تھے سلطان اس ملک میں آئے تو اپنے ساتھ ایک نیا دین ایک نئی شریعت اور ایک نیا انداز فکر لے کر آئے اور ہر خند کہ وہ اس ملک میں رہ گئے اور ان کی پشت ہاتھ پشت اسی زمین سے اٹھی اور یہاں پیوند خاک ہوئی انہوں نے یہاں شادی بیاہ کئے یہاں کے پیدا ہونے والے اناج پھل اور میوؤں سے ان کا گوشت پوست بنا انہوں نے اپنی عربی، ترکی، فارسی کو چھوڑ کر پہلے روزمرہ کا دیار میں اور پھر شعر و ادب کے لئے بھی یہاں کی زبانوں کو اختیار کیا اور وہ بہت سی رسموں اور روایتوں میں بھی فراخ دل ثابت ہوئے ان کا لباس بھی بدلا وضع قطع ہچال ڈھال میں فراق آیا۔ لیکن یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ صدیوں کے اس قرب اور میل ملاپ کے باعث اس ملک میں کسی وقت بھی عرق ایک قوم رہی ایک پچھریا یا ایک ادب رہا نہ ہو اور مسلمان الگ الگ ہے صرف اس لئے نہیں کہ مسلمان حاکم اور ہندو محکوم تھے بلکہ اس لئے کہ ان

کا زندگی کے نقطہ نظر کے بارے میں بنیادی اور سیاسی اختلافات تھے۔ ہندو متوں کو پوجیتے تھے مسلمان بت شکن تھے۔ ہندو کثرت پرست اور ملکہ اودام پرست تھے، ان کے سینکڑوں دیوتا تھے جن کی مورتیوں کی وہ پوجا کرتے تھے بعض جانور بھی ان کے یہاں قابل پرستش تھے۔ بلکہ منسی اعضاء کی بھی پوجا ہوتی تھی۔ لگتے ہندو کے لئے قابل احترام بلکہ لائق پرستش تھی۔ وہ اس کا پیشاب پیتے تھے اور اس کے گوبر سے لیپ کر عکے کو صاف کرتے تھے۔ مسلمان لگتے کا گوشت کھاتے تھے۔ مسلمان مومدا تھے ان کے خدا کا کوئی شریک نہ تھا۔ وہ دیوتاؤں کی طاقت کے قابل نہ تھے۔ تاہم مطلق ان کا خدا تھا۔ مسلمان بچہ پیدا ہوتا تو اس کے کان میں سب سے پہلی آواز اللہ اکبر کی گونجتی اور جس وقت اس کا دم نکلتا آخری کلمہ خدا کی خلائی اور اس کے رسول کی رسالت کی تصدیق ہوتی اس کے تہوار اس کی تاریخ ہوتی اس کے تہوار اس کی تاریخ سے اسے ورثہ میں ملے تھے غرض اس کی انفرادیت ایسی تھی کہ ہندوؤں کی چھوت چھات سے زیادہ اس انفرادیت اور اس بنیادی اختلاف نے دو قوموں کے ارتباط سے ایک نئی قوم اور دو مختلف کلچر یا ثقافتوں سے ایک مشترکہ کلچر یا ثقافت کو جنم نہ دیا۔ مسلمانوں کی تہذیب کو صرف نوا اور دھوتی سے تعبیر کرنے والا فقرہ مذاق سمی لیکن ایک بڑی اور سچی حقیقت کا امتیاز تھا۔ مسلمان اور ہندو جو ایک ہی شہر میں رہتے، ایک ہی زبان بولتے، ایک ہی دریا کی پانی پیتے، ایک نہ تھے اور اسی بنا پر جب برصغیر میں مسلمانوں کی حکومت کا تختہ ہوا اور انگریزوں کے دور کا آغاز ہوا تو انہیں شدت سے اپنی انفرادیت کو محفوظ رکھنے اور بیرونی حلوں سے اس کی مدافعت کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی شاہ ولی اللہ کی تحریک، سید احمد اور اسماعیل شہید کی تحریک سے لے کر مرثید کی تحریک سے گزرنے ہوئے تحریک پاکستان تک یہی جذبہ اور یہی ایک نظریہ اساسی حیثیت رکھتا ہے۔

پاکستانی ادب پاکستانی قومیت کے نظریہ کی اساس پر قائم ہے برصغیر کے مسلمانوں کی پاکستان کے لئے جدوجہد کا جو ادب ہے وہ پاکستانی ادب ہے بلکہ اسے پاکستانی ادب کی تاریخ کا پس منظر اور اس کا نقیب کہنا چاہیے۔ اس کی ایک مثال علامہ اقبال کا کلام ہے۔

پاکستانی ادب کی ایک اور خصوصیت جو اسے برصغیر کی دوسری اقوام کے ادب سے ممتاز کرتی ہے اس کا مکرر تار و پود یا اس کا منبع یا (SOURCE OF INSPIRATION) ہے وہ شعری دینی روایات جن کے پس منظر میں عرب کی ادبی روایت کا کچھ حصہ اور سمرقند و بخارا سے شیراز، اصفہان تک

اور وہ آتنی اور مرثیہ آباد نگ کی ایک ادبی روایت کا سلسلہ ملتا ہے۔ اصناف ادب میں شعری علام اور اشارات میں تشبیہات، استعارات اور کنایات میں تعلیمات میں غرض قدم قدم پر ایک فکری ربط و آہنگ کا پتہ چلتا ہے اس کا ایک سرا ہمارے وہ صوفی اور اللہ والے بزرگ تھے جو ہزاروں میل سے سفر کر کے یہاں آئے اور یہاں اپنا اور سے بنگال تک اور کشمیر سے راس کمار تک ایک ہی پیغام سنایا۔ محبت اور اخوت کا پیغام دینداری، راست بازی اور صداقت اور خلوص کا پیغام۔ یہ روایت جو ان کی تعلیمات کی بدولت ہمارے ادب میں جاری و ساری ہوئی۔ پاکستانی ادب میں خواہ وہ کسی علاقے کا ہو کسی زبان میں ہو اس کے اتحاد اور اشتراک کا ایک اہم پایہ ہے۔

میں نے جو یہ کہہ لیا ہے کہ پاکستانی ادب میں خواہ وہ کسی علاقے کا ہو، یا کسی زبان میں ہو بنیادی طور پر اتحاد و اشتراک کے عناصر اور عوامل موجود ہیں ظاہر ہے اس ملک میں مختلف زبانیں بولنے والے لوگ مختلف علاقوں میں رہتے ہیں یہ سب پاکستانی ہیں اور ان سب کا ادب جو ان کی اپنی زبانوں میں ہے وہ پاکستانی ادب ہے ہاں شرط یہ ہے کہ اس کی فکری اساس ایک ہو یہی جو کچھ میں بعض اختلافات نظر آتے ہیں فکری یا اساسی نہیں بلکہ محض مظاہر ہیں جن پر مقامی آب و ہوا، مقامی روایات کا اثر پڑا ہوا ہے۔ پاکستانی ادب کا اگر کوئی مسئلہ ہے تو صرف یہ ہے کہ اس فکری اور اساسی عناصر یا عوامل کے فروغ کی کوشش کی جائے جو پاکستانی ادب میں پاکستان کے استحکام اس کی سالمیت اور اس کی تلاش کے جذبات کو تقویت بخشنے ہیں اور وہ عناصر جو مظاہر و متعلقات کو فکری پر حاوی بنا کر اختلافات کی غلطی کو وسیع کرتے ہیں ان کا تدارک کیا جائے آج ہمارے ادیبوں، فنکاروں، شاعروں، ڈرامہ نویسوں کو اپنے اس فرض کا احساس ہونا چاہیے کہ یہ ملک بغیر قربانیوں اور غیر جدوجہد کے حاصل نہیں ہوا تھا جن لوگوں نے اس کے حصول کے لئے جانیں دیں جنہوں نے اپنے گھروں کو لٹایا اور ہجرت کی اور وہ جنہوں نے ان ہجرت کرنے والے یا والوں کے لئے اپنے آنکھیں کشادہ کی وہ سارے لوگ جو کسی ایک علاقے کے نہ تھے۔ نہ ایک زبان بولتے تھے وہ سب نہ ایک سا کھانا کھاتے تھے نہ سب کا لباس ایک سا تھا وہ سب پاکستان کے حصوں کے ذمہ دار ہیں آخر وہ کون سی اساس تھی جس نے ان کے علاقائی لسانی اور تہذیبی تعصبات کو مٹا کر پوری پاکستانی قوم کو ایک سیسے کی دیوار بنا دیا تھا وہ ہی اساس

پاکستانی ادب کی اساس ہے اور ہمیں ایسی اساس کی مضبوطی کو آج کے پاکستانی ادب کی تخلیق کا مقصد بننا چاہیے۔

اس سلسلے میں ایک اہم مسئلہ پاکستانی ادب کی زبان کا مسئلہ ہے۔ ظاہر ہے پاکستان ایک کثیراللسان علاقہ ہے اور اس میں مختلف علاقوں میں اپنی اپنی بولیاں اور زبانیں بولی جاتی ہیں اور ان کا اپنا اپنا شعرو ادب کا سرمایہ اور اپنی اپنی روایات ہیں یہ سب پاکستانی زبانیں ہیں اور پاکستانی ادب ان میں سے کسی بھی زبان میں تخلیق ہو سکتا ہے اس کے پاکستانی ہونے کے لئے شرائط وہی ہیں جن کا میں پہلے ذکر کر چکا ہوں یعنی ان کی اساس اس فکری نظریہ پر موحسین پر پاکستان کی بنیاد قائم ہے اور ان کے لئے رہبری اور راہنمائی کے منبع اور ماخذ میں جو ہماری مشترک ثقافت کے نمایاں عناصر ہیں ان کی اپنی انفرادیت ان کے مقامی آب و رنگ سے قائم ہے اور قائم رہنا چاہیے ہاں اس انفرادیت کو اختلاف کی خلیج وسیع کرنے کی بجائے اتحاد اور اشتراک کے عناصر کو فروغ دینے پر صرف کرنا چاہیے۔

لسانیات کے ایک طالب علم کے لئے دنیا کی تمام زبانیں یکساں طور پر عزیز ہیں ان میں سے کوئی ایک دوسرے سے بڑی یا چھوٹی اعلیٰ یا ادنیٰ نہیں پھر جہاں تک پاکستانی زبانوں کا تعلق ہے مغربی پاکستان میں ایک بھولی زبان کو چھوڑ کر جو اصلاً اور ادنیٰ نسل سے تعلق رکھتی ہے باقی زبانیں اور بولیاں ایک ہی سندھ یا خاندان کے قبیلہ سے تعلق رکھتی ہیں ان میں صوتی سطح پر ساخت کی سطح پر صرف و نحو کی سطح پر سرمایہ لغت میں اصناف ادب میں ادبی موضوعات میں شعری، فنی اور علمی اصطلاحات میں بڑا اشتراک پایا جاتا ہے ضرورت اس امر کی ہے کہ اس اتحاد کو اجاگر اور واضح کیا جائے مثلاً اس قسم کا تحقیقی کام میرے مشورہ سے ڈاکٹر شریف الدین نے سندھی اور اردو کے دوا بط پر کیا اور سندھ یونیورسٹی سے اس پر پی ایچ ڈی کی ڈگری ملی ہے۔ ایک اور عزیز میر فاروقی، پنجابی اور اردو کے لسانی اشتراک پر پی ایچ ڈی کا کام تقریباً مکمل کر چکے ہیں۔

پاکستانی زبانوں کے تقابلی مطالعہ اور تحقیق کے لئے ایک ایسے مرکز کی ضرورت تھی جہاں تربیت یافتہ ماہرین لسانیات متعلقہ موضوعات پر کام کر سکیں آپ کو یہ معلوم کر کے خوشی ہوگی کہ پاکستانی زبانوں کے تقابلی مطالعہ اور تحقیق کا ایک مرکز کراچی میں قائم ہو گیا ہے اس مرکز میں سندھی، اردو، پنجابی، اردو، بلوچی، اردو اور پشتو اردو کے تقابلی مطالعہ کے اس منصوبے پر کام شروع ہوا ہے اور توقع ہے کہ ۱۹۷۱ء تک اس منصوبہ کا پہلا مرحلہ مکمل ہو جائے گا۔ اسی طرح کے مطالعہ اور تحقیق سے پاکستانی زبانوں کے اتحاد اور اشتراک میں مدد ملے گی اور یہ پاکستان کے قیام اور استحکام میں مدد و معاون ہوگی۔

اردو ادب میں پاکستانیت کا مسئلہ

ثاکر مسد عبد اللہ

اردو ادب کی پاکستانی قومیت کے بارے میں بعض الجھنیں بہت مستحکم ہیں۔ ان الجھنوں کو دور کرنا ہر محب وطن کا فرض ہے۔ اس مقالے میں میں اس مسئلے کی بعض گرتوں کو کھولنے کی کوشش کرتا ہوں۔ سب سے پہلے یہ مد نظر رہے کہ پاکستانیت محض سیاسی جغرافیائی اصطلاح نہیں بلکہ اس کے کچھ تہذیبی، نظریاتی معانی بھی ہیں۔ جن کا براہ راست تعلق ہماری مسلم قومیت اور نظریہ پاکستان سے ہے۔

پاکستانیت کس علاقائی مزاج کا نام ہے نہیں بلکہ اس سے مراد ایک مجموعی مسلم مزاج ہے جو اپنی ہر اہم تاریخ میں کل مسلمان ہند نے ایک بین الاقوامی اسلاطیت کے تحت ڈھالا جس میں پوری ہندی اسلامی تہذیب آجاتی ہے۔ پاکستانیت کے سیدھے سادے معنی یہ ہیں کہ ادب میں وہ قومی روح منعکس کی جائے جو نظریہ پاکستان میں موجود ہے۔

لیکن تکلیف دہ امر یہ ہے کہ اب اس واضح سی بات کو الجھایا جا رہا ہے۔

اس ضمن میں ادب میں پاکستانیت کے تین معنی لئے جا رہے ہیں۔

اول یہ مفہوم کہ ہمارا ادب ہماری روحانی آرزوؤں کا ترجمان ہو۔ یہ ادب الیسا ہو جو اس ملک سے محبت کے جذبات پر ابھرے۔ اس میں پاکستانی آئیڈیالوجی کی روح موجود ہو۔ یہ ان مقاصد و اُمال کی ترفیہ دے جو سحر یک پاکستان کے مد نظر تھے۔ یہ ہے اس کا صحیح مفہوم۔

دوم یہ مفہوم کہ اس خطے کی تہذیب کے سلسلے کو مدہم جو دار و گردنہ صادر ایکسپنڈیا جائے اور انسانی معاشرتوں سے لگاؤ اور محبت پیدا کی جائے اور اس خطے کے بیرونی حملہ آوروں کو غاصب اور ظالم و جاہل کہا جائے سوم یہ مفہوم کہ مذکورہ تہذیبوں کے نام نہاد کلچر کو اپنا مثالی کلچر قرار دیا جائے اور ذہنی تدروں کے پُر فربہ نام سے ان عقیدوں کو زندہ کرنے کی سعی کی جائے جو زمین کے توالے سے پیدا ہوتے ہیں۔

چہاد: یہ فہم کہ بھارت سے علیحدگی کے حوالے سے ایسا رویہ اختیار کیا جائے کہ قبل از پاکستان کی ہر حقیقت کو نظر انداز کر کے اسے بڑا سمجھا جائے جسے اس بنا پر کہ اس کا تعلق کبھی بھارت سے تھا یا ہے بلکہ خود اسلامی دور اقتدار کا ذکر کبھی ایک غیر حکومت کے طور پر کیا جائے۔ اور ہندوستان (دہلی) کے مسلمانین کو بدنام کیا جائے۔ یہ سچ یہ سچ کہ ان میں صرف پہلا مفہوم صحیح ہے باقی مخالف ہیں۔

یہ سچے حاصراتی تکریریں ہیں اس اصطلاح کے یہی مفہوم دیکھے ہیں۔ لیکن یہ کچھ اور مفہوم بھی ہوں جو میرے علم میں نہ آئے ہوں، کسی زمانے میں محمد حسن عسکری دکن میں انہیں اپنا ادنیٰ مرشد مانتا ہوں ان کے بعض ساقیوں نے دکن میرے دوست ہیں پاکستانیت کی اصطلاح کی تفہیم کی بہت کوشش کی مگر بعد میں ایک دوسرے گروہ نے اس شخص پر بدگمانی کی اور یہ اصطلاح نہ چلی حالانکہ اس کے معنی فقط یہ تھے کہ ہمارے ادب سے قومی تہذیبی تشخص ظاہر ہونا چاہیے لیکن اب وہی بدگمانی کرنے والا گروہ خود اسی نعرے کو لے کر ایک طرف متعصبانہ علاقائیت پیدا کر رہا ہے اور دوسری طرف زبان کو مسخ کرنے کے درپے ہے اور کہہ رہا ہے کہ زبان میں پاکستانیت نے یہ معنی دیں کہ زبان کے ان محاورات اسالیب اور ضرب الامثال کو نکال دیا جائے جو متحدہ ہندوستان کے باہر ادب کی کتابوں میں ہیں اور اب ایک نئی زبان تخلیق کی جائے۔ ادب میں پاکستانیت کے یہ معنی لے جا رہے ہیں کہ پاکستانی علاقوں کے عوام کی زندگی کو اس زندگی سے الگ کر کے دکھاؤ جو ۱۹۴۷ء سے پہلے ایک مسلم معاشرے کے طور پر مل بند میں موجود تھی۔

پاکستان سے محبت پیدا اگر ناہر محب وطن کا فرض ہے پاکستانی جہود کے مسائل کو ادب میں ڈھالنا اس سے بھی بڑا فرض ہے۔ لیکن اس کے ہمراہ پاکستان کے کسی کلچر ثابت کرنا اور اس سے مسلم کلچر کو بالکل خارج کر دینا اسلامی ادبوں کو ماضی سے جو بھارت یا ایران و ترکستان اور عرب میں ماضی میں پیدا ہوئے اور ان کا ہم پنجاب تک اثر ہے منقطع کرنے کا کوشش مشائخ و خضر نے کرام کی علاقائی شخصیتوں کو ان ابعاد ناگوارانہ کا باقی ٹکڑوں اور علاقوں سے کوئی تعلق نہیں یہ وہ نئی پاکستانیت ہے جس پر خاص زور دیا جا رہا ہے۔

مجھے ان بھجوں کے سیاسی پہلوؤں سے کوئی سروکار نہیں میں صرف اس پر غصہ کوڑوں لگا کر اردو میں پاکستانیت کے صحیح معنی کیا ہیں؟ اس کے جواب کے لئے مجھے یہ کہنا پڑے گا کہ اگر ادیب خود سچے پاکستانی ہوں مجھے تو ان کا ادب بھی پاکستانی ہو گا یعنی الگ سچا نا جانے گا۔ کون سا ادیب سچا پاکستانی کہلائے گا وہی جو پاکستان کی محبت سے سرشار ہو گا مگر اس محبت کے مظاہر کیا ہوں گے؟ یہ مظاہر کبھی صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں یا ہر

سکتے ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ ان مظاہر میں دوقوی نظریے کی روح کا دفر ما ہوگی۔ دوقوی نظریے کی روح سے مراد یہ احساس ہے کہ ہم مسلمان ہیں اور ہندوؤں سے الگ قوم ہیں۔ ہماری ایک تاریخ ہے جس میں ہمارا دور اقتدار بھی شامل ہے۔ اور یہ نصب العین بھی کہ ہمیں ایک بار پھر وہ سلطوت حاصل کرنی ہے جو کسی زمانے میں موجود تھی۔ ہمارا ایک نصب العین یہ بھی ہوگا کہ ہم ایک روحانی دعوت کے مدعی ہیں جو رنگ اور نسل اور خرافے سے بالا ہے۔ ہم معاشرت کی بھی کچھ اقدار رکھتے ہیں جس کے رنگ مختلف ہو سکتے ہیں مگر ان کے پیچھے ہمارے چند دینی عقیدے کارفرما ہیں۔

پاکستان کی اس حقیقت کو تسلیم کرنے کے معنی بھارت سے نفرت نہیں۔ ہمارا بھارت کے ساتھ سیاسی جھگڑا ہو سکتا ہے مگر اس حقیقت کو فراموش نہ کریں گے کہ یہ ہم ساری ملک ہے جس میں ہماری تہذیب کے دربار چلنے پھرنے اور پھیلنے کے امکانات ہیں۔ ہم اپنے سرمداتی حقوق پر اڑیں گے۔ نفرت نہیں کریں گے اس کے علاوہ اپنے حقوق و دعاوات پر اصرار کریں گے۔ اس کے علاوہ ہم بھارت کے کلاسیکی کلچرل اسالیب کو اپنے خاص کلچر کا سرچشمہ مانو نہ بھی نہ سمجھیں گے۔ ہندوستان کے اردو لایب جو کچھ دکھیں گے ہم اس کی ہم زبان کے لحاظ سے قدر کریں گے لیکن ان کے ادب کی روح سے ہمارا متعلق ہونا ضروری نہیں۔ بزرگوار ہر حال بھارتی روح کا کس پہلو۔ اس کے علاوہ ہم دماڑی آزمائی اصطلاحوں میں بات نہیں کریں گے بلکہ عقیدوں کی اصطلاحوں میں بات کریں گے۔

اردو کے خلاف جب اور کوئی ہم کامیاب نہیں ہوتی تو ایک عجیب و غریب شورش اور جھوٹا دیا جاتا ہے اس نئی کاریگری کی دو صورتیں بالعموم دیکھنے میں آتی ہیں۔

(الف) کہا جاتا ہے کہ ہمارے خود کو اہل زبان اور باقی پاکستانیوں کو بے زبان یا کم از کم لسانی لحاظ سے حقیر، غلط اور کمتر قرار دیتا ہے۔

(ب) مذکورہ بالا گروہ کے حملے سے بات چلا کر معاملہ یہاں تک پہنچ جاتا ہے کہ ۱۹۴۷ء سے پہلے کے اکابر ادب کو بھی جن کا وطن اب بھی ہندوستان (بھارت) ہے اپنے لوہیوں میں شامل نہیں کیا جاتا اور اگر سرسید، شبلی، حالی شامل بھی ہوتے ہیں تو ہمارے محمد ری۔

(ج) اب امر لڑاں ہے کہ بھارت سے آئے ہوئے لویب اپنے ناموں کے ساتھ بھارت کے

شہروں کی نسبتیں استعمال نہ کریں کیونکہ مترضوں کے خیال میں پرانی تجارتی شہری نسبت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ذہن اب بھی ہندوستان ہی سے ذہنی و جذباتی لگاؤ رکھتے ہیں۔

اس طرح کی اور بھی بہت سی باتیں کہی جاتی ہیں جن کا ذکر کرنا ہی ملک کے لئے خطرناک ہے اور یہ تو یہ ہے کہ اس کتاب میں اس بحث کو شامل کرنے سے پہلے میں نے سو مرتبہ سوچا پھر بے شمار خطرات کے باوجود شامل اس لئے کر لیا کہ تجزیہ کرنے سے ممکن ہے اس خطرناک ذہن کا کچھ علاج ہو جائے۔ اگرچہ یہ ہو سکتا ہے کہ انجمن کو سلجھا لئے سلجھا تے بہت سی نئی انجمنیں پیدا ہو جائیں اس لئے بات نہایت مختصر کر دی گئی۔

اس حقیقت سے انکار نہ کیا جائے گا کہ ہندوستان کے ان مسلمانوں نے جنہیں معلوم تھا کہ وہ تقسیم ملک کے بعد عبادت میں رہتے پر مجبور ہوں گے پاکستان کی تحریک میں پر زور شرکت کر کے قربانی کی ایک قابل فخر مثال پیش کی تھی۔

پھر سیاسی حالات سے بعض پُرکوش مسلمانوں کو یعنی جنہوں نے کانگریس اور ہندو جمہاسما کے خلاف بڑا جوش و خروش لیا تھا میوڈرائٹک وطن کرنا پڑا یہ بہت سے لوگ ہندوؤں کے ماتحت رہنے کو ذلت سمجھ کر ہجرت کر کے پاکستان آ گئے۔ بلاشبہ ان میں وہ بھی آئے ہوں گے جنہیں پاکستان میں بہتر مفادات کی امید تھی لیکن یہ امر واقعہ ہے کہ ان لوگوں کی ہجرت کو پاکستان کے لئے قربانی ہی کا وہ چہرہ دیا گیا ہے اور اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ پاکستان نے بھی جبر طبع کی بجائے بلکہ عزت افزائی میں کوئی بھی کسر اٹھا نہیں رکھی تھی۔

پھر کیا ہوا؟ وہی ملازمتوں میں رہا جنہوں اور مفادات میں کشمکش کا پھر چلہ میرا عقیدہ ہے کہ مسلمانا ہند کی پانچویں گادور آکا زورہ تاجیں روز مسلمان کے ذہن کو ملازمت طلب سیکھو اور معاش پرست نہادیاں گ ایک مدد کی قیل۔

یہ معلوم ہے کہ ان مفادات کی کشمکشوں میں مخالف کو گرانے کے لئے جذباتی طور سے زور دیا گیا اور سہل ترین فقرہ استعمال کیا جانے لگا اور شہری ملاقاتی اور مسابائی سب کے حوالے سے مفاداتی مباحث میں اپنے حق میں فخر پیدا کیے جانے لگے۔

ہندوستان میں چند سو برسوں کو چھوڑ کر مسلمان ہمیشہ اقلیت میں رہے ہیں۔ اگر یہ دن کے زمانے میں

مسلم اکثریت والے صوبوں کے ہندو معاقداتی کشش ممکن میں نہ بھی نعرے کو استعمال کرتے اور ہندو اکثریت والے صوبوں میں مسلمان اس نعرے کے ذریعے مزیداد کرتے تھے۔

یہ معاقداتی آہ و نوازی حق بجانب کسی ہوتی تھی اور بے بنیاد بھی۔ مگر عمومی ذہن یہی تھا اور اس زمانے میں پاکستانی علاقوں میں بھی مقامی نعرے نہ ہو سکتے تھے۔ مجھے یاد ہے کہ کراچی کے کالج پشاور میں پشاور اور دیرہ و مل کی سخت رقابت ہوتی تھی اسی طرح اور مگھوں میں بھی ہے۔

یہ گروپ بازی یا تقصیب ایک عام بات ہے۔ ی۔ پی کے مسلمانوں نے سلطنت کے زمانے میں دیکھے تھے پھر انگریزی حکومت علی نے انہیں ایک اقلیت بننے پر مجبور کیا۔ ان کے خود مختاری احساس نے ان میں دو باتیں پیدا کیں۔ ایک احساس برتری اور دوسری چیز خود مختاری مقاصد کے لئے مل کو کام کرنے کی عادت۔ پھر ایک دوسرے کی ہر حالت میں دلدور گرد پ / مدد کرتا۔

قیم پاکستان کے بعد جب ملازمتوں کے پگلائے اٹھے تو ان میں اس عظیم قربانی دینے والے ہمارے طبقے نے بھی اپنے تحفظ کے لئے ضرورت سے زیادہ کچھ اس طرح اضطراب کا اظہار کیا جس سے مقامی حضرات کے دلوں میں رنج و بغض اور بدگمانی کی صورتیں پیدا ہونے لگیں اور جب اور سے فکارتیں زیادہ ہو گئیں تو اصل سمت کو ٹھیک کرنے کے بجائے ہمارے جوں نے اسے ہمارے دشمن قرار دیا۔ اس سے ذہن دونوں طرف بٹاتے گئے اور ظاہر ہے کہ جب اذان میں یوں بدگمانیاں پھیل گئیں تو ان کا دور دورہ تادشوار ہو کر رہتا ہے۔

زبان و ادب کے معاملے میں بھی کچھ یوں ہی ہوا۔ اس میں مفادات سے زیادہ قربانی دینے والے اس گروہ کے بعض عناصر کے غرور برتری نے بھی حصہ لیا۔ جہاں مجھے یہ شکایت ہے کہ مقامی پاکستانی ادیبوں کو درگزر اور قربانی سے کام لے کر اس رخ کو مثل سابق نظر آنا ذکر دینا چاہئے تھا۔ سابق کے معنی یہ کہ ہم اہل پنجاب و قبل پاکستان بھی اپنے بڑے بڑے ادیب کے پاس سے یہ باتیں سنتے آئے تھے اور اسکا ہر مسلمان ہند کی خاطر پھر بھی برداشت کرتے تھے۔

وہاں ہر ہاجر اور یوں کو بھی یہ سوچنا چاہئے تھا کہ وہ ادیب اس ملک میں ہیں جہاں کے لوگ اپنی اپنی زبانیں چھوڑ چکا کہ اردو کو قومی زبان بنا رہے ہیں لہذا انہیں اپنی گروپ برتری کے دعوے ترک کر دینے چاہئیں مبادا ان کے اس دم کی وجہ سے لوگ اور وہی کے مخالف ہو جائیں۔ جس نے بلوچ اور سندھوں سے انتہائی کچھ ملے کے لئے صبح اور غلط کے پچ میں نہ پھنسیں، پہلے زبان کو سرکاری درجہ حاصل کر لینے دیں پاکستان میں

اردو زبان اپنا ایک مخصوص محاورہ اور خاص اسلوب پیدا کر لے گا اور حیدر آباد کن کی طرح ہمیں اپنا ایک خاص لہجہ مل جائے گا۔ کلاسیکی اساتذہ کے قواعد کے مطابق ہر گنا، اگرچہ آواز کچھ مختلف ہوگی اور بالآخر اس مفاہمتی رویے کی وجہ سے سب اختلافات مٹ جائیں گے اس جذبے کے تحت میں نے ہر جگہ یہ اعلان کیا کہ اگر کبھی سے بخار دیکھ کر کچھ کوئی بولتا ہے اردو ہے۔ البتہ تحریر کی زبان کے لئے انشپہر واؤ کو بلاغت تک پہنچنے کے لئے کچھ ریاضت ضرور کرنی چاہیئے۔

۱۹۷۵ء میں میں نے بلوچستان اور سرحد کے دوستوں سے ہذیر خط و کتابت دریافت کیا کہ اردو سے دو دل کیوں نہیں لگتے۔ ان کی طرف سے سب سے بڑی وجہ مجھے یہ بتائی گئی کہ جہاں پر ادیب ہمارے شعر و ادب کا مذاق اڑاتے ہیں اور ہمدادی تحریر و تقریر پر ہنستے ہیں۔

معلوم نہیں اس تاخر میں صداقت کتنی ہے مگر یہ صورت حال پاکستانیوں کے دونوں طبقوں کے لئے قابلِ خود اندوہ و جب تشویش ہے مجھے اپنے اس اظہار خیال پر دکھ ہوا ہے مگر میں اردو زبان کا بے غرض خادم ہوں اور اب تک اسی جذبے سے کام کر رہا ہوں کہ ہمارے بزرگ ڈیڑھ سو سال تک جس زبان کا نام لے کر ہمیں ہندوؤں سے الگ اپنی انفرادیت کے لئے لڑاتے رہے ہیں۔ ان کے موقف کو صحیح ثابت کرنے کے لئے اردو کے لئے اب بھی سرکھٹ دینا چاہیئے۔ میں صرف اس جذبے سے کام کر رہا ہوں۔ ورنہ میری مقدس زبان عربی ہے اور مادری زبان ہند کو بتنا ہی ہے۔

اس سلسلے میں میں جس بات پر خاص مذہور دینا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ کسی دوسرے ملک سے آئے ہوئے گروہوں کو غیر مطمئن رکھنا یا ان کے خلاف کوئی ہمہ اٹھانا یا متکلم کرنا جس خطرات کا حامل ہے انہیں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ مقامی ادیبوں پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ کسی صورت میں بے حد اشتعال کی حالت میں بھی اس قسم کا آفروں میں پیدا نہ کریں کہ جہاں بزرگ ہم سے جدا ہیں مگر پھر خود ہمارا دیوبل کو بھی اپنے حذر و برتری کو ترک کرنا پڑے گا۔

عرب نحوی ابن الانباری کا یہ قول یاد رکھنے کے لائق ہے کہ انسان حیرانِ مطلق ہے اس کا نطق اس کچھ فہمیت ہے لہذا نطق زبان کا مسئلہ سب سے زیادہ عقل مندی کا طلب گار ہے۔ نطق سے دوست دشمن بن جاتا ہے اور نطق سے دشمن دوست ہو سکتا ہے۔ اسی طرح باہر سے آئے ہوئے گروہوں کا یہاں کے مقامی گروہوں کے مقابلے میں مسئلہ زبان کی بنا پر اظہارِ برتری خود ان گروہوں کے لئے خطرناک ہے اب یہی سب

کا درملن ہے۔ اس میں مفاہمت برابری اور ہمدردی کی سپرٹ پیدا کرنی ہوگی۔

بہر حال جو لوگ اس قسم کی یہ بات اٹھا رہے ہیں ان کے بارے میں کیا کہوں۔ ہر کسی کو خود قیاس کرنا چاہیے کہ یہ بھی ملاقاتی تعصب کی تحریک کا ایک حصہ ہے جو دوسری عام ملاقاتیت سے زیادہ خطرناک ہے۔ یہ مسئلہ سیاسی ہے اور مجھے اسے چھیڑنا نہ چاہیے تھا لیکن اب چونکہ معاملہ مفادات سے نکل کر زبان و ادب اور قومیت اور ملک دشمنی کے الزام تک پہنچا ہے اس لئے مجھے چھیڑنا پڑا۔

زبان و ادب کی سوسری بحث پہلے آچکی ہے یہاں میں اہل زبان کی اصطلاح پر کچھ لکھنا چاہتا ہوں میری ذاتی رائے میں اب یہ اصطلاح اپنے قدیم خصوصی معنوں میں بالکل ترک کر دینی چاہیے میرا عقیدہ یہ ہے کہ اردو زبان ہم سب کی ہے اور ہم میں سے ہر شخص اہل زبان ہے۔ بنیادی طور پر ہم سب اہل زبان ہیں۔ لیکن قدراہم میں سے بعض اظہار پر بہتر قدرت رکھتے ہیں اور بعض کمتر ہم میں سے بعض شہری زبان بولتے ہیں اور بعض دیہاتی اور تعبائی۔ کھنڈ کے مصنفات میں برلی جانے والی زبان کھنڈ کی خاص زبان سے مختلف ہے۔ اسی طرح پاکستان میں بھی شہری اور دیہاتی یا نیم شہری زبان مختلف ہے۔ بول چال کی زبان اور ادب کی زبان اور علم کی زبان اپنے اظہار و ابلاغ میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے اگر اس اصول پر ہم زبان کی نوع بندی کریں تو اس سے بہت سے جھگڑے رفع ہو سکتے ہیں۔ لہذا اس میں معیار کی درجہ بندی اس بنا پر ہوگی کہ اظہار و ابلاغ میں کسی ادیب یا مصنف کا درجہ کیا ہے یہی ہی معیار ہے۔

اس کے علاوہ نئے ماحول میں سابقہ معیار بھی بدل چکے ہیں۔ اصل معیار یہ ہے کہ پاکستان کے عام مخاطب یا قاری تک مدعا اچھی طرح پہنچ جائے لیکن غلطی یہ ہوتی ہے کہ سوال اس ٹکسالی روزمرہ و محاورہ کا اٹھایا جاتا ہے جو پاکستان کے موجودہ مخاطب یا قاری کا نہیں۔ کسی ہمارے ادیب کو کوئی روکتا نہیں کہ جو زبان اور روزمرہ اس کو درشتے میں ملا ہے اس کا استعمال کرے۔ لیکن اس کے لئے مناسب ہے کہ پاکستان کے نئے ماحول میں اس کو سب کے لئے معیار نہ بنائے اور اس پر اصرار نہ کرے کہ سب اسی کا استعمال کریں۔

اس طریقے سے مجھے یقین ہے کہ وہی پرانا روزمرہ غیر شعوری طور سے جذب ہوتا جائے گا۔ ہمارا ادیب جب تبلیغ تحریر میں اچھے اسلوب میں پیش کرے گا تو وہ خود بخود دلوں میں کھب جائیگی۔ ادعا یا زبردستی سے کام نہیں ہونا چاہیے۔ لیکن جلد بان پاکستانی ماحول میں بے ساختہ طور سے جتنی جا رہی ہے اسے آزمائش کا موقع ملنا چاہیے۔ اس پر اعتراض نہ کیا جائے تاکہ وہ زبان مقرر بن جائے۔

یہاں پہنچ کر ایک اور بحث سامنے آتی ہے جو بڑی ہی نازک ہے۔ بحث یہ ہے کہ ادب میں فصاحت اور صحت پر اصرار کو جرم کیوں سمجھا جائے۔

میرا خیال ہے کہ ادب کے لئے زبان کی صحت پر اصرار کو بالکل لازم ہے مگر اس کا انحصار بلاغت پر رکھا جائے۔ یعنی ابلاغ معنی میں کامیاب تحریر صحیح بلکہ فصیح سمجھی جائے۔ معنی پرانے اساتذہ یا اصطلاح عام میں اہل زبان کی سند پر نہیں بلکہ آج کے ہر فرد ذوق قاری کے قبول عام کی سند ہمارے ظاہر ہے کہ آج کے قاری پرانے اساتذہ سے اس میں اتنے بے گانہ سہی نہیں کر ان کی ہر بات کو رد کر دیں گے۔ تدریث کا سیکڑا اساتذہ کی سند کو تسلیم کر لیں گے۔

ابن جوتی نے اپنی شہرہ رتبہ انحصار میں دخیل الفاظ اور دخیل روزمرہ کے بارے میں لکھا ہے کہ ایسے الفاظ اور محاورے ہالیں سے ساٹھ سال تک کے عرصے میں صحیح و فصیح زمان کا حصہ بن جاتے ہیں اور مشہور مقررہ غلطی عام صحیح بھی اسی اصول پر مبنی ہے۔

یہاں مجھے امریکہ کی انگریزی اور انگلستان کی انگریزی کی مثال بھی دینا چاہیے۔ امریکہ میں انگریزی اطلاع محاورے کے معاملے میں جو سوک ہو رہا ہے جہاں تک مجھے معلوم ہے اس پر انگلستان میں اس طرح کا کوئی جھگڑا نہیں اٹھتا جس طرح کا یہاں پاکستان میں ہے۔

عروض زبان کی صحت پر زور دینا کوئی جرم نہیں بلکہ یہ امر ضروری ہے لیکن یہاں معیبت یہ ہے کہ جہاں پاکستانیوں کا ایک گروہ بجا اور بے جا اپنے آپ کو سند بنالیتا ہے۔ اور مقامی پاکستانیوں کا ایک خاص گروہ بھی صرف اپنی ٹھس ہوئی غرور و غلظت کو آخری سند سمجھنے لگتا ہے اور کبھی کبھی یہ احساس ہوتا ہے کہ یہاں کا ہر شاعر خود کو ملک الشعراء سمجھتا ہے اور اگر اس کی تحریر کی نادرسانی پر اعتراض کیا جائے تو وہ بڑا عاتبا ہے اور اہل دور کو برا بھلا کہنے لگتا ہے۔

بلکہ استاد و میرا تجربہ یہ ہے کہ جہاں ہمارے طالب علم خود کو بالائے تمام سند سمجھتا ہے وہاں مقامی طالب علم بھی اپنے آپ ہی کو سند سمجھ کر بات کرتے لگتا ہے لیکن یہ بھی غلط نہیں کہ مقامی طلبہ کی اکثریت صحیح اور دھمکتی اور ہلکتی ہے کیونکہ وہ اکتساب کر سکنے کی اہلیت رکھتے ہیں اور ہمارے ادیبوں کے سوچنے کی بات یہ ہے کہ مقامی ادیبوں کا ایک بڑا گروہ اب تک میر و غالب کو سرسراہٹوں پر بٹھاتا ہے۔ طویل ریاضت کے بعد ہمیں اچھی شاعری دیتا ہے اور اچھا ادب پیدا کرتا ہے لیکن گروہ پندہ کی مذموم احساس کے تحت بہترین مقامی ادیبوں اور

شاہ مردوں اور استادوں کو خاص اپنے روزمرہ کی سند پر کتر یا ناقص ادیب قرار دینا بڑا درست نہیں۔

میری اس سند سے کہ ادب و زبان کی، مگر وہ بڑی معنی کر دینی چاہیئے۔

یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ معمولی سادہ جڑ ادیب مقامی ادبا کو کیا کہ بھی کہہ کر اپنے اندر کے دہم کی تسکین کرتا ہے اور اس کے برعکس یوں بھی مشاہدے میں آیا ہے کہ دوسرے اور قہر سے درجے کا مقابلے شاعر خود کو اول درجے کا شاعر منوانا چاہتا ہے اور جب نہیں مانا جاتا تو وہ مذکورہ بالا علاقائیت کا حربہ استعمال کرتا ہے۔ غرض ہر طرف خوفناکے خود نمائی و خود کستائی ہے جس کے کوالجھار مل ہے اور مقابلے میں اب معاملہ پہلا ٹکٹ آپہنچا ہے کہ بعض مقامی ادیب، ہمارے جڑیوں کے ناموں کے ساتھ سہارے کی شہروں کی جن میں وہ ایمان کے آبا مقیم تھے۔ نسجوں کی بنا پر یہ الزام لگانے لگے ہیں کہ یہ جہاں لوگ امی دم خود کو ذہنا سہارے ہی سمجھ رہے ہیں۔

لیکن ہے الزام دھرنے والوں کے پاس کچھ ثبوت ہوں لیکن راقم الحروف اس ذہن کو مرہن اور اس الزام کو قلعہ سمجھتا ہے۔ ماسان ان ادیبوں کے جن کے خلاف حکومت کے پاس واقعی کچھ مواد ہے ان چند ناموں افراد کے سوا کوئی بھی وطن دشمن نہیں بلکہ ہر ایک کو پاکستان سے محبت ہے خواہ اس کے نام کی نسبت بنیاد سے ہے یا اجیر سے یا جالندھر سے۔ معلوم نہیں یہ بحث کون لوگ اٹھا رہے ہیں۔ لیکن مسلمانوں کے معاشرتی تمدنی سچوں کے لحاظ سے یہ کوئی انوکھی بات نہیں۔ معنی زمین نسبت سے کسی شخص کی نئی وطنیت پر کبھی کسی نے شک نہیں کیا۔ ہم میں کوئی بنیادی ہے کوئی بد خفائی۔ تمدنی کوئی شیرازی ہے کوئی اصفہانی، کوئی جالندھری ہے کوئی ہوشیار پوری۔ یہ نسبتیں اب بھی جاری ہیں مگر کسی نے نہیں کہا کہ ان نسبتوں کی وجہ سے کسی کی پاکستانی قومیت مشکوک ہے۔

اچھے بھلے پاکستانیوں کو بغیر خوب وطن بنادینے کی ہم ملکی رابطہ و اتحاد میں رخنہ ڈالنے کی ہم ہے۔ ہندوستان سے ہجرت کر کے پاکستان آنے والا جبرہ بعض بطور ہجرت بھی اور دیگر مصائب کے حوالے سے بھی دل و دماغی عقلا اب کوئی جابر شاعرانہ پلانے گمراہ کر کے ہیں تو یہ ایک فطری بات ہے۔ اپنے پرانے خیر کو یاد کرنا انسانی طبیعت کا حصہ ہے اپنی پائی تہذیب کو یاد کرنا بھی عیب کی بات نہیں۔ کیونکہ یہ بھی مسلم دور اقتدار سے ہی متعلق ہے۔ تاج محل کو یاد کرنے، اور جامع مسجد دہلی کا تذکرہ اور اجمیر شریف کی کوٹھڑی کرنا اس میں عیب کی کیا بات ہے۔ ہاں، بیسی کی کیریلوں کو تو اب ہم یاد کرتے ہیں۔ لیکن نظام الدین اور لیاؤ کا تذکرہ انہیں اچھا نہیں لگتا۔

ہم میں جالندھری، ہرشیادپورہ، امرتسری، گورداسپورہ، انبالوی اب تک بجا طور سے عزت و تکریم کے ساتھ چل پھر رہے ہیں۔ یہ شہر بھی تو صیادت کا حصہ ہیں۔ بات دراصل وہی ہے جس کا تذکرہ میں نے ابتدا میں کیا ہے۔ یہ مفاداتی کشمکش کا نتیجہ ہے جو بلوچ روپ اٹھائی جاتی ہے۔ یا پھر احساس برتری۔ کتری ہے جو روپ کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ اگر یہ جنگ افراد کی ہو تو اس میں کچھ زیادہ خطرہ نہیں لیکن ان کی صورت اجتماعی ہے جسے اردو سے کیوں وابستہ کیا جائے۔ پاکستان کے سب لوگ اہل زبان اور اہل اردو ہیں۔ ہم کسی کے اس دعوے کو تسلیم نہیں کرتے جو یہ کہتا ہے کہ اردو صرف ایک مخصوص گروہ کی ملکیت ہے۔

قائد اعظم کے الفاظ پر غور فرمائیے: فرمایا آپ نے!

”اردو زبان ہے جسے برصغیر کے کروڑوں مسلمانوں نے پرورش کیا ہے۔“

اور برصغیر کے یہ کروڑوں مسلمان بٹنی، مدراس، ناگپور، کلکتہ، ٹیپنہ، الہ آباد، دہلی، جالندھر، لاہور، ملتان، پشاور، کوہاٹ، حیدرآباد وغیرہ کے مسلمان تھے۔ لہذا ہم سب اہل زبان ہیں اور اگر ہم پشاور اور لاہور کے ادیب، جہاں جہاں کو اہل زبان اور خود کو غیر اہل زبان کہتے ہیں تو یہ ہمارا احساس کتری ہے۔ اب پاکستان میں اردو کے سب ادیب اہل زبان ہیں۔

”قائد اعظم سے متعلق ہماری کتابوں اور تحریروں سے یہ معلوم ہوا ہے کہ قائد اعظم نے اپنی سب سے پہلی اردو تقریر بیگانے میں کی، اور مزاحاً کہا: ”یہ تانگے ولے کی اردو ہے۔“

دوسری تقریر غالباً ٹیپنہ میں کی اور اس کے متعلق ہی مزاحاً فرمایا کہ ”یہ بمبائی اردو ہے۔“

اب یہ اردو خواہ تانگے ولے کی تھی یا بمبائی والے کی، ہر حال مقدس اردو تھی جو بیگانے میں بولی اور سمجھی گئی اور یہ ثبوت ہے کہ اردو سامانے برصغیر کی زبان ہے اور پاکستان سمیت سب خطوں کے لوگ اہل اردو ہیں اور اہل زبان پشاور، یونیورسٹی کے سابق دانشور جناب غوث محمد خٹک نے نہایت صریح بات کہی کہ اردو جنوبی ایشیا کے کم یا بیش سب باشندوں کی زبان ہے۔

ادب میں پاکستانیت کا مسئلہ

ڈاکٹر انور صدیق

اُردو ادب میں پاکستانیت کا مسئلہ کے موضوع پر اولین اہم باتیں ڈاکٹر سید عبداللہ صاحب نے اظہار فرمائی ہیں یہ خامی و لحاظ نش باتیں جو حقیقت سے بعید نہیں بہت سے دانشوروں کے دل میں لاوے کی طرح ابلتی رہی ہیں لیکن کسی کو ان کی نشان دہی کی جرأت نہیں ہوتی۔ وجہ یہ کہ ان کے اظہار سے بہت سے نازک آبجیکٹوں کی شکستگی کا خطرہ تھا پھر کسی عریاں صداقت کا سامنا کرنے کا حوصلہ ابھی تک ہماری قوم کے دل میں پیدا نہیں ہو سکا اس لئے بیشتر دانشوروں نے ان مسائل کو زیرِ سطح دباتے رکھنے میں ہی عافیت سمجھی اور اس بات کو نظر انداز کر دیا کہ لاوے کا ابلنے رہنا خطرناک اور اس کا فطری اخراج قومی زندگی کے لئے صحت مند ہوتا ہے ایک قومی اور ادبی رہنما کی حیثیت میں ڈاکٹر سید عبداللہ نے اس ابلتے لاوے کو اخراج کی راہ دکھائی۔ قوم کو اس اہم مسئلے کے حقیقت پسندانہ تجربے کی طرف توجہ دلائی اور ان کمین گاہوں کی نشاندہی بھی کر دی جو اردو ادب میں پاکستانی قومیت کو ابھرنے نہیں دیتیں بلکہ اس تصور کو ہی مٹانے کے دُپے ہیں

ڈاکٹر سید عبداللہ صاحب کا موقف یہ ہے کہ

پاکستانیت محض سیاسی جغرافیائی اصطلاح نہیں بلکہ اس کے کچھ تہذیبی معانی بھی ہیں جن کا اہرنا تعلق ہماری مسلم قومیت اور نظریہ پاکستان سے ہے۔“

اس موقف سے جو بنیادی سوالات پیدا ہوتے ہیں ڈاکٹر سید عبداللہ نے ان کا اظہار آت مندی سے کیا ہے اور ان غلطیوں کی نشاندہی بھی کر دی ہے جو ذاتی اغراض و مقاصد کے بندوں نے پیدا کیں اور نہ صرف ملک و قوم کے

تہذیبی ڈھانچے کی تشکیل و تدوین میں رکاوٹ پیدا کی بلکہ اس عمل کو غلط منہ پر ڈالنے کی کوشش بھی کی جس سے قومی یکجہتی کا احساس بیلار ہوتا ہے چنانچہ سب سے پہلے وسیع میلانے پر اس مغروصے کی تشہیر کی گئی کہ پاکستانی قوم ایک قوم نہیں ہے بلکہ اور حبیب قوم ہی نہیں تو پاکستانی ادب چہ معنی دار و ؟

یہ نظریہ بالعموم ان لوگوں نے وضع کیا جو پاکستان کی تشکیل کو مسلم قومیت کا عمل قرار نہیں دیتے بلکہ ۱۹۴۷ء کے ایک تاریخی فیصلے کا نتیجہ شمار کرتے ہیں اور یوں اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ یہ قوم تو تو ہندوستان میں بھی پانا وجود رکھتی تھی اور اس کا ادب ۱۹۴۷ء سے قبل بھی تخلیق ہو رہا تھا چنانچہ برصغیر کی تقسیم کیمبر کے بعد اس قوم کا ایک حصہ نقل مکانی کر کے پاکستان میں مسلمانوں کی کثرت والے حصے میں آ گیا اور اس کا ایک غالب حصہ اب بھی ہندوستان میں موجود ہے اور اپنے جدا گانہ وجود کو نہ صرف قائم رکھے ہوئے ہے بلکہ اس وجود کو سیاسی طور پر منظر لانے کے لئے بھی پوری طرح سرگرم عمل ہے یہ بات اس حقیقت سے بھی عیاں ہے کہ گزشتہ انتخابات میں اس قوم نے نئی حکومت کی تشکیل میں بے حدام کر دار سر انجام دیا اور اب ہندوستان میں سیاست کا چرنا رہ جانے لگا ہے اس میں مسلمانوں کو اجتماعی طور پر نظر انداز کرنا ممکن نہیں رہا چنانچہ جامع مسجد دہلی کے امام عبداللہ بخاری صاحب نے جو نے سہی ہی نہیں سیاسی شخصیت بھی ہیں اس بات کا برملا اظہار کیا ہے کہ مسلمان مہارت کی ایک موثر اقلیت ہیں اور ان دونوں زبان اب ثانوی زبان نہیں رہی بلکہ ہندی زبان کے مقابلے میں اپنی اہمیت منوانے پر پوری طرح قادر ہو چکی ہے ان میں سے اول الذکر بات متنازعہ فیہ نہیں لیکن موخر الذکر بات کی طرف تو مبدینا اس لئے ضروری ہے کہ اس مسئلہ سے مختلف شاعروں نے کھڑے کئے جا رہے ہیں اور اس سے یہ بات سامنے آ رہی ہے کہ پاکستان کی متحد قومیت پر اعتراض اٹھانے والے لوگ بالعموم زبان کے سماجی پہلو کو سیاست کے متشدد حربے کے طور پر استعمال کرنے کے خواہاں ہیں چنانچہ شمیم احمد کا یہ سوال کہ :-

” کیا ہمارے اہل قلم اپنے اس رویہ کی بنا پر ہندوستان کے مسلمانوں کو ہندو معاشرے میں جذب ہو جانے کے لئے کوئی پیغام بھیجنا چاہتے ہیں؟ ممکن ہے اپنے اندر کسی خدشے کا شائبہ بھی رکھتا ہو تاہم جیسے زیادہ اضطراب اس بات پر ہے کہ مہارت میں تو انھوں نے ہندی زبان کا معاشرے نے کی کوشش جاری ہو گئی ہے تو یہ ایک جہتی کے لئے استعمال کیا جا رہا ہے مہارت کی سب سے بڑی اقلیت کے دلوں میں پروان چڑھنے کے خدشات کا تذکرہ کیا جا رہا ہے اور مہارتی حکمرانوں کی ماضی کی غلطیوں کی تلافی کی صورت میں ہندی ہے لیکن پاکستان میں اس زبان سے انتشار کی قوتوں کو اچھالنے کی سعی ہو رہی ہے اور اسے ان زبانوں کے معاد مقابل کھڑا کیا جا رہا ہے جو کبھی اس

کی حریف نہیں تھیں بلکہ اس کی تشکیل و تعمیر میں معاونت کرتی رہی ہیں۔

آگے بڑھتے سے قبل اس بات کا اظہار ضروری ہے کہ پاکستانیت سے مراد وہ مخصوص اجتماعی مزاج ہے جس سے اس خطرہ امنی کی تہذیبی، ثقافتی فکر اور نظریاتی غرضیکہ ہر قسم کی القادیت متعین ہوتی ہے۔ یہ مزاج دوسرے تمام ممالک سے پاکستان کے امتیازی نقوش مرتب کرتا ہے اسے اگر آپ سکے سے تعبیر کریں تو یہ اس شیکال کا منظر ہے جہاں خام مواد سے اس سکے کی امتیازی شکل کی تکمیل ہوتی ہے چنانچہ ڈاکٹر سید عبداللہ کا یہ خیال درست ہے کہ :-

”پاکستانیت سے ملوث ایک مجموعی مسلم مزاج ہے جو اپنی ہزار سالہ تاریخ میں کلی مسلمانان ہند نے ایک بین الاقوامی اسلامیت کے تحت ڈھالا اور جس میں پوری ہند اسلامی تہذیب آجاتی ہے۔“

چنانچہ جب ہندو اسلامی تہذیب کا تذکرہ ہوتا ہے تو اس کا ابتدائی سلام ۱۹۴۷ء سے شروع نہیں ہوتا بلکہ اس کا آغاز تو اس وقت سے ہوتا ہے جب حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغام ربانی راہی ہند میں پہنچانے کے لئے پہلے مسلمان نے یہاں قدم رکھا اور ہندوستان کی مادری ثقافت میں پداری تہذیب کا پہلا بیج ڈالا اور پھر آہستہ آہستہ اس بیج کو ہمارے ہونے کی راہ دکھائی۔ چنانچہ اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ ہندو اسلامی تہذیب کی زیریں سطح تو وہی ہے جسے مونجو ڈاؤ اور گندھارا کی تہذیبوں نے پروان چڑھایا تھا لیکن اسلام کے گناہد نظریات نے ان تہذیبوں کی کایا پلٹ دی۔ بلاشبہ اسلام ان تہذیبوں میں ضم نہیں ہوا بلکہ اس کے عالمگیر تصورات نے ان تہذیبوں میں ایسی آمیزش کر دی کہ ہندو اسلامی تہذیب کے مجموعی ڈھانچے کو وہ سرے مسلمان ممالک کی تہذیبوں سے الگ قرار دینا بھی ممکن ہو گیا۔ چنانچہ جب ہندو اسلامی تہذیب کا تذکرہ تاریخی تناظر میں کیا جاتا ہے تو اکثر اوقات مونجو ڈاؤ اور گندھارا کی مرحوم تہذیبوں کا تذکرہ بھی کیا جاتا ہے لیکن اس سے طویل ہرگز نہیں ہوتی کہ ان تہذیبوں کے اصنامی زاویے سے لگاؤ یا محبت پیدا کی جا رہی ہے بلکہ اصل مقصود و انداز بود و باش کی ان مثالوں کی طرف اشارہ کرنا ہوتا ہے جو صدیوں سے اس خطے میں رائج تھیں اور جو آج بھی مقبول و معروف ہیں چنانچہ مونجو ڈاؤ کے بیل اور گندھارا کی نقاشی سے تعلق آنا خوفناک نہیں کہ اس کا تاریخی، علمی یا دینی تذکرہ کرنے والوں کو سرشار کرنا ضروری ہے۔

یہاں یہ وضاحت بھی مناسب ہے کہ تہذیب کا عمل عموماً کار تو ہوتا ہے لیکن تیز رو ہرگز نہیں ہوتا۔

نیز ایک ملک کی تہذیب دوسرے ملک کی تہذیب میں بیک ان پیوند نہیں کی جاسکتی۔ تہذیب آراستگی اور تراثی خراش کا عمل ہے اور اس کی اجتماعی تشکیل میں آب و ہوا، رسوم و رواج سیاسی و سماجی رجحانات، مذہب اور عقیدہ ذہنی اور فکری میلانات وغیرہ شمار عوامل مختلف سطحوں پر اور مختلف جہتوں میں کام کرتے ہیں۔ عام طور پر ہندو یا سمندر اور پہاڑ وغیرہ ملکوں کے درمیان حد فاصل کا کام دیتے ہیں اور کسی علاقے کی ثقافت اور تمدن کو محفوظ رکھنے میں بھی معاونت کرتے ہیں۔ ہندوستان کی قدیم تہذیب ایک طویل عرصہ تک نجنا محفوظ اور تفصیل بند تہذیب شمار ہوتی رہی ہے۔ قواس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ برصغیر ایک قدرتی قلعے کی حیثیت رکھتا ہے اور بیرونی اثرات کا پہنچنا خاصا دشوار ہے۔ حدیں تور پڑی، ٹیلی وژن، سینما، براڈ وائیڈ وغیرہ کی جدید ایجادات سے ٹوٹی ہیں۔ مگر نہ صرف چند سو سال قبل ہندوستان جادو کی سرزمین کہلاتا تھا۔ اور اس خطے تک رسائی حاصل کرنے کے لئے جان بوجھ کر ڈھانپا ہوا بڑی مٹی مسلمانوں کی اولین آمد کے بھی اس خطے کو فوراً مغلوب نہیں کیا بلکہ اس ملک کی نظریاتی اساس پر دیرپا اثران درویشوں نے ڈالا جنہوں نے یہاں مستقل قیام کیا۔ اسلام کی علی صوت کو عوام تک پہنچایا۔ برہمن کی فوق البشری کو ختم کیا اور سچلے طبقے کے پسے ہوئے عوام کو خدا سے عنیم و برکت کے ساتھ براہ راست ہم کلام ہونے کا موقع مہیا کر دیا۔ مسلمانوں کا خدایا بعلین ہے اور اس تک رسائی کے سبب راستے ہر ایک کے لئے یکساں کشادہ ہیں۔ اس لئے اس خطے کے لوگوں کو آہستہ آہستہ اس خدا سے زیادہ قربت ہوتی چلی گئی اور یوں ہندوستان کی جادو اثر تہذیب غالب آنے کے بجائے خود مغلوب ہو گئی۔ ہندو اسلامی تہذیب پر فعال کی گھڑی تو اس وقت آئی جب ایک تجارت پیشہ قوم نے اس ملک کے جاگیرداری نظام پر سیاسی تسلط حاصل کر لیا اور اپنی سیاسی عمل داری کی بقاع کے لئے ہندو قوم کو اٹھارنے کی کوشش شروع کر دی۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے جو مسلمان ہندوستان کے افق پر قومی راہنما کے طور پر ابھرے انہوں نے ایک لمحے عرصے تک ہندو سیاست دانوں کے ساتھ ہم قدم رہنے کی کوشش کی لیکن انہیں بہت جلد اس بات کا احساس ہو گیا کہ برصغیر میں اپنے جداگانہ وجود کو قائم رکھتے ہوئے ہندوؤں کے ساتھ زیادہ دور تک چلنا ممکن نہیں چنانچہ اس تجربے کے بعد انہیں اپنا راستہ الگ اختیار کرنا پڑا اور بالآخر اس دوقومی تصور نے ہی تحریک پاکستان کی صورت اختیار کر لی تاریخ کے ان حقائق سے باشعور لوگ کہ تک رو گروائی کیے گئے؟

پاکستان معرضہ وجود میں آیا تو دونوں ملکوں کے درمیان کوئی قدرتی حد فاصل موجود نہیں تھی چنانچہ جب ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کی نصف شب کو گھڑیاں نے صبح آزادی کی منادی دی تو ارض ہند پر ایک ایسا

خط کھینچ چکا تھا جس نے ایک نئی مسلمان مملکت کی سیاسی اور جغرافیائی حدود کا تعین کر دیا تھا۔ تاریخ کے صفحے پر ایک نئی قوم نئے دیوبندوں کے ساتھ اُبھری لیکن اس ملک کے دریاؤں پہاڑوں ندی نالوں اور نہروں کی جغرافیائی حیثیت میں کوئی تبدیلی عمل میں نہ آئی۔ وہ دریا جو کل تک ہندوستان میں بہہ رہے تھے ان کا منبع آج بھی بدستور کوہ ہمالیہ میں ہی تھا اور وہ اسی پرانے راستے سے گذر کر ساحل کراچی کے قریب سمندر میں گر رہے تھے جو پرندے ہندوستان میں چھپاتے تھے وہی مردہ کے دوسری طرف بھی چھپا رہے تھے۔ وہ دس کروڑ انسان جنہوں نے پاکستان کی حقیقی جدوجہد میں عملی حصہ لیا تھا کل تک اس برصغیر کا حصہ تھے اور ان کے مزاج اور خصائل کی تشکیل میں اسی زمین کے گہرے اور باتیا راز رازات موجود تھے کھیتی باڑی کے طریقے اور بوجہ باغ کا انداز بھی یکساں تھا اور ہدیہ ہے کہ فکرو عمل اور سوچ بچار کے بیشتر زاویوں میں بھی گہرا اشتراک موجود تھا ظاہر ہے کہ تاریخ کا صرف ایک فیصلہ کسی قومی تبدیلی کو عمل میں نہیں لاسکتا۔ سیاسی اور جغرافیائی حدود کسی قوم کو اپنا مزاج متعین کرنے میں مدد ضرور دیتی ہے لیکن یہ عمل طویل اور خاموش پیچیدہ ہے اس طویل عرصے میں قوم سب سے پہلے اپنی اجتماعی حیثیت متعین کرتی ہے قومی مزاج کو تشکیل دیتی ہے اور اپنی نظریاتی سرحدوں کا تحفظ کرتی ہے چنانچہ تاریخ کے اعلان کے برعکس اس حقیقت کا اعتراف مناسب ہے کہ آزادی اسکے فوراً بعد قومی سطح پر قومیتوں کی مناسب درجہ بندی نہیں ہوتی اور قومیت سازی اور نظریاتی بحث کی طرف توجہ سب سے کم مبذول ہوتی۔ چنانچہ وہ قوم جس نے صرف فوٹے سال کے عرصے میں اپنی کھوئی ہوئی سلطنت میں سے کچھ حصہ آزاد کر لیا تھا حجب آزادی کے عمل سے گزرنے لگی تو اغراض و مقاصد کے بندوں کے ہاتھ میں آکر کاربن گئی اور ایک طویل عرصے تک پاکستان صرف تی جغرافیائی سیاسی حدود کے حوالے سے ہی پہچانا جاتا رہا اور پاکستانیت کے مفروضہ نقوش نکھر کر سامنے نہ آ سکے۔

اس دور کا سب سے بڑا المیہ یہ ہے کہ مقدمہ ہندوستان کے دس کروڑ مسلمانوں نے جن صحت مند نظریات کے فروغ کے لئے نئی ارضی وحدت کو تشکیل دیا تھا انہیں یکسر نظر انداز کر دیا گیا۔ اسلام کے مذہبی اصول جن کے تحت اتفاق، انتشار، اچھوت پھلت اور ذات بلوری کے فرق کو مٹا کر انصاف اور مساوات کو فروغ دیا جاسکتا تھا اور جو نہ صرف تشکیل پاکستان کے اساسی اصول تھے بلکہ پاکستانیت کے مفروضہ نقوش بھی انہیں اصولوں سے مرتب ہوتے تھے پس پشت ڈال دیئے گئے اور اہمیت جسم و جان کے ان تقاضوں کو ملی جو قومی زندگی سے اہم اور قربانی کا جذبہ چھین لیتے ہیں اور سخی پست سطح سے کبھی بلند نہیں ہونے دیتے چنانچہ اس حقیقت سے

انکار شاید ممکن نہ ہو کہ سیاست کی اندازنی نے جو گرم بازاری پیدائی اس نے عام آدمی کے اعتماد کو بری طرح مجروح کیا۔ پوری قوم کی اجتماعی حیثیت خدشات اور وسوسوں کی زد میں آگئی۔ اس انداز حکمرانے تحفظ یافتہ کارہجائی پیدا کیا اور بالآخر پوری قوم قعر مذلت میں ڈوب کر لوٹ کھسوٹ، رشوت، چور بازاری، اصول شکنی، ماسگنگ، اقربا فوازی اور کردار شکنی جیسی سماجی برائیوں میں ملوث ہو گئی۔ رچا پنچرہ تمام قائم قدریں جنہیں نظریۂ پاکستان کی روشنی میں فروغ دینے کا عہد کیا گیا تھا جسکست و ریخت کا شکار ہو گئیں اور بے سمت قوم آوارہ پھڑوں کا گھر بن گئی۔ اس دور کے ادیب پر قوم کو مجتمع کرنے اور اسے ایک واضح جہت دینے کی ذمہ داری بلاشبہ ماہر ہوتی تھی اور محمد حسن عسکری، عزیز احمد، شبلی محمد دہلوی، ممتاز شیریں، احمد خاہی اور قدرت اللہ شہاب جیسے ادیبانے بروقت پاکستانی ادب اور ریاست سے وفاداری کا سوال اٹھا لیکن ان کا وہ گروہ جو مارکسی نظریات میں یقین رکھتا تھا اور جو پاکستان کو اپنے سیاسی اور دش کے مطابق ڈھانے کے ذریعے تھا ان ادیب پر چڑھ دوڑا نتیجہ یہ ہوا کہ مذکورہ پاکستانی دوست ادب ترقی پسندوں کی دشنام طرازی اور کردار شکنی کی اس یلغار کا سامنا نہ کر سکے اور اس ٹہنکا ادیب بھی آوارہ پھڑوں کے گلے میں گم ہو گیا۔

ڈاکٹر سید عبداللہ نے درست کہا ہے کہ

”محمد حسن عسکری کے ہاں پاکستانیت کے معنی فقط یہ تھے کہ ہمارے ادب

سے قومی و تہذیبی تشخص ظاہر ہونا چاہیے۔“

اھلاس ادبی مطالبے کے پس پشت یہ حقیقت کارفرما نظر آتی ہے کہ ادب میں قوم کا اجتماعی مزاج سما یا ہوا ہوتا ہے پس قوم کا جو تہذیبی تشخص ادب میں نمود پاتے گا وہ ادیب کے باطن کا آئینہ دار ہو گا اور قوم کے داخلی مزاج کا بھی۔ لیکن پاکستان کے ترقی پسند ادیب چونکہ ایک سیاسی قوت میں تبدیل ہو چکے تھے اور اپنی نظریاتی اساس کو صرف مارکس کے ساتھ وابستہ کرنے کا فیصلہ کر چکے تھے اس لئے انہیں خدا کے وجود میں ایمان، اسلام کی مالگیری کا احترام اور پاکستان سے وفاداری کا اظہار کرنے جن عسکری کی آواز سننے یا اس کا حقیقت پسندانہ تجزیہ کرنے کا یا مانہ ہوا اور بالآخر ان کی آواز کا گلوں سننے کے لئے انہیں رجعت پسند قرار دیا گیا ڈاکٹر سید عبداللہ نے ان مسلمانوں کو جنہیں معلوم تھا کہ وہ تقسیم ملک کے بعد بھارت میں رہنے پر مجبور ہو گئے یہ دیکھ کر خوبصورت خراج تحسین ادا کیا ہے کہ

”انہوں نے تحریک پاکستان میں بہ ندرت شرکت کر کے قریبی کی قابل فخر مثال پیش کی۔“ اور میں تو یہ بات

بھی بر ملا کہتا ہوں کہ قربانی اور اختیار کی یہ مثال پیش دکی جاتی تو پاکستان کی تشکیل میں حضرت قائد اعظم کے سامنے مزید مشکلات پیدا ہو جاتی جنہیں سر کرنا آسان نہ ہوتا اور اب جبکہ مقدمہ ہندوستان کے مسلمانوں کا احسان ہم سب کے سر پہ ہے تو اس قربانی کی قدر و قیمت کم کرنا ملک و ملت کے اتحاد اور مفاد کے منافی ہے کہ پاکستانیت کے نعوش مکمل استخراج آبادی کے بغیر تشکیل نہیں پاسکتے۔

اس ضمن میں ایک توجہ طلب بات یہ بھی ہے کہ پاکستان کی تشکیل کے فوراً بعد اور پھر طویل عرصہ تک وہ جذبہ ابھارہی نہیں گیا۔ جو ارض و وطن کی مقدس سرزمین ماس کے لگی کوچوں، کھیتوں، کھدیاؤں، پہاڑوں، دیوبند اور ندیوں سے پیار سکھاتا ہے۔ بلاشبہ یہ جذبہ دوروں وسط موجود تھا اور اس دور کے لعین ادب کی تخلیقات میں اس کی جھلکیاں موجود ہیں تاہم اسے وسیع پیمانے پر مقبول بنانے کی نمایاں کوشش انفر نہیں آئی یہ جذبہ پوری طرح اس وقت سطح پر آیا جب ایک بیرونی دشمن نے وطن عزیز کی بقا تک کو خطرے میں ڈال دیا پاکستان نے ستمبر ۱۹۴۷ء میں ایک مختصر سی جنگ کا سامنا کیا تاہم اس کی ایک تابندہ عطا یہ تھی کہ اس جنگ نے علم طینا اور بے رقیبتی کا دھندلہ کا ختم کر دیا۔ ارض و وطن دیوتا تو ہرگز نہیں مٹی لیکن یہ مقدس خطہ اسلام کا قلعہ منور تھا اور اس تحفظ کے لئے غون کا آخری قطرہ تک بہا دینا معمولی قربانی تصور کی گئی۔ جنگ سے پہلے زندگی موت سے خائف تھی اور اسے ہر قیمت پر تحفظ دیا گیا جارہا تھا لیکن جنگ کے دوران موت شہادت میں تبدیل ہو گئی اور یہ زندگی کی جاودانی کی تعمیر بن کر سامنے آئی۔ چنانچہ اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ ۱۹۴۷ء کی جنگ کے بعد زندگی کے معنی ارض و وطن کے حوالے سے منکشف ہونے لگے اور وہ ادب جو اپنا مزاج بھارت میں چھوڑ آئے تھے اور پاکستان میں ایک عجیب قسم کے فاسٹلیمیا میں مبتلا تھے اور بار بار کھوٹی ہوئی زمینوں کی طرف دیکھتے تھے اب اپنے ہونے کی گواہی پاکستان کی مٹی سے دینے لگے اس ضمن میں انتظار حسین کے افسانوں کو بالخصوص پیش کیا جاسکتا ہے دوسری طرف یہ نقطہ اس حقیقت سے بھی آشکار ہے کہ جو ادب پاکستانیت کی روح کے ساتھ متفق نہ ہو سکے وہ پاکستان چھوڑ کر واپس بھارت چلے گئے ہیں۔ اور قراء العین حیدر کو اس ضمن میں بطور مثال پیش کیا جاسکتا ہے چنانچہ میں ۱۹۶۵ء کی جنگ کا روشن ترین پہلو اس بات کو بھی اشارہ کرتا ہوں کہ اس کے بعد سرزمین و وطن پہلی مرتبہ ادب میں ایک زندہ موضوع بن کر ابھری۔

اس دور کا ادب اس لحاظ سے یقیناً اہمیت رکھتا ہے کہ اس میں وطن کی مٹی کی خوشبو رچی بسی ہوئی ہے۔ اس میں ان میالوں کا تذکرہ موجود ہے جنہوں نے سرحدوں کی حفاظت کے لئے نقد جان پیش کی مانی ہیں

سیالکوٹ، سرگودھا، قصور اور لاہور جیسے شہر استقلال اور پامردی کی علامت بن کر اُنھیں ان شہروں کی زندگی اب نئے تجربے اور نئی حقیقت سے معمور ہو گئی کہ ان شہروں نے دشمن کے بم اپنے سینے پہ قبول کئے تھے لیکن کیا ہم اس توانا اور صحت مند جذبے کو برقرار رکھ سکے؟ ہماری تاریخ اس بات کی شاہد ہے کہ پاکستانیت کو اجاگر کرنے کا وہ لمحہ جو ستمبر ۱۹۶۵ء کی جنگ کا گراں قدر عطیہ ہے بہت جلد گزر گیا اور پوری قوم نے ایک مرتبہ پھر حب الوطنی کے جذبے سے بے اعتنائی برتنا شروع کر دی۔ نتیجہ وہ عظیم اور عبرتناک شکست ہے جس کا گھناؤ ہم سب کے دلوں پر موجود ہے اور جس کے اندال کی تاحال کوئی صورت پیدا نہیں ہوئی۔

میں اس اعتراف پر مجبور ہوں کہ ہم ایک حال مست قوم ہیں اور اس قوم کو جگانے اور تحریک پیدا کرنے کے لئے ہر دوسرے چوتھے ایک فطری یا مصنوعی بحران کا پیدا کرنا بہت ضروری ہے چنانچہ بعض سیاست دانوں نے اس کا فائدہ بھی اٹھایا ہے ہمارے ملک کا جغرافیہ گذشتہ سالوں میں بدل چکا ہے اور ہم نے اس سے بھی کوئی سبق نہیں لیا جس طرح آزادی کے بعد قوم اپنے فرائض سے غافل ہو گئی تھی اس طرح شکست دسمبر کے بعد قوم ایک مرتبہ پھر لوٹ کھسوٹ، چور بازاری اور رشوت میں ملوث ہوئی۔ عاقبت نااہلیوں کی اکثریت قومی یک جہتی کو پابہ کرنے اور ذاتی مفادات کی فصل کاٹنے میں مصروف ہو گئی نظم و ضبط اور اخلاق و کردار کی سب سے کمزور و توڑ دی گئیں وہ ریشہ و انیاں جو اس دور میں عمل میں آئیں ایک زندہ اور حساس قوم کے شایان شان نہیں تھیں نتیجہ قدرت کی بے آواز لاشی حرکت میں آئے بغیر رہ نہ سکی۔

اس سب کے باوجود مجھے اگر اطمینان ہے تو صرف یہ کہ ہماری نظریاتی وحدت اور پاکستانیت نے اس زمین کی مٹی پانی اور نمک کے عناصر ترکیبی پر گہرا اثر ڈالا ہے اور ان سب سے ہمیں ایک قوم بننے رکھنے میں اہم فریضہ سرانجام دیا ہے۔ چنانچہ جب پاکستانیت کے نقوش دریافت کئے جلتے ہیں تو ان میں اولین سمیت اس بات کو حاصل ہوتی ہے کہ ہم مسلمان ہیں اور ہمارا کچھ، تہذیب اور تمدن ایک الگ حیثیت رکھتا ہے۔ جس کے تحفظ کے لئے ایک الگ خطہ قائم رکھنا ضروری ہے۔ یہ خطہ اپنی ایک جدا گانہ جغرافیائی مدد بندی کو مانتا ہے لیکن اسلامی روح اہد جذبے کی نسبت سے ملت اسلامیہ کا جزو بھی ہے بالفاظ دیگر یہ اپنا ایک چھوٹا سا دائرہ قائم رکھتا ہے لیکن بڑے ملاء میں یہ اسلام کے مرکز کے گرد ہی حرکت کر رہا ہے اور اس بڑے دائرے کا حصہ ہے ڈاکٹر سید عبداللہ نے اس دائرے کو پورا تحفظ دیا ہے تاہم ان کے نظریے میں محبت کا ایک زاویہ بھی موجود ہے اور اسے نظر انداز کرنا بھی کسی طرح مستحسن نہیں کہ

”ہمارا بھارت کے ساتھ سیاسی جھگڑا تو ہو سکتا ہے مگر ہم اس حقیقت کو فراموش نہیں کریں گے کہ یہ ہمسایہ ملک ہے جس میں ہماری تہذیب کے دوبارہ پھلنے پھولنے اور پھیلنے کے امکانات موجود ہیں۔“

یہی وجہ ہے کہ انہوں نے بھارت میں پیدا ہونے اور بچہ وہیں دفن ہو جانے والے اکابر ادب کو اردو بدلہ کر دینے کے بجائے ان سے حسب سابق محبت قائم رکھنے اور ان سے استفادہ کرنا کا مشورہ دیا ہے کہ ان سے ہمارے ایمان میں رختہ اندازی نہیں ہوتی اور یقین محکم پر ضرب نہیں پڑتی اور یہ بات یوں زیادہ صحت مندرجہ جاتی ہے کہ سید عبداللہ صاحب نے ضرب الامثال، محاورات اور الفاظ و ترکیب کی تطہیر اور تلیخ کرنے کے بجائے اپنے عقیدے کی اصطلاحات میں بات کرتے پر زور دیا ہے۔

اس ضمن میں مجھے صرف یہ عرض کرنا ہے کہ ادب کا تخلیقی عمل داخلی زیادہ ہوتا ہے۔ عقیدہ اگر جزو ذات بن جائے تو ادب میں اس کا پرتو خود بخود ظاہر ہونے لگتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ظاہری اغراض کے باوصف پاک تان ہماری رگ رگ میں موجود ہے اب جو زبان پاکستانی میں مروج اور مقبول ہو رہی ہے اس میں اسلامی اصطلاحات اور عربی اور فارسی کی ترکیب اور الفاظ کے علاوہ سندھی پنجابی بلوچی اور پشتو کے بے شمار الفاظ نظری طور پر شامل ہو رہے ہیں چنانچہ جب کراچی سے راجب ملو آبادی سندھی آفیسر اردو میں اور منظر امکانی سرائیکی آفیسر اردو میں بات کرتے ہیں تو مجھے صاف نظر آتا ہے کہ لسانی منطقوں میں جذب و قبول نئے انداز میں نمودار ہلے اب راجب ملو آبادی سندھی لہجے کو قبول کرنے اور منظر امکانی اپنی لغت میں نثری پیدا کرنے پر آمادہ ہیں پھر میں جب دیکھتا ہوں کہ ڈاکٹر سہیل بخاری، ڈاکٹر فرمان فتح پوری اور شان الحق حقی جیسے ادبا اردو زبان کی وسعت اور فروغ کے لئے مقامی زبانوں کے امتزاج اور لاہوری محاورے کی فوقیت کو برسر عام قبول کرتے ہیں تو مجھے اطمینان ہو جاتا ہے کہ زبان اور ادب میں پاکستانیت خود بخود نمودار ہو رہی ہے اور وہ قدغین جیسے ناسمجھ کے نئے مقلدین نافذ کرنا چاہتے ہیں اب تو مجھ گھنچنے سے قاصر ہو گئی ہیں اور وہ اچھی حرکت جسے شمیم محمد نے دو ایک مخصوص آدمیوں کی زبان دانی کا مظاہرہ قرار دیا ہے اب کسی کو بھی کو نہیں بنا سکتی۔ چنانچہ میرے تعبیات بلے حد تسلی آمیز ہے کہ شمیم احمد ویرو کے گھروں میں جم اردو بولی جا رہی ہے یہ وہی ہے جو عام طور پر پاکستان کے تمام علاقوں میں رائج ہے۔

میں نے ۷۷ء میں اپنے ایک مضمون میں اس فوسٹاک حقیقت کو بار بار کرنے کی کوشش کی تھی کہ ہمارے

ہاں پاکستانیت کے نعوش زیرِ سطح موجود ہیں لیکن یہ بالعموم ابھرنے اس وقت ہیں جب ایک بڑا خطرہ سروں پر منڈلانے لگتا ہے اس وقت ہم خود فراموشی کے خلاف سے لکل کر حقیقی دنیا میں آجاتے ہیں زمین کی باس کو سونگھتے ہیں اس کے گلا زبرد سے لپٹتے ہیں اور اس کے حیاتِ افرورس سے زندگی کی حرارت حاصل کرتے ہیں کہ اس بلورِ حیرانِ کالمس ہی ہمیں زندگی اور توانائی بخش سکتا ہے اور اس کے بغیر ہلاکتی اور معنوی وجود کوئی حقیقت نہیں رکھتا لیکن جوہنی یہ خطرہ ٹل جاتا ہے تو ہم خود فراموشی اور حالِ مستی کی کیفیت پھر طاری ہو جاتی ہے ۱۹۴۷ء میں آزادی کے فوراً بعد جب پاکستانی قوم زندگی کے اولین مرحلے پر تھی تو یہی سوال محمد حسن عسکری اور ان کے رفقاء نے اٹھایا تھا۔ ۱۹۶۵ء کی جنگ کے بعد جب نظریاتی اساس کی طرف توجہ مبذول ہوئی تو ڈاکٹر فرید آغا نے اس مسئلے کی تجدید کی اور جب وطن کا سوال اٹھایا معنوی طور پر یہ پاکستانیت کی تحریک تھی کہ اس میں سرزمینِ وطن کے تحفظ کے لئے نقد جان پیش کرنے کی دعوت دی جیسی تھی اور اس تحریک نے جنگ کے شعلوں سے نچوڑ پائی تھی ماں و نون خیر کوئی کے خلاف شدید ترین ردِ عمل ترقی پسند حلقوں نے ظاہر کیا اور کوئی مثبت تاویہ نظر اختیار کرنے کی بجائے متغی رویہ اختیار کیا اور یوں دُخا طرزی اور کردار شکنی سے نہ صرف پورے ادب کی فضا کو مکدر کر دیا بلکہ ادیب کو جو بدہ بنیائے قوم ہوتا ہے اپنے منصبِ اعلیٰ سے ہٹنے کی راہ بھی دکھا دی۔ دکھ کی بات یہ ہے کہ گزشتہ عشرے کا ادیب ایک عام دینا دار اور نفس پرست انسان کی سطح سے بلند نہیں ہو سکا۔ وہ دولت کے حصول و عہدے کے لالچ، انتخاب میں کامیابی اور انعام کے حصول کے لئے اتنی ہی سیاست بازی کرتا ہے جتنی ایک عام شہری جھوٹے پمٹ اور جعلی لائسنس حاصل کرنے کے لئے۔ اس دور میں ادیب نے اپنے قلم کی آواز کو خود ہی دبا دیا اور کہنی مار کر ان اداروں میں مجرے حاصل کرنے کی کوشش کی جہاں اُسے قلم کی ضروری کامیاب معاہدہ مل سکے چنانچہ وہ لوگ جو کبھی بیکاری کو ترجیح دیتے تھے اور اسے اپنے لئے تو شرعاً اختیار تصور کرتے تھے حکومت کے ایسے مناصب قبول کرنے پر آمادہ ہو گئے جن پر وہ پہلے لات مار چکے تھے چنانچہ اس دور کے ادیبانے بیک وقت تائید اور تردید کی منزل سے گزرنے میں بھی عار محسوس نہیں کیا اور ادیب کے بلند منصب سے آکر قلمی اداکاری تک قبول کر لی۔

اس سب کا نتیجہ یہ ہوا کہ حلیبِ زور حصولِ منصب اور طلبِ شہرت کے روزِ افروز بڑھتے ہوئے جذبے نے اسے ادیبانہ نیازی اور شاعرانہ ہرچشمی سے بھی محروم کر دیا۔ مجھے یاد ہے کہ جب دسمبر ۱۹۶۷ء میں پاکستان ایک خطرناک جنگ لڑ رہا تھا تو ہمارے ایک معروف فلمی نغمہ نگار نے اربابِ حل و عقد سے اس مسئلہ پر دمکر

آزادی کی کڑا نہیں جنگی نغموں کا خطرہ معاوضہ دیا جائے اور فی وی کے اعلانات میں ان کے نام کی باقاعدہ تشہیر کی جائے گی۔ واجب قوم دشمن کے ساتھ حیات و موت کی پیکار میں معروف تھی تو اس وقت بھی بعض مقصد پر بند شعر اپنی شہرت اور ذاتی مفاد کی ولولہ سے باہر نہ آ سکے اور اپنی مہینہ خدمات کے تحفے سیٹھن میں معروف ہے اور یوں داخل کی اس آواز کو درخور اعتناء سمجھا جو دل کی گہرائیوں سے نکلتی ہے تو پوری قوم کو کندہ بنا دیتی ہے اس اجمال سے یہ کیفیت سامنے آتی ہے کہ سابقہ درمواقع پر ادب میں پاکستائیت کا سوال پیدا ہوا تو کم از کم سوال اٹھانے والوں کی نیتیں بیکھر تھیں۔ ان کے جذبے مثبت تھے اور ادب کی فکری جمیع میں ایک صحت مند تبدیلی لا کر انہیں ملک کے تقاضوں کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کے آرزو مند تھے لیکن اب جبکہ یہ سوال علاقائیت کے ساتھ وابستہ کیا جا رہا ہے اور مسلمانوں کے ادب کے بارے میں غلط فہمی پیدا کرنے کے لئے جغرافیائی حد بندیوں کو موضوع گفتگو بنانے اور الفاظ، محاورات اور ضرب الامثال کو اردو زبان سے غیر فطری طور پر خارج کرنے کی سعی ہو رہی ہے۔ نیز پاکستائیت کے سوال کا مثبت جواب دینے کے بجائے یہ مسئلہ کھڑا کیا جا رہا ہے کہ پاکستانی قوم کہاں ہے؟ یہ ایک ہے یا چار قومیں ہیں؟ تو صاف نظر آتا ہے کہ مسئلہ اٹھانے والوں کی نیت بیکھر نہیں جیسا بچہ جب ڈاکٹر سید عبداللہ جیسے محب وطن لوگ اس دفاع کے لئے اٹھ کھڑے ہیں تو یہ احساس قوی ہو جاتا ہے کہ خطرے کی سرشابی کو نادانانہ روشن نہیں کیا گیا۔ بلکہ اس کے پس پشت انتشار پسند و ہن اب بے بنا زیادہ شدت سے معروف عمل ہے اور ادب کی کردار شکنی کرتے یا انہیں دشنام طرازی کا نشانہ بنانے کے بجائے ہماری قومی اساس پر ہی ضرب لگنے کے درپے ہمہ چنانچہ موجودہ حالات میں پاکستائیت کے حقیقی نقوش اُجاگر کرنے کی ضرورت پہلے سے کہیں زیادہ اہمیت اختیار کر جاتی ہے

اس ضمن میں شمیم احمد نے ایک اہم تلامیہ کی نشاندہی کی ہے کہ ہمارے ہاں تیسرے درجے کے معاشرے میں چوتھے درجے کے شعور کی طرف سے جانے والی ذہنیت پیدا ہو گئی ہے۔ میرے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے روحانی جذبوں کی گراں قیمت پر مادی آسائشوں کو خرید لیا ہے۔ چنانچہ پہلے فرو محنت کرتا تھا اور دولت اور علم کی تقسیم سے طمانیت حاصل کرتا اور عقلانے خلائی کے آگے تسلیم غم کرویتا تھا۔ گذشتہ دہائیوں میں دولت جمع کرنے کے لئے ضرب کے عمل کو فروغ دیا گیا اور یوں تصادم کی لہ ہمارے گئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ طمانیت قلب مناتے ہو گئی۔ رضائے خلائی پر ایمان کو دروازہ محنت، شاکہ کا جاربہ مدغم ہو گیا۔ شمیم احمد نے انحطاط کی اس بنیادی وجہ کو اہمیت دینے کی بجائے مغرب دوستی کو زوال کا باعث قرار دیا ہے انہوں نے اس بحث کو مزید مضبوط بنانے کے لئے

نثار عزیز بیٹے کے اس بیان کا حوالہ بھی دیا ہے کہ

”میں مغرب سے روحانی مخلصیت ہے“

انہوں نے ڈاکٹر جمیل جالبی کو اقباس کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

”مشرق اور مغرب ایک دوسرے کی طرف منہ موڑے بیٹھے ہیں“

انہوں نے سلیم احمد کے اس قول پر بھی انحصار کیا ہے کہ

”مشرقیہ پاکستان کی تخلیق پر مکمل ہو گیا اور اب ایک نئے دائرے کی ضرورت ہے“

انہوں نے اس سے یہ باور کرایا ہے کہ اب ہمیں مغرب کی ضرورت نہیں ہے۔ اس بات کو عسکری کے حوالے

سے سلیم احمد بھی کہہ چکے ہیں اور سوانح میں نے بھی لکھا ہے کہ ان مغربی علوم سے اعتماد اٹھ گیا ہے۔

بلاشبہ مغرب کی نئے نئے تعلیم کی روشنی میں ہماری ضرورت نہیں رہی۔ لیکن علوم سے استفادہ کرنے

کی بات میری سمجھ میں نہیں آتی اور جب علوم کی ضرورت کو پیش نظر رکھ کر سوچتا ہوں تو مجھے مخلصیت کو درون دل

جگہ دے کر کوئی مثبت محرک پیدا کرنا ہی محال نظر آتا ہے۔ مخلصیت کی زائید منفی جذبہ ہے اور یہ نہ صرف اعضاء

پر شکنیے جا پیدا کرتا ہے۔ بلکہ اکثر اوقات پوری انسانی شخصیت کو بھی مسخ کر دیتا ہے چنانچہ اگر پاکستانی

ترقی کی جانب قدم بڑھانا اور اپنی قومیت کے انفرادی تقوُّش اُجاگر کرنا ہے تو ہم اس جذبے کو جس کی اساس

مخلصیت پر ہے سب سے پہلے ختم کرنا ہوگا۔ مغرب سے ہی نہیں مشرق میں آباد ممالک سے بھی مخلصیت کا جذبہ

ہماری قومی ترقی کی راہ میں حائل ہے اس ضمن میں میرے نزدیک ڈاکٹر سید عبداللہ کا مشورہ مصائب ہے کہ:-

”ہم اپنے حقوق و مفادات پر اصرار کریں گے۔ ہم اپنے سرعلاقہ حقوق پر اسٹیڑیں گے۔ مگر نفرت

نہیں کریں گے۔“

اس میں کوئی شک نہیں کہ مغرب کی حویل بالادستی نے برصغیر میں طویل عرصے تک نفرت کے رجحان کو فروغ

دیا ہے۔ مخلصیت کے اس پس منظر میں طویل صلیبی جنگوں اور مشرق وسطے میں سامراجی ممالک کی سازشوں کو بھی نظر انداز

نہیں کیا جاسکتا تاہم اس سبب کے باوجود مغرب کے علوم، سائنسی طریق اور عقلی گروہ کشائی کو محض خنود استہتر سے

اثبات دینا کسی طرح بھی مناسب نہیں۔

ان علوم سے استفادہ کی تازہ اور روشن مثال خود علامہ اقبال ہیں جنہوں نے نہ صرف مغربی علوم کو چڑھا اور

کھٹکا لایا بلکہ ان کی روشنی میں الہیات، اسلامیہ اور تصورات مشرقیہ کی نئی تعبیر بھی پیش کی۔ اس ضمن میں ڈاکٹر وزیر آغا

یہ وضاحت بھی توجہ طلب ہے جو انہوں نے اقبال کے سلسلے میں بجا مطلق میں پیش کی ہے کہ :-

”مغربی تہذیب تو ایک شدت جتا جتا جہاز ہے جو شخص اس میں سوار ہوگا وہ ایک بڑا خطرہ مول لے بغیر گزرا لیا
نہ کر سکے گا مگر مغربی علوم سے شفقت اور مغرب کے عقلی اور استقرائی امداد نظر سے استفادہ خود اہلیات اسلام
کی تشکیل جدید میں معاون ثابت ہو گا“

اقبال کے لئے یہ بات حیرت انگیز تھی کہ بیسویں صدی کا مغرب ان مسائل پر گہرے غور و فکر سے کام لے رہا ہے
جن سے کبھی مسلمان صوفیوں اور سائنس دانوں کو وہی شغف رہا ہے اور محمد حسن عسکری نے ایک جگہ یہ لکھا ہے کہ :-
”اب اسلام کی حفاظت کرنے والے مغرب سے انھیں گئے“

اور اقبال کا قول تو یہ ہے

”فطرت کی تسخیر اور اس پر غلبے نے انسان کے اندر ایک تازہ یقین اور ان قوتوں پر یقین سے
اس کے ماحول نے ترکیب پائی تھی نفیست کا ایک نیا احساس پیدا کر دیا ہے“

چنانچہ اقبال کے لئے یہ ممکن در ہوا کہ وہ عیشے اور برگساں کے فلسفیانہ خیالات، میکڈیگل کی اجتہادی
نفسیات اور آئن سٹائن کے نظریۂ اضافت وغیرہ سے محض اس بنا پر اعراض برتنے کو قبول کریں کہ مغرب سے ایک سماجی
خاصیت ہے اقبال نے تنگ نظری اور رجعت پسندی کا رویہ قبول کرنے کی بجائے مغرب کے چیلنج کو قبول کیا اور
پوری دنیا سے اپنا فطری رابطہ قائم رکھ لیا۔ یہ وہیہ جیل جالبی صاحب کے ہاں سچ نظر آتا ہے ان کے بیان میں اجمالی
ہے اور اس کے سب گوشے ملتے نہیں آتے انہوں نے اس بات کی تکلیف تو شاید نہیں کی کہ مشرق کو مغرب کی
طرف اور مغرب کو مشرق کی طرف متہرگ نہ نہیں کرنا چاہیے اسی طرح حبیب سلیم احمد ایک نیا دائرہ بنانے کی دعوت
دیتے ہیں کیا وہ اس دائرے سے واقعی مغربی علوم کو کسے نکال کر رہتے ہیں؟ نیز کیا سر سید احمد خان کا مشن پاکستان
کی تخلیق کے بعد ختم ہو گیا ہے؟ یا ایک نئے نقطے کی ابتداء ہے اور سر سید احمد خان کے مشن کی عملی تعمیر تخلیق پاکستان
سے ہی شروع ہوتی ہے؟

میں سمجھتا ہوں کہ سر سید احمد خان کسی ایک دائرے میں گروہش نہیں کر رہے تھے بلکہ وہ تو مسلمانوں کی ایک
تدریجی ارتقائی دائرے میں گروہش کرنے کی دعوت دیتے رہے۔ چنانچہ پاکستان آزادی کے بعد ایک نئے مدار میں
مداخلت ہو گیا ہے جہاں دنیا بھر کے علوم سے اور بالخصوص ان علوم سے جنہیں انما ارشد اور ابن خلدون نے
یورپ میں پہنچنے کا راستہ دکھایا تھا اور نشاۃ ثانیہ کی تحریک برابری کی تھی استفادہ کرنا اور ان سے اپنی

الہیات کا حق توفیق کرنا ضروری ہے میں سمجھتا ہوں کہ اگر ہم نے اپنے احساس کمتری اور مغرب کے احساس برتری کو جھٹک کر اور اپنی اکتسابی عداوت سے نہ گریزانی اختیار کر کے علمی حدود میں یہ توفیق مکمل کر لی تو ہماری پاکستان کے نقوشن خود بخود مرتب ہو جائیں گے پھر کسی کو ان کے آگے خطرے کا سرخ نشان لگاسے کی ضرورت باقی نہ رہے گی۔

پاکستانی ادب کا جائزہ

ڈاکٹر وزیر آغا

ادب کی تاریخ میں پچیس برس کا عرصہ محض ایک لمحے کی حیثیت رکھتا ہے اور اس لئے مشکل ہی سے گفتگو کا موضوع بن سکتا ہے کہ پاکستان میں ادب کے پہلے پچیس سال کا زمانہ ایک ہنگامہ خیز دور ہے اور مختلف اور متنوع رجحانات کی ہجاءات کا منظر پیش کرتا ہے مگر یہ ایک عجیب قسم کی جنگ جلی کی شکل میں تخلیق ہونے والا ادب لا تعلو رجحانات اور میلانات کی مخلوق بھی تھا اور ان کا خالق بھی مگر موجودہ مطالعہ کے لئے میں صرف دو بنیادی رجحانات کا ذکر کروں گا جو ہر خند کہ باوی نظر میں متضاد اور ایک دوسرے سے متخلف ہیں لیکن یہ ان ایک ہی معاشرتی فضا کی پیداوار ہونے کے باعث متعدد نقطوں پر یکساں مربوط اور منسلک بھی ہیں ان میں سے پہلے رجحان کو لامسہ کے تحت شمار کر لیجئے اور دوسرے کو باہر کے تحت، مراد یہ کہ مقدم اللہ کرنے اور اس کے کرداروں و تیراویں کے مسائل، اشیاء اور ان کے ثقافتی تناظر سے خود کو منسلک کیا۔ اور دوسرا لہذا کہ نے خارجی اشیاء اور مظاہر کے عقب میں جھانک کر دیکھنے کی سعی کی۔ نتیجہ یہ ہے کہ ایک طرف تو موجود کو مس کر بے کارویہ پیمانہ پر چٹھا ہے اور دوسری طرف ایک علامتی تمثیلی یا تصوراتی زمانہ نے یاحت قلب کے لئے راستہ ہموار کر دیا ہے۔

موجود کو مس کرنے کے رویہ کے متعدد محرکات ہیں مگر بنیادی محرک اجتماعی سطح کی اس نقل مکانی کو نظر دینا چاہیے جو برصغیر کی تقسیم کے باعث نمودار ہوئی اور جس کے نتیجے میں لاکھوں افراد بے گھر ہو گئے، ہر شخص اپنے مہرث اعلیٰ یعنی درخت کی طرح زمین کے کسی نہ کسی قطعے سے جڑا ہوا ہے لیکن حب وہ اس قطعے سے قطع تعلق کر رہا ہے تو فضا اور احوال کی طرف اس کے رویہ میں ایک بنیادی تبدیلی آجاتی ہے۔ اپنے مرزومہ سے منسلک ہو کر انسان عافیت کی فضا میں نیم غنودگی کے سے عالم میں ہوتا ہے اور اس لئے اپنے ارد گرد کی فضا اور احوال کا شعور رکھنے لگتا ہے یا جو اس سے متصادم نہیں ہوتا اگرچہ وہ ایک پندے کی طرح مشین کے اندر

ایک مناسب مقام پر فٹ ہوتا ہے لیکن اگر کسی دھیرے اسے اپنے مرزبوم سے منقطع ہونا پڑے یا اس کے معاشرے کے ٹھہرے تالاب میں باہر سے کوئی شے آگے تو اس کی نیم غنودگی کا عالم ٹوٹ جاتا ہے اور وہ ایک نئی صورت حال میں اشیاء، مظاہر اور کرداروں کو نہایت قریب سے محسوس کرنے لگتا ہے۔ برصغیر کی تقسیم نے لاکھوں افراد کو گویا ایک تہذیبی اور معاشرتی غیند سے بھجھوڑ کر بلیا کر کیا اور وہ اپنے ماحول کو دیکھنے لگے جیسے اسے پہلی بار دیکھ رہے ہوں۔ پاکستان میں اس صورت حال نے اردو ادب پر گہرے اثرات مرتب کئے مثلاً یہ کہ پہلی بار ارض پاکستان کو قریب سے محسوس کرنے کا میلان انجمن احسن کے نتیجے میں قریب ایشیاء اور مظاہر بدھوت پرزورے اشہر، مہا ندر یا ندر زمین اور اس کے ائمہ موسم اور اس کی حیرہ دستیاب۔ یہ سب انسان تجربے کے دائرے میں سمٹ آئے اور شاعری (تظم و غزل) نے اس قوت کو سب سے پہلے اور سب سے زیادہ محسوس کیا۔ آج سے کچھ عرصہ پہلے میں نے سن لکھنے کی توجیہ کرتے ہوئے لکھا تھا کہ پاکستان کی نئی آمد و غزل نے بہت سی اہم علامات کو ترک کر دیا ہے جہاں ان اور اس کے معاشرتی ماحول سے مستعد عقیدتیں اور جنہیں کلاسیکی آمد و غزل نے حزم جان بنائے لکھا تھا۔ اب غزل گو شعرا نے اپنی آنکھیں پوری طرح کھول کر اپنے چاروں طرف پھیل ہوئی دھرتی کو بغور دیکھا ہے جہاں انہیں بیڑ جنگل، پتھر، برف، گھر، دھوپ، سورج، دھواں، آندھی، آواز، منڈیراگ، کیو، ترو، دھول، چاندنی اور بدجنوں دوسرے مظاہر اور اشیاء اپنے تانہ علامتی رنگوں میں نظر آتی ہیں۔ یہ ایک ایسی سرزمین سے متعلق مظاہر ہیں جس پر سال کے بیشتر حصوں میں تیز سورج چمکتا ہے۔ آندھیاں آتی ہیں، دھواں اور بخار بھجھاتا ہے اور پھر چائیک سلون کی برکھا ہر شے پر سبز رنگ انڈیل دیتی ہے جہاں شہر ایک خاص وضع کے گھروں، گلیوں، کھڑکیوں، منڈیریوں اور کواڑوں کی ایک گڑبڑ سی تصویر پیش کرتے ہیں اور گھنے جنگل پیڑوں، پتوں، شاخوں، سانپوں اور سایوں کی صورت ہر سافر کا راستہ دکھ لیتے ہیں یہ ماحول ایسا ہی جن اور سطح مرتفع کا ماحول نہیں بلکہ جنگلوں، شہروں، دیہاتوں اور کھیتوں کا ماحول ہے اس ماحول کو قریب سے محسوس کرنے کا میلان پاکستان میں تخلیق ہونے والی غزل میں یاسانی مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ جمیلہ جبر، نامہ کاظمی، اختر، خوشیار پوری، باقی صدیقی، شہنشاہ احمد، ظفر اقبال، شکیب جلالی، میر تقی، جونا، ایلیا کیف، انصاری، رشید قمرانی، افضل مہناس، جمیل یوسف، ساقی فاروقی، محسن احسان، مرتضیٰ برلاس، یاسین، محمد، اقبال، ساجد، شاہ شیدائی، خورشید، وحی، سلیم شاہ، مصعبا، اکرام اور کچھ چنیداروں میں حیا، غنیمتی، پروین شاکر، جلال احسانی، نازہ نوبہ، علامہ حسین ساجد، بشیر سیفی، آفرین، تارا، شاد، مفتی، حامد، بیگی اور متعدد دوسرے غزل گو شعرا کے ہاں قریب

اشیاء اور مظاہر کو تجربے کے دائرے میں سمیٹ لینے کی کوشش ٹھہری ہے جس کے باعث غرضل کو تازہ نون مہیا ہو گیا ہے۔

نئی غزل کے مقابلے میں جدید اردو نظم نے ماحول اور اس کی اشیاء نہ صرف نسبتاً قریبی رشتہ استوار کیا بلکہ وہ آغاز کا رہی ہے اس رویے کا مظاہر کرنے لگی تھی مگر چونکہ ابتدائی دور میں ترقی پسند ادب کے نظریاتی جھکاؤ کے تحت لامسہ کا عمل کچھ زیادہ نمایاں نہ ہو سکا تھا نیز اردو شاعری کی ایک طویل دعائیت کے اثر کے تحت بھی جدید اردو نظم بے بنائے متخیلہ اور اسلوب سے رہائی حاصل نہ کر سکی تھی، اس لئے اردن کا لمس شاعر کے حسی تجربات کا جزو ناظم نہ بن سکا۔ دوسری طرف پاکستان کے وجود میں آنے کے بعد حبیب شعر نے اپنے تصوراتی نظام میں اردن کے عنصر کو شامل کیا اور وہ اردن پاکستان سے ایک قریبی جذباتی نگاہ کے باعث وطن کی اشیاء اور مظاہر کو محسوس کرنے لگے تو لامسہ کا عمل پوری طرح نمایاں ہو گیا۔ پھر یوں ہوا کہ ذات کے اندر جو بھی موقن اُٹھے یا ذات کے باہر جو بھی سیاسی یا معاشرتی مدجزر آئے وہ سب اردن پاکستان اور اس کے مظاہر کے حوالے سے ہی مشکل ہوتے مراد یہ کہ نظم گو شعر نے اپنے حسی تجربات کے دائرے میں آنے والی اشیاء اور مظاہر کو اظہار مطالب کے لئے وسیلہ بنایا اور کامیاب رہے اس سلسلے کا سب سے اہم شاعر حمید امجد تھا جس نے سامنے کی اشیاء اور ساخت کو شعریت سے ملو کرنے میں کامیابی حاصل کی مگر یہ بات محض حمید امجد تک محدود نہ رہی بلکہ پاکستان میں تخلیق ہونے والی ساری جدید اردو نظم میں سرایت کر گئی۔ چنانچہ یوسف ظفر، قیوم نذر، مختار صدیقی، طاہر جعفری، منیا جالندھری، حامد عنبر، زبدتی، کشمیرنا، مید، جیلانی، کامران، ذوالفقار نالین، اظہار جلدوی، احسن زیدی، رشید نثار، شبنم رومانی، سرور کامران، انور محمود خالہ، خاطر غزنوی، فہمید ریاض، آفتاب اقبال، شمیم اور متعدد دوسرے شعرا کے ہاں کم یا زیادہ اس رجحان کے شواہد مل جاتے ہیں دلچسپ بات یہ ہے کہ اردو نظم جو پہلے بادلوں، دادیوں اور ستاروں اور آئیناروں، سلمیٰ، ریحانہ اور صوحی کو موضوع بنایا کرتی تھی، اب اس کے دائرہ عمل میں مشینی شہر آجھرائے جن میں بقیں، بسیں، بل ڈور، ٹیکسیاں، فلک یوس مشین نما عمارتیں، لوہے کے جال اور منور دکانیں بھیں۔ نیز شہریوں کا وہ میکائی اور مشینی اسلوب حیات تھا جو بڑا ماحول کی میکائنت کا نتیجہ تھا شہر سے باہر فاصلوں کا احساس ابھرتا ہے جس میں پرواز اور جست کا رویہ جنم لیتا ہے اور انسان کی نظریں خاک و افلاک کی مسافتیں طے کرتی ہیں مگر شہر کی دیواریں نظروں کو پھیلنے سے روکتی اور اشیاء پر بزنز کو کرتی ہیں۔ پاکستان کے وجود میں آنے کے بعد دیہات سے شہر کی طرف آبادی کی جو منتقلی

ہوئی تیز شہروں کی جسامت میں اضافہ اور میکا ٹی ماحول اور میکا ٹی نظروں کا تسلط بڑھا، اس سے نئی اردو نظم نے گہرے اثرات قبول کئے جب تک افراد کھیتوں اور وادیوں میں بکھری ہوئی حالت میں رہیں، ان کے مسائل بھی زیادہ شدت اختیار نہیں کرتے لیکن جب وہ شہر کی دیواروں کے اندر اور بڑی بڑی عمارتوں کی پھتوں کے نیچے کچا ہو جائیں تو نہ صرف انہو کا میلان فرد کی شخصی حیثیت پر غالب آجائے بلکہ اسی حوالے سے اجتماعی مسائل شخصی معاملات کے مقابلے میں زیادہ اہمیت حاصل کر جاتے ہیں چنانچہ پاکستان میں شہروں کی آبادی میں اضافے کے باعث اجتماعی مسائل بالخصوص معاشی سطح کے مسائل ابھر کر سامنے آگئے ترقی پسند تحریک کے لئے یہ قصا بہت سارے گاہے تھے لہذا شروع شروع میں نہ صرف اسے فروغ حاصل ہوا بلکہ اس نے اپنی نئی نوعیت کی قوت کو محسوس کر کے ایک منتشر دروب بھی اختیار کیا۔ مگر اس سے قطع نظر ترقی پسند تحریک کے زیر اثر تخلیق ہونے والی شاعری نے اجتماعی مسائل کی موجودگی کا احساس دلایا جو یقیناً ایک مثبت اقدام تھا۔ گویا جس طرح جدید اردو نظم نے قریب اشعار کو محسوس کیا بالکل اسی طرح ترقی پسند نظم نے قریب مسائل کو محسوس کر کے ان کے بلے میں اپنے رد عمل کا برملا اظہار کیا۔ پھر یوں ہوا کہ جس ترقی پسند شعرا کے ہاں نظر باقی رہا وہ زیادہ تھا اور وہ وابستگی کے کچھ زیادہ ہی والے شیدا تھے ان کے ہاں شاعری ایک میکا ٹی انداز میں تخلیق ہوتی اور شعر پر نظریۃ کا بوجھ لا دیا گیا مگر جن ترقی پسند شعرا نے خود کو اس انتہائی صورت حال سے بچایا اور جمالیاتی رویے کو پارٹی لاس کے تابع نہ کیا ان کے ہاں خاصی عمدہ چیزیں تخلیق ہوئیں مثلاً فیض، صفدر میر، ظہور نظر، عارف علی دہلوی، جمیل ملک وغیرہ کے ہاں دوسرے شعرا کے ہاں جب کبھی نظریۃ کی گرفت ڈھیلی پڑی تو ان کے اندر کا شاعر بول اٹھا مگر اکثر و بیشتر نظریۃ کچھ زیادہ ہی غالب رہا جس کے نتیجے میں شاعری ایک میکا ٹی انداز اختیار کر گئی۔

السنی مظاہر سے قرین کا احساس نظم کے علاوہ افسانے میں بھی ظاہر ہوا۔ تقسیم سے پہلے کے افسانے پر کرشن چندر کا اسلوب مسلط تھا جس کے تحت افسانہ نگار ہوٹل کی یا کنی اور ریل یا بس کی کھڑکی میں سے انہو پر ایک نظر ڈالتا تھا۔ چنانچہ اس قسم کی علامتیں ابھرتی تھیں جیسے رہٹ جو سماج کے دائرے میں گردش کرنے کے عمل کا اعلانیہ تھا اور دو فرلانگ لمبی سڑک جو ایک طرح کے سماجی انجناد کو سامنے لاتی تھی یوں معاشرے کے کرداروں کے بجائے عام طور سے مثالی نمونے یعنی ثابت نمودار ہوتے تھے مگر پاکستان کے وجود میں آنے کے بعد جب زندگی میں ارض کا عنصر شامل ہوا نیز ایک اجتماعی نقل مکانی کے نتیجے میں کردار ظاہر ہوتے تو قدرتی طور پر اردو افسانے نے بھی اس سے واضح اثرات قبول کئے چنانچہ پاکستان پینے کے فوراً بعد کردار کے

افسانے سامنے آئے اس سلسلے میں منٹو کے ٹوبہ ٹیک سنگھ کا ذکر اگزی رہے مگر منٹو کے علاوہ دوسرے افسانہ نگاروں مثلاً غلام عباس، ممتاز مفتی، قدرت اللہ شہاب، میرزا ادیب، رحمان مرثب، آغا بابا، اشتیاق احمد، جمال لطف غلام الثقلین نقوی، ہائے حمید، خلیل احمد، قمر العین حیدر، حمید کاظمی، باجوہ مسرور، خدیجہ تورا میرزا ریاض، اختر حسین، فرخندہ لودھی اور متعدد دوسرے افسانہ نگاروں کے ہاں بھی کردار کے بہت اچھے افسانے تخلیق ہوئے۔ حد یہ کہ احمد ندیم قاسمی جو نقیم سے پہلے زیادہ تر ناپ کے افسانے لکھا کرتے تھے ان کے ہاں بھی نہ صرف تہری ماحول ابھرا بلکہ بعض جانبدار کردار بھی تخلیق ہوئے کردار کے علاوہ، موجودہ کو مس کرنے کا وہ رویہ بھی اس دوران ہی میں مستحکم ہوا جو بادی النظر میں تو نظریہ موجودیت کے تحت خلق ہونے والے مغربی افسانوں کی خوشہ چینی کا عمل تھا لیکن اصلاً ارضی رجحان کی ہی بدلی ہوئی صورت تھی مقصود یہ کہ جوہر کے مقابلے میں موجود کو اہمیت دینا ایسے ہی تھا، جیسے مثالی نمونے کے مقابلے میں کردار کو، افسانہ میں موجودی رویہ کو برتنے کا سامنے کے سلسلے میں اُورسکاڈ اور بعض دوسرے افسانہ نگاروں کا نام لیا جاسکتا ہے۔

۱۹۵۸ء کی جنگ آزادی کے بعد برصغیر کے مسلمان خود کو اکھڑا ہوتے محسوس کرنے لگے تھے انہیں یوں لگتا تھا جیسے زمین میں ان کی جڑیں نہیں ہیں۔ بعد ازاں اس احساس نے سیاسی سطح پر اس علامتی نقل مکانی کی صورت اختیار کی جو تحریک خلافت میں متشکل ہو کر سامنے آئی اور شعری سطح پر یہی احساس گھر میرا زلیٰ نہ صفا ہاں، نہ سحر قنداز ایسے مصرعوں میں آ جا کر ہوا مگر جب پہلی جنگ آزادی کے پورے پورے برس بعد پاکستان کو محسوس کرنے کا میلان اُبلر بلکہ اس بات کی ضرورت بھی لاحق ہوئی کہ اپنی ثقافتی جڑوں کی تلاش کی جائے چنانچہ پاکستان میں تخلیق ہونے والے اردو ادب کی فکری سطح بالخصوص تنقید میں جڑوں کی تلاش کا مسئلہ ایک غالب رجحان کی صورت اختیار کر گیا۔ اس سلسلے میں متعدد مصنفین نے اس کی عمودی (VERTICAL) سطح کا بغور جائزہ لیا ثقافت کی عمودی سطح سے اشتاتی کا مطلب یہ تھا کہ اسے مکان کے بجائے زمان کے بعد میں رکھ کر دیکھا جائے اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کی جائے کہ پاکستانی ثقافت کی جڑیں اس کے ماضی میں کتنی دور تک اُتری ہوئی ہیں سو زیادہ تر مباحث اس بات سے متعلق تھے کہ کیا پاکستانی ثقافت کا آغاز برصغیر میں مسلمانوں کی آمد سے ہوا یا جنوبی ہندوستان میں عربوں کی آمد سے یا پھر کیا اس کی جڑیں افسی البید تک پھیلی ہوئی ہیں یا نہیں؟ اس سلسلے میں ڈاکٹر جمیل جالبی نے تو ایک پوری کتاب پاکستانی کلچر کھڈالی فینس اور پروفیسر کریم حسین، ڈاکٹر اجمل اور ڈاکٹر عبادت بریلوی، ڈاکٹر وحید قریشی اور سلیم احمد

جیلانی کا مرانا اور سجاد اقرضوی، انور سدید اور فتح محمد ملک، مولانا صلاح الدین احمد، حمید احمد خان، ڈاکٹر سید عبداللہ سید محمد تقی اور محمد علی صدیقی ایسے منکوبین امتنا قدین نے اس سلسلے میں اظہار خیال کیا جو نہ کہ زبانِ ثغافت کا جزو لا ینفک ہے لہذا جب پاکستان میں ثقافتی جڑوں کی تلاش شروع ہوئی تو لامحالہ اردو زبان کی جڑیں دریافت کرنے کا رجحان بھی منظر عام پر آگیا مولانا محمد حسین آزاد نے اپنے وقت میں پنج بھاشا کو اردو کی ماں قرار دیا تھا اور ان کے بعد حافظ محمود شیرانی نے پنجابی کو اسی طرح نصیر اللہ بن ہاشمی نے اردو کا رشتہ قدیم دکنی سے جوڑ دیا تھا مگر اب مراجعت کے اس رجحان کے تحت جو ثقافتی جڑوں کی تلاش پر منتج ہوا تھا اردو زبان کی جڑیں اسی بعید میں تلاش کرنے کی کوشش ہونے لگی ڈاکٹر شوکت سبزواری نے پالی پرکارت سے اردو کا رشتہ جوڑنا اور یوں ماضی میں تقریباً اڑھائی ہزار سال پیچے ہٹ گئے ڈاکٹر سہیل بخاری نے ہماہاشتری کو اردو کی اصل بنایا۔ اردو شاعری کا حراجہ میں اردو کی جڑیں وادی سندھ کی تہذیب میں تلاش کی گئیں مگر اس سلسلے میں سب سے مبسوط اور منظم کام عین الحق فریدی کوئی کا تھا جنہوں نے اردو کا رشتہ دلاؤڑی زبانوں سے جوڑ کر جڑوں کی تلاش کے کام کی گویا تکمیل کر دی۔

ثقافتی جڑوں کی تلاش کا یہ میلان محض دکنی سطح ہی کا اندھن نہ بنا بلکہ شاعری اور افسانہ کو بھی حراست بخشنے کا مشلا سب سے پہلے تو ارضِ پاکستان سے وابستگی کے شواہد نظر آتے غزل میں ایرانی ببل کے نسخے کی جگہ پاکستانی پندوں کی چہکار نے لی جیسے ناصر کاظمی اور مجید مجہد کے ہاں اور ایرانی چین کی جگہ معبدوں، جنگلوں اور کھیتوں نے لی جیسے ناصر شہزاد کے ہاں جمیل الدین عافی اور ابن النشار نے شاعری کو زمین سے اور بھی قریب کر دیا اس کے بعد غرضی کا وہ رجحان منظر عام پر آیا جس نے ارضِ پاکستان کی ثقافتی تاریخ اور اس تاریخی کی علامتوں کو شاعری کا جزو بدن بنایا اس ضمن میں مختار صدیقی، جعفر طاهر اور بعض دوسرے شعرا کے نام خاص اہم ہیں پھر اس غرضی کے تحت بعض شعرا نے پاکستان کی تاریخ کے انداز کر انسان کی ثقافتی بنیادوں سے وہ علامتیں اخذ کیں، جو دیوالاؤں سے متعلق تھیں جنہاں عناصر مشترک تھیں جن سے یہ دیوالاؤں مرتب ہوتی تھیں۔ مجید امجد و شاد المرستی فارغ بخاری، اعجاز فاروقی، شاد ناسک، تلخ سعید، پر تور و مہیلہ، سرور مہربانی اور بعض دوسرے شعرا کو اس ضمن میں پیش کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے شاعری میں ثقافتی گہرائی پیدا کی ثقافتی پس منظر میں رنگارنگی اور تنوع پیدا کرنے کے سلسلے میں میر ناز کی عطا بھی قابلِ تعریف ہے کہ اس نے جنگل کے طویل دور کی ہمیت اور تشدد کو بڑی خوبی سے اپنی شاعری میں محسوس کر کے ایک نیا ذائقہ بخش دیا مراجعت کی یہ صورت انتہائی دلچسپ تھی کہ اس کے تحت پاکستان میں تخلیق ہونے والی نظم پیچھے ہٹ کر قدیم بغداد کی فضا میں سانس لینے لگی۔ پراسرار گلیاں خنجر

جاری پردے کافی جتنیں، باسی ہار اور کھڑکیوں کی چکول کے پیچھے لڑتے ہوئے سائے ابھرتے یہ فرد کے ہاں مشینی ہندیب سے فرار حاصل کرنے کی ایک کوشش بھی تھی مگر یہ کوشش قدیم ہنداؤ کی فضا تک ہی محدود رہی بلکہ اس نے کچھ اچھے ہٹ کر ہندیب الارواح کے آفات کو بھی قبول کیا اور نظم میں ڈائٹین، ریڈیٹین، بھوت، رگاریں اور جنگلی کیساں کا سفاک فضا ابھرائی۔ اسے بدخواہی کا نام بھی دیا جاسکتا ہے تاہم اصل بات شاید یہ ہے کہ اس دور کے شاعر نے اپنے چاروں طرف پھیلی ہوئی فضا کو ہندیب الارواح کی علامتوں میں پیش کیا چنانچہ اس کے ہاں جو خوف بہت نمایاں ہوا وہ ایک بڑی حد تک مشینی مغفرتوں کا بھی خوف تھا۔

مرحبت کی یہ صورت پاکستان میں تخلیق ہونے والے ناولوں اور افسانوں میں بھی مشاہدہ کی جاسکتی ہے۔ اس سلسلے میں سب سے دقیقہ کام قرۃ العین حیدر کا تھا جس نے آگ کا دریا نکھتے ہوئے دور نامی میں پیچھے ہٹ کر ان کرداروں کو پہنچا جو پہلی آنح کے معاشرے میں بھی جگہ جگہ نظر آتے ہیں یہی نہیں بلکہ اس کے ناول کا مجموعی تاثر بھی یہ تھا کہ آج کی تہذیبی فضا قدیم ثقافتی فضا کی توسیع ہے آج کو گزرے ہوئے کن کی توسیع قرۃ العین کا دور قرۃ العین حیدر کے علاوہ عبداللہ حسین کے ناول ادا میں نسلیں اور شیدا حیدر اور جمیل ہاشمی کی صیقلی تحریروں میں بھی دیکھا جاسکتا ہے اس میں کچھ عنصر یادوں کا بھی ہے بالخصوص ان افسانہ نگاروں کے ہاں جنہوں نے ہجرت تو کی مگر اپنی یادوں میں باقی سرزمین کو سدا زندہ رکھا ایک طرح کا نوٹیلیس ضرور ملتا ہے انتظار حسین کے اکثر افسانوں میں یادوں کا عنصر بہت نمایاں ہے مگر انتظار حسین محض چند شخصی سلی کے پردوں تک محدود نہیں رہا بلکہ اس نے پیچھے ہٹ کر نسل یادوں تک بھی رسائی حاصل کی ہے اور قدیم اساطیر کے آئینے میں موجودہ ماحول اور اس کے کرداروں کو چلتے پھرتے دیکھا ہے۔ چنانچہ جس طرح شاعری میں میر تقی میر کے ہاں قدیم ہنداؤ کی فضا ابھری ہے اسی طرح انتظار حسین کے ہاں بہت سی علامات قدیم تہذیبی فضا ہی سے اخذ ہوئی ہیں یہ سارا ثبوت مرحبت ہی کے تحت خمار ہزار چاہیے۔

(۲)

تاریخ فلسفہ اور خود تاریخ ادب گواہ ہے کہ جب کبھی موجودہ — EXISTENCE کے قرب کا احساس شدت اختیار کر گیا تو انسان نے مادہ کے خول کے پار بھانکنے اور جوہر — SCIENCE کو تلاش کرنے کی کوشش کی مثلاً یونانی فلسفے میں افلاطون کا نظریہ مادے کے پس پشت ایمان کی ازلی مادی جینیت کا علم بردار تھا اور یہ نظریہ کسی نہ کسی صورت میں آج تک باقی ہے۔ ادب میں جب کبھی کلاسیکیت کا چھلکا زیادہ سخت ہوا تو اس

کے بلن سے روایت اس طور باہر آئی جیسے بیج کے اندر سے اس کا مغز اپنی قوت خود کا مظاہرہ کرتا ہے عجیب بات یہ ہے کہ پاکستان میں تخلیق ہونے والے اردو ادیب نے پچیس ہی سال کے مختصر عرصہ میں ان دونوں رجحانات کی کسی نہ کسی حد تک مظاہرہ ضرور کیا۔ مثلاً موجود کے قرار کا رویہ اس ارضی دلبستگی کی صورت میں نمودار ہوا جیسے تمام اصناف ادب میں بآسانی تلاش کیا جاسکتا ہے مگر پھر اس کا رد عمل بھی ہوا۔ وہ یوں کہ سرزمین پاکستان ازمنہ قدیم ہی سے ایک زرعی معاشرے کی مظہر رہی ہے مگر حجب پاکستان بننے کے بعد صنعتی ترقی ہوئی شہر بڑھے بڑھے ماسخی اور معاشرتی مسائل نے شدت اختیار کی۔ میکائیلی زندگی اپنے مشینی محرکوں کے ساتھ ظاہر ہوئی اور فرد کو اپنے سلسل میں جکڑنے لگی تو اس کے ہاں اس بند خول کو توڑ کر باہر آنے یا کم از کم خول میں روزن تعمیر کرنے کی خواہش ضرور جوان ہونے لگی۔ یہ گویا اظہار ذات کی وہ خواہش تھی جس نے ہمارے فن کار کو اس بات پر مائل کیا کہ وہ موجود درملہ کی دیواروں کو عبور کر کے اصل کی تلاش کرے۔ میں نے اپنے مضامین میں اسے غلامی کا نام دیا ہے آپ چاہیں تو اسے سیاحت بھی کہہ سکتے ہیں جو کسی طور بھی اساطیر کے ادیب ہیں، ہراکلیٹس یا جلا میثس وغیرہ کی سیاحت سے کم اہم نہیں کیونکہ اگر سنہری اون سنہری سیب، آب حیات یا امروسیہ کو معنی یا جوہر کے مترادف سمجھ لیا جائے تو پھر آج کے فن کار کی خواہش یا سیاحت بھی اساطیری تلاش ہی کی تو وسیع نظر آئے گی۔ پھر جس طرح اساطیر کے کچھ ہیرو کو بہت سی رکاوٹوں کو عبور کرنے کے بعد ہی مقصود حیات تک رسائی حاصل ہوتی تھی بالکل اسی طرح آج کے فن کار کے لئے بھی لفظ اور مواد کے کھینٹوں LICHES کو توڑے بغیر جوہر یا معنی تک پہنچنا ممکن نہیں پاکستان کے اردو ادیب میں ہم جوئی کا یہ عمل کئی سطحوں پر لیا گیا ہوا ہے۔ مثلاً پاکستانی ادیبانے لفظ کی اس پامال اور بیشمار افتادہ صورت کے خلاف سب سے پہلے بغاوت کی جو بنیائی عقلی تراکیب اور پیٹے ہوئے استعاروں اور تشبیہوں میں متشکل ہو کر ایک بوجھ یا رکاوٹ بن گئی تھی۔ یہ اصلاً لغوی زبان کو از سر نو خلق کرنے کا اقدام تھا جو نئے الفاظ، علامتی اور فنی روابط کو رواج دینے کی کوشش میں ظاہر ہوا۔ پاکستان کی اردو شاعری میں بالائی سطح پر عبدالعزیز لاجپور طاہر، شرافتعل جعفری اور بعض دوسرے شعرا نے ادب میں نئے الفاظ کی آمیزش کی مگر محض نئے الفاظ کی آمیزش کوئی معنی نہیں کھتی جب تک کہ یہ نئے شعری روابط اور علامتی پیکروں کو ابھارنے میں مدد ثابت نہ ہوں۔ اس سطح میں بیشتر نئے شاعروں، انشائیہ نگاروں اور افسانہ نگاروں کے ہاں زبان کی تازگی کا احساس ہوتا ہے۔ انہوں نے مروج زبان کی سرحدوں کے اندر رہتے ہوئے اس میں گہرائی اور وسعت پیدا کی ہے اور اسلوب کو فسطوۃ اور ترکیبوں کے بازرگاری سے سجات دلاتی ہے، بے شک اس اجتہاد نے کہیں کہیں بغاوت کی صورت بھی اختیار

کی ہے جب افتخار غالب اور اس کے ہم نواؤں نے ڈلن تھاٹس کی اس آوازیں اپنی آوازیں ملا دیں جو سائنس کے لگ بھگ انگلستان میں نمودار ہوئی تھی مگر یہ عمل کچھ زیادہ موثر ثابت نہ ہو سکا اور یہ لوگ جلد ہی چونکا کے عمل سے فارغ ہو کر عام قسم کی شریفانہ زبان میں گفتگو کرنے لگے۔

معنی یا جوہر کی تلاش کے راستے میں دوسری بڑی رکاوٹ شہر اور اس کا نظام کار تھا۔ وہ جو کسی نے کہا ہے کہ ہر عورت کے ہر دے میں جنگ موجود ہے اس کا اطلاق مرد پر بھی بآسانی ہو سکتا ہے اور شہر پر بھی؛ شہر بظاہر تو جنگل کو اپنے اندر سے خارج کر دیتا ہے لیکن یہ اپنے باسیوں کے بطون سے اُسے خارج نہیں کر سکتا۔ میں یہاں جنگل کو وحشت اور بربریت کی علامت قرار نہیں دے رہا بلکہ اسے پوری فطرت NATURE کے مترادف تصور کر رہا ہوں۔ بات یہ ہے کہ انسان لاکھوں برس تک فطرت کا جزو لاینفک رہا مگر شہروں کی تعمیر کے بعد وہ تدریجاً فطرت سے منقطع ہوتا چلا گیا۔ فطرت تخلیق کاری کے لئے ایک ہم وسیلے کی حیثیت رکھتی ہے اس لئے فطرت سے منقطع ہونے پر انسان پرندہ یا بادیر یعنی کایک ویز سا خلاق چڑھنے لگتا ہے اور تخلیق کاری کے سلسلے میں اس کی رفتار دم پڑ جاتی ہے چونکہ تخلیق کاری انسان کی حیاتیاتی حیوری ہے لہذا جب ایسی صورت حال پیدا ہو تو انسان کے اندلغات کا شعور بڑھنے لگتا ہے اور وہ شہر کی دیواروں کو منہدم کرنے کی کوشش کرتا ہے اس کی ایک صورت تو یہ ہے کہ شہر کے باہر عاید طرف پھیلی ہوئی وسیع ویلے کنار فطرت سے دوبارہ ایک رشتہ قائم کیا جاسکے اسے خارجی سطح کی بوڈیسی کہ لیجئے دوسری یہ کہ اپنے باطن میں جھانکا جائے جہاں فطرت ایک سدا بہار موسم کی طرح ہمہ وقت موجود ہے پاکستان کے اردو ادب میں یہ دونوں صورتیں پیدا ہوئیں۔ اول الذکر نے سفر نامے کی روایت کو جنم دیا اور موخر الذکر نے انشائیہ نگاری کی روایت کو۔

سفر نامے میں فن کار نے اپنے شہر (رک) سے باہر نکل کر ایک وسیع تر مناظر میں خود کو نہتے نئے تجربات سے آشنا کیا اور اُس رنگ و آواز کو ایک سے ماحول میں تکرار دہنے سے پوری انسانی شخصیت کو اپنی لپیٹ میں لے لیتا ہے اردو ادب میں محمود نظامی اور اختر ریاض الدین سے لے کر ایقینا، محمد کاظم ہشتنصر، حسین تارڑ، عطا الحق قاسمی اور ذوالفقار احمد تائبش تک سفر نامہ نگاری کا ایک پورا سلسلہ ابھرا ہے جس نے اردو ادب میں گہرائی اور وسعت پیدا کی ہے اور فرد کو ایک ایسی کھڑکی ہیا کھڑکی ہے جس میں سے وہ شہر کے مشینی زندان سے باہر کی دنیا پر ایک نظر ڈالنے کے قابل ہوتا ہے۔

موخر الذکر صورت نے انشائیہ نگاری کو فروغ دیا اور میں اس عمل کو ایک داخلی آؤڈیو کا نام دیتا ہوں۔ شہری

زندگی بنیادی طور پر ایک میکائیک زندگی ہے شہر بیکٹے خود ایک مشین ہے جس میں شہر کے باسی پروں کی حیثیت رکھتے ہیں یہ پروں خود کار مشین کی متعین حرکات کے تابع ہوتے ہیں یعنی ایک میکائیک تکرار کی زوہر رہتے ہیں ایسے حالات میں ایک شہری اپنے ماحول کی یکسانیت کا خود بھی ایک حصہ بن جاتا ہے اور اس کے ہاں شے کے مخفی معنی کو گرفت میں لینے کی صلاحیت ختم ہو جاتی ہے انشائیہ کا کام یہ ہے کہ وہ زندگی کی ان اشیاء اور واقعات کو جو ایک عام شہری کے لئے محض ایک خود کار مشین کی متعین حرکات کی حیثیت رکھتے ہیں ایک بالکل نئے منظر میں پیش کر کے انہیں گویا زندہ کر دیتا ہے یوں کہنا بھی غلط نہیں کہ اگر میں کسی گروڈو آئینے کو صاف کروں تو اس میں ہر شے منعکس ہونے لگے گی۔ بالکل اسی طرح انشائیہ نگار رنگ آؤ زندگی پر سے تنگ آثار دیتا ہے اور وہ نو دینے لگتی ہے سچا حال انسان کے باطن کا ہے جس پر فارج کی گدلا ہٹ جم سی جاتی ہے اور وہ تخلیقی طور پر فعال نہیں رہتا ایک انشائیہ نگار حجب عام زندگی کے بالکل معمولی واقعات اور قطعاً غیر اہم اشیاء کو ایک نیا معنی عطا کرتا ہے تو دراصل باطن کی زندگی کے پٹ کھول کر اندر بھاگتا ہے اور اندر کے براعظم کی سیاحت کرتا ہے اسی لئے میں نے انشائیہ نگاری کو سیاحت قلب کا نام دیا ہے پاکستان کے اردو ادب میں انشائیہ نگاری ایک انتہائی زرخیز روایت کے طور پر مستحکم ہوئی ہے اور ہائے ہاں ایک بہت بڑی تعداد میں انتہائی خوبصورت انشائیہ تخلیق ہوئے ہیں۔ غلام جیلانی، صفحہ مشتاق، قمر، جمیل، آذر، انور سدید، کامل، القادسی، طارق، جامی، پرویز عالم اور دوسرے انشائیہ نگار اس سلسلے میں بڑی عمدہ صلاحیتوں کا مظاہرہ کر چکے ہیں۔

انشائیہ کے علاوہ پاکستان کی نئی اردو شاعری نظم اور غزل ہیں بھی ایک ان دیکھے ان چھوٹے جہان کے مدعا سے آشنا ہونے کا میلان پیدا ہوا ہے جو قدیم شعری روایت سے یک بالکل جدا عمل ہے نئی شاعری کی یہ ہم جوتی اس کے علامتی پیرائے میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے حالی اور آزاد کی نیچرل شاعری سے لے کر مضمر ترقی پسند شعرا کی ان نیچرل شاعری تک شاعر کو پہلے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کیا کہنا چاہتا ہے چنانچہ وہ ایک پہلے سے متعین نظر کی آئینہ گاہ پر ایک غیر مبہم عنوان کا کتیبہ آویزاں کر دیتا ہے مگر نئی علامتی شاعری میں تخلیق سے قبل خود شاعر کو بھی معلوم نہیں ہوتا کہ وہ کیا کہنے کو ہے پاکستان میں ابھرنے والی نئی شاعری بڑی حد تک علامتی ہے اور حبیب میں کہتا ہوں کہ علامتی ہے تو اس سے میری مراد یہ نہیں کہ وہ اس وضع کی علامتوں کی تشہیر کرتی ہے جیسے صلیب یا دلائی وغیرہ کیونکہ ان کے ساتھ تو ایک خاص مفہوم پہلے سے چپک چلا ہے اور وہ اب علامت کے بجائے نشان بن چکی ہیں عرصہ ہوا میں نے علامت کی توضیح ایک مثال کی مدد سے کہ یوں کی تھی کہ فرض کیجئے

رات اندھیری ہے اور آپ بجلی کے کسی قمقمے کی طرف بڑھ رہے ہیں ایسی صورت میں آپ دیکھیں گے کہ آپ کا سایہ ایک فغا دار غلام کی طرح ہاتھ باندھے آپ کے پیچھے پیچھے آئے گا مگر جیسے جیسے آپ قمقمے کے قریب پہنچیں گے اس سائے کا قد مختصر ہونے لگے گا حتیٰ کہ جب آپ قمقمے کے بالکل نیچے آجائیں گے تو یہ غلام آپ کے قدموں میں زمین پر بس ہو جائے گا مگر اس کے بعد جب آپ قمقمے کو چھو کر آگے بڑھیں گے تو یہی غلام رسا یہ ہچک کر اٹھے گا اور اب آپ کے پیچھے پیچھے آنے کے بجائے آپ کے آگے آگے چلنے لگے گا اور لمحہ بہ لمحہ بڑا ہوتا چلا جائے گا حتیٰ کہ اس کا وجود بھی کترتا رہے گا۔ یہی قیام نظم اور نئی نظم کا فرق ہے کہ قدیم میں خیال یا معنی متبیین اور ترتیب ہونے کے علاوہ آپ کا بندہ بے دام بھی ہے مگر نئی نظم میں وہ امکانات کا گہوارہ ہونے کے علاوہ آپ کا رہ بھی ہے اور آپ خود ایک غلام کی طرح اس کا تعاقب کرتے ہوئے اپنی پستے چلے جاتے ہیں یہ علامتی پیکر آپ کے لئے ایک اُن دیکھے جہاں کے دروازے کھول دیتا ہے اور آپ امکانات کے ایک پورے سلسلے سے منسلک ہو جاتے ہیں لہذا جب نئی شاعری کے کسی علامتی پیکر کا ذکر آتے تو اس سے مراد یہ ہے کہ آپ یہ پیکر کسی خاص مفہوم تک محدود نہیں بلکہ مفہوم کے ایک در در تر سلسلے سے منسلک ہے پاکستان میں شاعری کے اس علامتی انداز کو بڑا فروغ ملا ہے۔ جمیل احمد، یوسف ظفر، ضیا جانندھری، صفدر میر، احمد ظفر، منیر نیازی، شہناز احمد و عرش مدلیاتی، حامد جیلانی، اعجاز فاروقی، ذوالفقار تالیش، ساقی فاروقی، جسم کا شمیری، فہمیدہ ریاضی، سرمد صہبائی، فرخ ڈرائی، سرور کامران، سہیل احمد، مسعود محمود، صبا اکرام، اصغر ندیم سید، ان سب کے ہاں کسی نہ کسی حد تک علامتی انداز ابھرا ہے جس سے نظم وسعت آشنا ہوئی ہے اور نامعلوم کے ساتھ ایک نیا رشتہ قائم ہوا ہے۔

موجود کے عقب یا بطون میں جہاں تک کڑا معلوم کو مس کرنے کی کاوشیں ایک اور انداز میں بھی صورت پذیر ہوئی جو ایک پاکستانی میں تخلیق ہونے والے ادب نے آدمی کے بطون میں انسان کو تلاش کرنے کی کوشش کی یعنی آدمی کی اس حیثیت کے پس پشت جو سرا مرادی ہے اس کی اس حیثیت کی تلاش ہوئی جو روحانی یا غیر ارضی تھی اور جس کے لئے انسان کا لفظ عام طور سے مستعمل ہوا۔ اس سلسلے میں محمد حسن عسکری نے اپنی تنقید میں آدمی اور انسان کے فرق کو سوز کا محور بھی بنایا۔ مگر خالص تخلیقی ادب میں بھی آدمی کی ذات کے اندر پیچھے ہوئے انسان کی نشاندہی کرنے کا میلان عام طور سے اُبھلا۔ اقبال نے اس ضمن میں زمین ہموار کر رکھی تھی اور ایک ایسے انسان کی نشاندہی کر دی تھی جو محض سماجی اوصاف کا مرتع نہیں تھا بلکہ اس میں بہت سی روحانی صفات بھی موجود تھیں جو ایک مثالی ہستی کے لئے ناگزیر ہیں۔ جو محض نے اقبال کے متبعین میں انسان انسان کا شعور تو بلند کیا

نگران کا تصور انسان انتہائی نایاب اور سلی تھا زرتی پسندوں نے بھی انسان کا تصور پیش کرنے کی کوشش کی مگر یہ انسان صرف اخلاقی سطح کے محض ایک وصف کا نمائندہ تھا یعنی وہ معاشرے میں معاشی انصاف کا مطالبہ کرتا ہے اس کی بنیاد پر ایک منصف کی توفیق دیتی لیکن کسی کو بیس کی ہرگز نہیں ملتی۔ دوسرے اس انسان کا حلیہ اس قدر وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا گیا تھا کہ اگر وہ گوشت پرست کی زندگی میں کہیں موجود ہوتا تو پولیس یا سانی اُسے تلاش کر سکتی تھی مگر پاکستان میں تخلیق ہونے والی اردو شاعری نے جس نئے انسان کے ظہور کی بشارت دی وہ محض ایک مہولی تھا جس کے حدود خال تک واضح نہیں ہوتے تھے چنانچہ کبھی کبھی تو وہ محض اپنے پاؤں کی چاپ یا ہاتھ کی دستک سے پہچانایا جاتا تھا۔ اس انسان کو لا کے مسلو قرار دیتے ہوئے اسے ایک سوالیہ نشان بنا دیا جسے دریافت کرنے کی کوشش ہی نئی اردو شاعری کی پہچان تصور ہوتی پچھلے پچیس برس کی اردو غزل میں یہ نیا انسان اس دوسری ہستی THE OTHER کے بادے میں ابھرا ہے جو موجود کے زمانے سے باہر آنے کے لئے قیامت اور تباہی کا وسیلہ بن گیا۔ ایک داخلی قوت کا بھرپور مظاہرہ کر رہی ہے شہزاد احمد نامہ کاظمی، اختر ہوشیا پوری شیک جلائی ظفر اقبال کیف انصاری، جمیل یوسف، رشید قیصرانی، باقی صدیقی، نافع منہاس، خاطر غزنوی، سلیم شاہد محسن احسان، رابعین مجید، کشنر، ناہید، اقبال، ساجد احسن زیدی، اکبر جمیل۔ ان سب کے ہاں اس دوسری ہستی کے وجود کو باسانی محسوس کیا جاسکتا ہے۔ یہی دوسری ہستی، پاکستان کے نئے علاقے میں بھی ابھری ہے بظاہر یوں محسوس ہوتا ہے کہ آغاز کار میں جیسے رحم حقیقت پسندی کے رجحان کے تحت کردار کو چند حیا دینے والی روشنی میں پیش کر لی گئی کوشش ہوئی تو گزرا اسے اس کی پرچھائیں چھین گئی تھی مگر بے حجبیت سے علامتی افسانے میں ایک نیم روشن اور خواب ناک دنیا کی تصویر ہوئی تو کردار پرچھائیں سمٹ سا گئے آیا اور اکثر عقیدت افسانہ نگار نے کردار کے بجائے اس کی پرچھائیاں دیکھ لی ہیں ان اثر و رد کے ردی پیرلوں ہمارے پرچھائیں دوسری ہستی کے روپ میں ظاہر ہوتی یعنی اس کا وجود محض اصل کی نقل نہ رہا بلکہ وہ ایک آزاد ہستی کی طرح اصل کے بطون میں بھٹکتے لگے چونکہ افسانہ کسی نہ کسی صورت میں کہانی اور کردار کی زبان ہی میں خود کو پیش کرتا ہے اس لئے کہانی کے نقوش کے مدغم پڑ جانے کے باوجود ایک خواب ناک سے بین نقش والی کہانی بطور پس منظر افسانے میں سما موجود رہی اسی طرح کردار پوری طرح غائب نہ ہوا بلکہ ایسی ہستی میں ڈھل گیا جس کے حدود فعال واضح نہیں تھے یا بھی بات تھی ورنہ افسانہ نگار نے رہتا کچھ اور بن جایا تاہم دلچسپ بات یہ ہے کہ افسانے میں ایک خواب ناک سما دنیا کی تصویر اور دوسری ہستی سے متعارف ہونے کی کاوش اصل وہی علامتی رویہ تھا جو شاعری میں پیمان چڑھا تھا اور جس کے ذریعے شاعر نے ایک آن دیکھے آن چھوئے جہان کو دریافت

کرتے کی کوشش کی تھی۔ لہذا پاکستان کا علامتی افسانہ علامت نگاری کی وسیع تر روایت ہی کا حصہ تھا اور اس نے دوسری اصناف مثلاً نظم، غزل، انشائیہ کی طرح ذات کے وسیع منطقوں کی سیاحت کی اس سلسلے میں ایک نوید ہوا کہ ایسے افسانہ نگار بھی جہاں افسانے کے دوسرے میدانوں میں نام پیدا کر چکے تھے، علامتی انداز کی طرف مائل تھے اور انہوں نے اس کارزار میں بھی بعض ناقابل غور کوششیں کھانیاں تھیں کہیں مثلاً قلم اعلیٰ نقوی، دوسرے ایک پری منسل ایسے افسانہ نگاروں کی سائنس آئی جس نے علامتی روایت ہی کو سب سے زیادہ اہمیت دی اور انشاؤں میں حسین کا ذکر آیا جس نے قدیم اساطیر یا اساطیرِ عفا کے آئینے میں مال کی فضا کو کر دیا کا عکس دیکھا۔ اسی طرح انور سجاد اور خالدہ اصغر کے ان بھی علامتی انداز نمایاں ہوا مگر صحیح معنوں میں علامتی افسانے لکھنے کے سلسلے میں سب سے اہم نام رشید احمد بک ہے۔ رشید احمد بک نے نہ صرف ایک منفرد اسلوب اختیار کیا بلکہ کہانی اور اس کے کرداروں کے عقب میں ایک یا کئی تھے اور کفارے شفق کی تصویر دکھائی اسی طرح مشتاق قمر نے بھی بعض نہایت خوبصورت اور خیال انگیز علامتی افسانے تحریر کئے۔ بعد ازاں اس میلان کو خاصا فروغ بھی حاصل ہوا اور پاکستان کے علامتی افسانہ لکھنے والوں کی تعداد میں تبدیلی کے اضافہ تھا جیلا گیا محمد منشاوی، شمس نعلن، مرزا طاہر بیگ، احمد داؤد، اسماعیل، عجاز، رام لالے خیام اور متعدد دوسرے افسانہ نگاروں نے اس سلسلے میں نام پیدا کیا۔

علامتی افسانے کے اس رجحان نے تجریدی افسانے کو بھی کر دیا یعنی علامتی شاعری نے تشریحی نظم کو کھڑک دی تھا دلچسپ بات یہ ہے کہ تجریدی افسانے اور تشریحی نظم ایک ہی شے کے دو نام تھے۔ اس فرق کے ساتھ کہ تشریحی نظم کو نظم کے انداز میں اور تجریدی افسانہ کو افسانے کے پیرائے میں لکھا جاتا ہے ورنہ اصلاً دونوں بشر میں شاعری کی سطح پر پہنچتے ہی کی کوششیں تھیں۔ تاہم بشریت نے تاریخ کا خیال تھا کہ چونکہ افسانہ کر دیا اور کہانی سے یکسر منقطع ہو کر اور شاعری بجز اور وزن سے یکسر بے نیاز ہو کر باقی نہیں رہ سکتی اس لئے تجریدی افسانے کو افسانے کے زمرے میں اور تشریحی نظم کو شاعری کے تحت شمار نہیں کرنا چاہیئے۔ ان لوگوں کا یہ بھی خیال تھا کہ تجریدی افسانہ، تشریحی نظم اور دو افسانہ ہے اور نہ شاعری بلکہ ایک ایسی بنجارہ صنف ہے جس نے اسی زمین میں اپنی جڑیں نہیں اتاریں جس روز ایسا ہو گیا اس صنف کے خدو وخال بھی نمایاں ہو جائیں گے بہر کیف پاکستان میں تخلیق ہونے والے اردو ادب میں جہاں اسی بنجارہ صنف میں تخلیقات پیش کر چکی کوشش ہوئی وہاں اس کے بائیں میں قصائد و ترشہ، تبارک خیالات بھی ہوا مگر اب طوفان کے بعد مسلط ہوجانے والی خاموشی کا راز ہے۔

پاکستانی ادب کے رجحانات

شمیم احمد

۱۹۴۷ء برصغیر کی تاریخ ہی میں ایک اہم موڑ نہیں تھا بلکہ اس نے ادب اور تہذیب کے دو نثر پر گہرے اثرات مرتب کئے ہیں جن کی وجہ سے یہ سال برصغیر کے ذہنی اور شعوری سفر میں ایک تسلسل بن کر ابھرتا ہے جس نے آزادی اور آزادی سے قبل کے ادب اور مکتبی تحریکوں کو سلطنت و مین پوس نہیں کیا تو کم از کم ہمیں اتنا سست رو، کمزور اور بے سہارا ضرور کر دیا جس سے عہدہ برآ ہونے کے لئے کسی بہت بڑے فکری افتخار اور ذہنی انقلاب کی ضرورت شدت سے روز بروز محسوس ہو رہی ہے اس کی وجہ دیکھنے والوں میں صرف غلوں کی کمی یا تخلیقی جذبوں کا بے تہہ ہو جانا اور کئی آدرش پر غلبہ شدت کا غالب آ جانا ہی نہیں ہے بلکہ برصغیر کی فکری سطح اور اس کے شعوری سفر کا دو عظیم نقصانات سے دوچار ہونا ہے جس کی جگہ جن تخلیقی اور تعمیری قوتوں کو لینی تھی وہ بڑے کارنہا سکیں اس کے نتیجے میں پاکستان کا بیس سال کا ادب لڑکھڑاکر رہ گیا۔ یہ نقصانات کیا تھے ان کا تجزیہ میں آپ کے سامنے پیش کئے دیتا ہوں تاکہ پاکستان کے ذہنی سفر کی بیس منزلوں کا ادبی سیاسی اور شعوری پس منظر ذرا وضاحت سے ہمارے سامنے آ سکے۔

۱۹۴۷ء برصغیر کی تاریخ میں وہ مقدس موڑ ہے جب برصغیر کی دو بڑی اقوام نے غیر ملکی تسلط اور غلامی سے نجات حاصل کی اور یہ نجات یوں ہی حاصل نہیں ہو گئی تھی بلکہ اس کے پیچھے کم کر ڈاڑا کی سوسائڈ جہد و جدوجہد تھیں قیود بندہ نظم و تم اور ایک مسلسل شعوری جنگ کی قوت تبردا آزما تھی یہ آزادی ایک بہت بڑی سیاسی جدوجہد اور برصغیر کی ان امیدوں اور آرزوں کا حاصل تھی جس کے حصول میں وطن کا ذرہ ذرہ آتش شوق میں شمع آزادی بن گیا تھا ہر بڑی جدوجہد اگر غلامی سے نجات پانے کی جدوجہد ہو تو قوموں کے لئے موت و حیات کا مسئلہ بن جاتا ہے جس میں اس کے تمام باطنی تضادات مٹ جاتے ہیں اور اس کی تمام شعوری، تخلیقی، جذباتی، خارجی اور عملی توانائیاں ہم آہنگ ہو کر اسے ایک پرقوت شخصیت اور مضبوطی کا راجہ دکھاتی ہیں جس میں ہر قوم کی تمام

نفسی خواہشات ذہنی اور جذباتی تفریق اور تضاد، ذاتی اغراض اور مفادات، رنگارنگ شخصی فضا سرد رنگ، الگ ذہنی سفر سب غیر اہم بن جلتے ہیں اور ان سے بلند کوئی آدرش ان سب کی جگہ لے لیتا ہے اور یہی آدرش بالآخر ان کی تاریخ کی سب سے بڑی پجائی اور مینارہ نور بن جاتا ہے، جس کی روشنی میں وہ صدیوں اپنے نقوش قدم ثبت کرتے رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے ہر ایسی قوم کا ادب قوم کی اس جدوجہد میں برابر کا شریک ہوتا ہے۔ اس کی توانائی کا عکاس ہوتا ہے اور اس کی تعمیری اور تخلیقی قوتوں کا حامل ہو جاتا ہے۔ جس کا شعلہ اس کے قری کردار کو صدیوں گرائے رکھتا ہے۔ دنیا کی اقوام کا جائزہ لیتے ہوئے اگر ہم ایسے لمحوں کا ادب الگ کر دیں تو ہمیں یہ بہت واضح طور پر نظر آجائے گا کہ وہ تخلیقی جدوجہد تعمیری صلاحیت اور شعوری توانائیوں میں ان لمحوں سے الگ تخلیق ہونے والے ادب سے بہت ممتاز، منفرد اور مہر پرور نظر آتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی تاریخ اس بات کی گواہی بھی دیتی ہے کہ اگر حصول آزادی یا آدرش کے بعد اس کی جگہ کسی اور آدرش یا تعمیری قوت نے پر نہیں کی ہے تو پھر اس کی جگہ ایک خلاست و فساد اور بے دست و پائی کا احساس سراپت کر جاتا ہے۔

۱۹۴۷ء میں برصغیر کی تاریخ میں بھی ایک ایسا مقدس لمحہ آیا جب آدرش حقیقت بن گیا۔ آزادی جس کے نئے نسلوں نے جدوجہد کی تھی اور قربانیاں دی تھیں وہ حاصل ہو گئی اور اس کی جگہ کوئی ایسا ہی آدرش، ویسا ہی نصب العین اور ویسی ہی پر قوت تحریک نہیں ملے سکی۔ جس کی وجہ سے فطری طور پر ادب کی رفتار کو سست اور تہہ ہونا ہی تھا۔ آزادی کا کوئی متعین رخ نہ ہونے کی وجہ سے اس میں وہ کردار توانائی، یک جہتی، تخلیقی اور تعمیری قوت اور ذہنی میار کیے برقرار رکھ سکتا تھا جو ایک روشن اور تباہ کن منزل کی طرف بڑھنے والے خالفے میں لانا ہوتا ہے۔ ۱۹۴۷ء میں پاکستان میں ادب تخلیق کرنے والوں کے ساتھ یہ عمل جو یقیناً تاریخی جبر بھی تھا بری طرح چٹ گیا جس کو ایک اور قباحت نے اور بھی سنگین بنا دیا تھا۔ یہ قباحت یہ تھی کہ پاکستان دو حصوں میں تقسیم تھا جن کے درمیان ایک ہزار میل کا فاصلہ حامل تھا۔ اس کی وجہ سے پاکستان کی مجموعی قوت کو ذہنی اور معاشرتی سطح پر پھیلنے پھولنے اور انفرادی کردار کی نشوونما کے کیساں مواقع اور ذہنی تربیت حاصل نہ تھی۔ ان دونوں حصوں کے درمیان ایک ہی رابطہ تھا جس سے وہ کمی سطحوں پر چڑھے ہوئے تھے اور وہ رشتہ اور رابطہ اسلام تھا۔ یہی وجہ ہے کہ آزادی کے حصول کے بعد اسلام کو نظر انداز کرنے کے بعد کوئی دوسرا نصب العین یا مشترک قدر ایسی میدان نہ ہو سکی جو پاکستان کے مختلف حصوں اور طبقوں کو ایک سطح، ایک انداز فکر اور ایک طرز احاس پر مجتمع کر سکے۔ حصول آزادی کے بعد یہ بہت بڑا خطا تھا جس کو کوئی نہ کوئی معاشرتی تصور

نظام خیال یا آدرش پر کر سکتا تھا مگر کسی ایسے تصور کی عدم موجودگی نے ذہنی سفر اور ذہان کو تنہا کر کے رکھ دیا۔ یہ دوسرا نقصان تھا جس کو پاکستان کے تمام مکھنہ والوں اور سوچنے والوں نے برداشت کیا۔

آزادی سے قبل برصغیر کی ادبی سطح پر کئی تحریکیں اور کئی ادبی محاذ تحریک آزادی کو مضبوط بھی بنا رہے تھے۔

اور انہیں ایک آدرش، نصب العین اور نظام خیال بھی جیسا کہ ہے تھے۔ جن میں سب سے زیادہ طاقتور ادبی محاذ انجمن ترقی پسند مصنفین کا تھا جس کا مطمح نظر اشتراکی معاشرے کا قیام تھا دراصل حصول آزادی کے بعد جس مقصد اور آدرش کو آگے لے کر بڑھنا تھا وہ کوئی ایسا تصور یا نصب العین ہو سکتا تھا جو آزادی کے بعد معاشرے کی تشکیل میں اسی طرح بنیادی اور بہت زامانک ہو سکتا ہو جس طرح تحریک آزادی جس غلامی سے نجات پانے کا تصور تھا یہی وجہ تھی کہ ترقی پسند مصنفین اور تمام تعمیری نظام کے حامی ادیب بیک وقت دو اہم ضرورتوں کو پورا کر رہے تھے۔ ایک حصول آزادی دوسرا اس کا میابی کے بعد متبادل آدرش۔ جن میں دوسرا مقصد اس لئے زیادہ اہم تھا کہ ادیب اور سوچنے والے مفکار ریاست و ان کی سرحد اقدار کو وقتی ضرورتوں اور مصالحتوں پر قربان نہیں کر سکتے تھے جہاں تک اجتماعی شعور کا سوال ہے یہ بات ناقابل تردید ہے کہ ادبی محاذ پر آزادی سے زیادہ آزادی کے بعد دلی قوت کی تشکیل اور تیسرے کی جارہی تھی۔ مگر اشتراکی نظام کا نصب العین اور آدرش برصغیر کے کروڑوں باشندوں کی روح اور ان کے معاشرتی تضاد یا تہذیبی عمل سے چونکہ نہیں چھوٹا تھا اس لئے وہ برصغیر کے اجتماعی روح پر کوئی گرفت نہیں رکھتا تھا۔ اس عمل کو ایک اور کمزوری باطل ہی لے ڈوبی اور وہ یہ تھی کہ برصغیر میں اشتراکی رجحانات اور اشتراکی نظام فکر ایک فیشن اور ایک سیاسی قوت کے زیر اثر قبول کئے گئے تھے۔ جن کی بنیادیں برصغیر کی معاشی اور معاشرتی حقیقتوں سے زیادہ ایک اونچے درجے کے محروم و پرٹھے لکھے طبقے کی روانیت پر قائم تھیں جس کی وجہ یہ تھی کہ اس وقت مدرس میں اشتراکی نظام کا میاب ہو چکا تھا اور وہ مغرب کی بڑی طاقتوں کی مشرق دشمنی، معاشرتی استحصال اور سیاسی ریشہ دوانیوں کے خلاف آزادی کے لئے نعرے بلند کر رہا تھا۔ اس وقت اس کی سیاسی طاقت بن چکا تھا۔ جس کو نظر انداز کرنا کوئی آسان بات نہ تھی۔ اشتراکی نظام فکر نے واضح طور پر مغرب کے زوال آمادہ نظام حکومت کو شدید ضرر پہنچا دیا تھا۔ اور صدیوں کے مثلاً مشرق کو غلامی کی زنجیروں سے چھیننے کی دعوت دے کر تحریک آزادی کو برق رفتاریاں دیا تھا۔ یہ مدرس کے میاں استحکام، اعلیٰ مقبولیت اور لگاؤ کے انتہائی نقطہ عروج کا زمانہ تھا اور اسی کردار کی وجہ سے اشتراکیت سے

اختلاف رکھنے والے مفکرین اور لکھنے والے بھی اس کے مثبت اثرات اور بے پناہ مقبولیت کا اعتراف کئے بغیر نہیں رہ سکے۔ دراصل اشتراکی نظام ۱۹۱۴ء سے ۱۹۴۰ء تک تمام عالمی مسائل اور ان کی پیچیدگیوں کا سب سے واضح حل نظر آ رہا تھا۔ جس کا سب سے بڑا نشان مغربی استعماریت اور شہنشاہیت تھی۔ یہ عمل مشرق کے لئے ترقیاتی کا حکم رکھتی ہے اس کی اہمیت کے پیش نظر وہ چاہے خواہ مخواہ اقبال ہوں خواہ دیدانتی بیگور سب کے لئے ایک اہم ترین فکری مرکز کی حیثیت اختیار کر جاتا ہے مغربی نظام حکومت اور استعماریت کے خلاف روس کی اس جدوجہد کو مشرق کی کوئی سیاسی جماعت اور تحریک نظر انداز نہیں کر سکتی تھی جس کے نتیجے کے طور پر برصغیر میں بھی اشتراکی نظام فکر کو اور روس کی اشتراکی مملکت کو ایک آتش کی حیثیت حاصل ہو گئی اور جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ اس کی یہ اہمیت سیاسی اور نظریاتی ضرورت سے پیدا ہوئی تھی۔ اور اس کا مقصد سماجی انقلاب سے زیادہ سیاسی مفادات کو بڑے کارلانا تھا۔ اشتراکیت برصغیر میں یہاں کی معاشی و معاشرتی سیاسی اور تہذیبی تضادات کا لازمی نتیجہ نہیں تھی اور نہ وہ یہاں کی تاریخ کے دھارے کا حصہ بن سکتی تھی بلکہ اس کو ایک مشرق اور انسانیت دوست سیاسی طاقت کی وجہ سے مقبولیت حاصل تھی جس کو روس کی معاشرتی اور سیاسی کامیابی نے مزید استحکام بخشا تھا۔ اس لئے بالکل اسی طرح جیسے موجودہ دنیا تین دھڑوں امریکہ اور اس کے مغربی حلیفوں روس اور اس کے مشرقی حلیفوں اور چین کے درمیان بٹ گئی ہے اور تو آزاد اور معاشی طور پر ضرورت مند مشرقی ممالک ان میں سے کسی ایک کے ساتھ وابستہ ہو نہ پایا سب کے ساتھ متبادل روش رکھنا ضروری سمجھ رہے ہیں۔ بالکل اسی طرح ۱۹۴۷ء سے قبل ان تمام ملکوں کے لئے ایک ہی ہمدرد دوست اور آخری امید تھی اور وہ صرف روس تھا۔ اس لئے برصغیر کی تمام سیاسی تحریکیں جہاز اڑی کے لئے لڑ رہی تھیں۔ روس کو نظر انداز کر ہی نہیں سکتی تھی۔ نظریاتی طور پر اشتراکی نظریے نے اس پورے عمل کے ساتھ ساری دنیا کے لئے آتش کی حیثیت اختیار کر لی تھی جس سے برصغیر کا سب سے حساس طبقہ کیسے انہیں چرا سکتا تھا۔ چنانچہ یہاں کے ادیبوں نے خود کو دنیا بھر میں روس کی سب سے بڑی دین یعنی منظم تحریکوں یا تنظیمی طریقہ کار سے وابستہ کیا اور ادیبوں کی ایک تنظیم قائم کر کے اپنے عصری کردار کو پوری قوت سے انجام دینے کی کوشش کی یہ ایک ایسی زمان پرستی تھی جس کی حقیقت بینی اور ادبی قد کا شہرہ تو بہت تھا مگر حقیقتاً برصغیر میں اس کے حقیقی کردار زمینی تعلق اور ذہنی رشتوں کو نظر انداز کر دیا گیا۔ یہ اسی زمان پرستی کا نتیجہ تھا کہ لکھنے والوں کی نظر سے وہ حقائق اوجھل رہے جن کی بنیاد پر برصغیر ایک اور سمت تیز رفتاری سے رواں دواں تھا یہ سمت قوم پرستی اور احیائے مذہب اور تہذیبی اکائیوں کی سمت تھی۔ اس رویہ اور عمل میں ایک اور حقیقت

بھی کام کر رہی تھی اور وہ یہ تھی کہ ادبی محاذ پر جو جماعتیں کام کر رہی تھیں وہ کم و بیش تمام تر متوسط طبقے یا اونچے طبقے کے پڑھے لکھے نوجوانوں پر مشتمل تھیں جن کا ربط اور تعلق اس ملک کے کروڑوں افراد سے اور اس اصل اور بنیادی آبادی سے بالکل نہیں تھا جو شہروں سے باہر بستی تھی اس طرح وہ اپنے ملک کے تمام قوموں کے شخص کے اشتراک اور بنیادی مسائل، طرز معاشرت اور طرز احساس سے بے گانہ ہو کر رہ گئے اور برصغیر کے اہل باشندوں کے باہمی عمل، ذہنی مسائل، جذباتی لگاؤ اور رجحانات کا کوئی اندازہ نہ کر سکے وہ صرف شہری زندگی کے نمائندہ تھے اور صرف شہری شعور اور مسائل کا اظہار کر کے اس پر سارے ملک کا قیاس کر رہے تھے۔ اس کے برخلاف خاص سیاسی تحریکوں کا تعلق عوام سے براہ راست اور بہت گہرا تھا وہ ان کو صرف حصول آزادی پر ہی نہیں لگانے ہوئے تھیں بلکہ ان کے ذہنی اور جذباتی عوامل سے بھی خوب واقف تھیں۔ چنانچہ برصغیر کی تحریک آزادی کے انتہائی نقطہ عروج پر ہیں صرف دو ہی سیاسی جماعتیں کانگریس اور مسلم لیگ سب سے نمایاں اور اہم نظر آتی ہیں اور ان کی مقبولیت اور حلقہ اثر کے سامنے اشتراکیت کا حلقہ اثر بہت محدود اور غیر اہم نظر آتا ہے۔ اگر ہم ۱۹۴۵ء سے ۱۹۴۷ء تک سیاسی قوت کی تقسیم کر کے ان کا وزن دیکھنا چاہیں تو ہمیں کمیونسٹ پارٹی صرف شہروں کے نوجوانوں کے حلقوں طالب علموں کے طبقے اور نوجوان سیاسی کارکنوں کی تنظیم کے علاوہ کہیں اپنا وجود ثابت کرتی نظر نہیں آئے گی۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ تاریخی طور پر مسلم لیگ کانگریس کے مسلم دشمنی کے رویے سے پیدا ہوئی ہے مگر یہ اہل حقیقت نہیں ہے بلکہ اس سے بھی بڑی حقیقت یہ تھی کہ مسلم لیگ برصغیر کے دس کروڑ افراد پر مشتمل ایک قوم کی معاشی، سیاسی اور معاشی ضرورت کے احساس سے پیدا ہوئی تھی جس کو اپنی الگ حیثیت ایک مفرد قومی ورثے، منفرد تہذیب اور کردار کی بنیاد پر منوائی تھی۔ مسلم لیگ کو یہ آسانی اس لئے اور یہی حاصل تھی کہ وہ ایک ایسے نظام معاشرت اور مضابطہ حیات کی دعویٰ کرتی جو خود ایک آدرش کی صورت میں اس کے باطن میں سمجھ سے موجود تھا۔ اسلام کی صحیح ترین بنیادوں اور روح پر مشتمل ایک ایسے معاشرے کا قیام جہاں انسانی اقدار اور کردار کی کامل نمائندگی حاصل ہو سکیں جس کا صحیح ترین نمونہ خلافت راشدہ تھی۔ خلافت راشدہ کی صورت خاص قرآنی معاشرے کے مختصر ہی تھی اور کامیاب تجربہ نے مسلمانوں کو دنیا کی دیگر اقوام پر اس لئے فوقیت دے دی تھی کہ سوائے روس کے دنیا کے کسی خطے میں کسی ایسے آدرش کا سراغ نہیں ملتا جو ایک کامیاب عملی تجربے کی حیثیت میں پورے معاشرے کو بدل کر صرف آدرش کی بنیادوں پر نئے سرے سے تعمیر ہو سکا۔ خواہ اسے

تیرہ سو برس ہی کیوں نہ گزر گئے ہوں مگر ایک ایسے مثالی معاشرے کے دوبارہ قیام کی تمنا عالم اسلامی کی ایک سچی اور نڈھ خواہش ہے جو انہیں ہمیشہ جدوجہد پر آمادہ کرتی رہتی ہے۔ اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ ایک اسلامی معاشرے کے تصور پر ۱۹۴۰ء میں مسلم لیگ از سر نو منظم ہوتی ہے اور صرف سات سال کی مدت میں یہ ثابت کر دیتی ہے کہ وہ دوسرے افراد پر مشتمل ایک ایسی منظم قوت ہے جس کو دنیا کی بڑی سے بڑی طاقتوں و باہیں شکست دیتی ہے۔ کیونسلٹ پارٹی اور ترقی پسند مصنفین کو برصغیر کی اقامت کی عملی کارکردگی کو اندازہ نہیں تھا اس لئے وہ روس کی اور اشتراکی نظریے کے ایک مخصوص حالات کی کامیابی کے نقشے میں ایک روحانی دنیا میں ذہنی زندگی بسر کرتے رہے قوی نظریات صرف و محض فزیر پرستی نہیں تھے بلکہ اس کی جڑیں عوام کے دلوں میں بڑی گہرائی تک پیوست تھیں۔ اور اسی وجہ سے چند سال کی مدت میں اس سے ایک انقلاب کا لہا لیا جاسکا۔ خواہ اس کا تجربہ اور تجربہ کسی طرح بھی کی جائے مگر یہ حقیقت ہے کہ جہاں تک عوام کا تعلق ہے وہ اپنے عمل اور فکر میں اس آہش سے متاثر تھے۔ اور اس میں کسی قسم کی سیاسی مصلحت اور مفاد ان کے پیش نظر نہیں تھا تقریباً وہ سیاسی اور ادبی فضا تھی جس میں مسلمانوں کی سب سے بڑی ملکیت وجود میں آئی اور دنیاس میں ایک ایسا ملک پہلی بار ظہور میں آیا جس کو خلافت ایک آدرش ایک مثالی معاشرہ اور ایک بڑے عینی تصور کی بنیاد پر قائم کیا گیا تھا۔ یہ سخت بد نصیبی ہوئی اگر اس حقیقت کا اعتراف نہ کیا جائے کہ مسلم لیگ کی ساری سیاسی جدوجہد اور تصور پاکستان کی علی تحریک ایک مرکزی شخصیت میں داخل گئی تھی جس کا نام قائد اعظم محمد علی جناح تھا۔

۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو اس مرکزی شخصیت نے بساط عالم پر پاکستان کا نقشہ جہاں جس سیاسی منظر پر اور طریقہ کار کو سامنے رکھا اس میں روس کو بنیادی اہمیت حاصل تھی۔ یہ بات بالکل طے ہے کہ قائد اعظم اپنے سیاسی تدبیر اور دراندیشی کے لحاظ سے اپنی تمام ہمعصر تاریخ ساز شخصیتوں میں ممتاز اور منفرد تھے اور ان کی دولدائش فہم نے سب سے پہلے یہ بھانپ لیا تھا کہ سماجی اور سیاسی مفاد کے تقاضے کے پیش نظر پاکستان کو کس راستے پر چلنا ہے۔ یہی وہ راستہ تھا جس پر بعد میں ایشیا اور افریقہ کی ممتاز ترین سیاسی شخصیتیں جادہ پیدا ہوئیں۔ پاکستان کے قیام کے فوراً بعد قائد اعظم کا سب سے اہم بیان وہ تھا جس میں انہوں نے اسلامی سوشلزم کو پاکستان کے لئے لازمی قرار دیا تھا۔ یہ اسلامی سوشلزم دراصل ان کی سیاسی سوچ جوچ اور دانشمندی کا سب سے بڑا ثبوت ہے جس کو بعض غلط اندیشوں نے اس کے سیاسی تصور

سے ملنا کہ اپنے گھناؤنے اور ذاتی اغراض و مقاصد کے لئے استعمال کرنا شروع کر دیا ہے اور آج اس کو نظریاتی سطح سے بڑے پیمانے پر پہوا دی جا رہی ہے مگر تاریخ اور دیانت دونوں سے عاری ہو کر قائد اعظم کی نظر میں اسلامی سوشلزم کے وہی معنی تھے جس پر بعد میں نہرو نے ہندوستان کو اشتراکی معاشرے کی طرف لے جانے کا نعروں لگایا تھا۔ اور اس سے بڑے فوائد حاصل کئے تھے۔ دوسری اہم بات جس کو نظر انداز کرنا پاکستان کے محض ترین فرزندوں کو زریب نہیں دیتا۔ یہ ہے کہ قائد اعظم کو یہ بہت اچھی طرح معلوم تھا کہ مغرب اور خصوصاً برطانیہ پاکستان کے ساتھ کبھی انصاف نہیں کر سکتا اور یہ بات انہیں حصول پاکستان اور اس کے بعض نتائج کے عملی تجربے نے بتائی تھی جس کا سب سے بڑا ثبوت ریڈ کلف ایوارڈ کی جانب داری اور کثیر کا پید کیا ہوا ناسور ہے۔ قائد اعظم کی بے خطا سیاسی سمجھ بوجھ نے اپنے لئے صحیح نشانہ اور وہ منتخب کر لیا تھا۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ قائد اعظم پہلی قانونی آزادی حاصل کرتے ہی سب سے پہلے دولت مشترکہ سے علیحدگی اختیار کر لیتے۔ یہ بات برطانیہ کے گرگ باروں دیدہ خوب جانتے تھے کہ وہ پہلے شخص ہونگے جو اس فیصلے کو عملی جامہ پہنا سکتے ہیں اور اس کی سب سے بنیادی حقیقت یہ تھی کہ ان کا پاکستان کے عوام پر بے پناہ اثر اور ان کے خالص و دیانت کی بے مثال گرفت تھی۔ چنانچہ پاکستان نے بہت جلد انہوں اور سکیم کے دھیلان اس مرکزی شخصیت کو سپردِ خاک کر دیا۔ اس سانحے کے بعد پاکستان صرف نوآبادی سطح کا ملک رہ گیا۔ کیونکہ اس کا آدرش اس کی قوتِ خاک میں مل چکی تھی اور پھر وہ زمانہ بھی آیا جب پاکستان استعماری طاقتوں کا کمزور مصنوعی سیارہ بن کر رہ گیا۔ تحریک پاکستان کی سب سے بڑی قوت اور اسلامیان ہند کا آدرش اسلام صرف ایک دھوکہ بنا اور انہیں ترقی پسند مصنفین ممنوع قرار دیدی گئی۔

اس منزل سے آگے بڑھنے سے پہلے ہمیں دنیا کی ان تین سیاسی محوروں کا ایک سرسری جائزہ لینا ہوگا جس سے پاکستان کی سیاسی اور ذہنی تاریخ کا المیہ وابستہ ہے۔ امریکہ جس کے در دولت سے پاکستان کو قائد اعظم کے بعد وابستہ کیا گیا خالصتاً استعماری قوت کا مظہر تھا۔ جس کی سب سے بڑی بد نعیمی یہ تھی کہ اس کے پاس کوئی ایسا نظام خیال یا ایسا نظام معاشرت نہیں تھا جس کی بنیاد دلی پر کوئی نوآزاد قوم اپنا مستقبل اس سے وابستہ کر سکتی۔ وہ فکری قوت اور نظام خیال کی صورت میں محض صفر تھا۔ اس کے پاس بے اندازہ دولت تھی اور اناج کی لاتعداد ذخیرہ گاہیں تھیں۔ امریکی وہ واحد قوم تھی جو تنہا ایک ملک نہیں بلکہ ایک براعظم کو اپنے مصرف میں لارہی تھی۔ دوسری بے بضاعتی یہ تھی کہ وہ

عالمی نقشے میں ایک ایسی تازہ باہر تھی ہوئی قوم تھی جس کو صرف تیس سو برس کی تاریخ حاصل تھی اور جس کو خود غلام بننے اور غلام بنانے کے مواقع ہمنوز حاصل نہیں ہوئے تھے اور اس اعتبار سے اس کا تعلق ربط اور اتھنیت مشرق سے نہ ہونے کے برابر تھی جس کی سیاسی بصیرت ناقص اور معلومات نامکافی تھیں گو کہ وہ برطانیہ کی نامتوس اور لاؤ ضرورتی، مگر ایک سیاسی صورت میں وہ اپنی ذہنیت اور طبعی تصورات کی حامل تھی اسی وجہ سے اس کا خیال تھا کہ صرف دولت اور انانج کی فساد ہی کی بنیاد پر وہ ساری دنیا کو اگر نہیں تو سارے مشرق کو ضرور اپنا حلقہ بگوش بنا سکتی ہے جبکہ اس کے سیاسی رہنماؤں کو اتنا بھی معلوم نہیں تھا کہ صرف مالی سودے بازی میں ضرورت مند اقوام اور ممالک خمیر فرسودہ شدہ کے ذہنی غلبہ میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آدمی جتنا کھانا چاہتا ہے اتنا ہی اس کو کالیاں بھی دیتا جاتا ہے۔ صرف معاشی ضرورت اور سودے بازی کی بناء پر جھگڑنے والی قوم ہمیشہ اس امداد کے وزن کا بوجھ اپنے خمیر پر محسوس کرتی رہتی ہے اور یہی امریکہ کی تقدیر ہے۔ اس کے نتیجے میں پاکستان کو امریکہ سے وابستہ کرنے والوں نے جس عالمی حقیقت کو جھٹلانے کی غلطی کی تھی اس کی بنا پر امریکہ آج تک کسی بھی ملک کو حقیقی طور پر اپنا دوست نہیں بنا سکا۔ امریکہ کی طرف سے جانے میں پس پردہ جس قوت نے سب سے زیادہ ٹنگ دو کی تھی گو کہ اسے آج وہ طاقت حامل نہیں اور وہ ایک سکتی ہوئی قوم ہے مگر اس پر دنیا کے سب سے بڑے گناہوں کا بوجھ ہے۔ یہ طاقت جس پر اب یہ پیش پوری طرف صاف آتی ہے۔

تجربہ چوں پیر شود پیشہ کند دلال

یہ برطانیہ تھا جس نے مشرق کے خون پر مغرب کو توانا بنایا تھا۔ اور خود سارے مشرق پر دستوران تک یکہ و تنہا حکومت کرتا رہا۔ اس کے پاس بھی نظریاتی طور پر کچھ نہیں تھا۔ مگر مشرق سے اس کے رابطہ کسی اور مغربی ممالک کے مقابلے پر سب سے زیادہ تھے وہ مشرق کی گہرائی تک دور رس اثرات دکھاتا تھا۔ مشرق کے ہر خطے میں اس کے پروردہ و آوردہ بڑی مضبوط بنیادوں پر کھڑے تھے اور قومی محاذوں پر اس کے سائے عافیت میں ماضی کی خدمات کو آج بھی انجام دے رہے تھے جن سے کبھی قومی مقاصد کو ختم کراتے اور قوموں کو غلام بنانے کا کام لیا جاتا تھا۔ آج بھی ان لوگوں میں سرکار برطانیہ کا خون گردش کر رہا تھا۔ برطانیہ کے یہ ناویدہ اہلہ جو آج بھی قوموں اور ملکوں کی تقدیر بدل دیتے ہیں۔ مشرق میں برطانیہ کے مفادات کے سب سے بڑے مخالفین۔ اس طرح یہ یوٹوپی نا تو ایں اور دم توڑتی مکارہ سیاست آج

بھی مشرق کی حکمران ہے اور سین تر عالمی سطح پر امریکہ کے ہاتھ مضبوط کرتی رہتی ہے۔ برطانیہ ایک طاقتور ملک کی صورت میں گوکہ افسانہ منی بن چکا ہے مگر اس کی اصل قوت اس کے وہ سیاسی ٹرگے ہیں جن کے سامنے مشرقی اقوام ہنوز مطلقاً شکست خوردہ ہیں۔ یہ ان ہی کی چالاک سیاست ہے کہ جب یہ چاہتے ہیں مشرقی اقوام میں سیاسی بازار سازشوں سے سیاسی تنازعہ چاڑھ لگاتے رہتے ہیں جن کی سب سے بڑی فراست یہ ہے کہ ان حالات کا رخ کبھی برطانیہ کی طرف نہیں ہوتا اور نہ وہ کبھی سیاسی تنازعات اور سیاسی دباؤ میں پھنسی جھلک لے دیتا ہے وہ نہایت عیارانہ خاموشی سے مشرق کے سیاسی توازن کو اپنے اپنے حلیف ملک کے حق میں کڑا تہا ہے اس کو اگر مشرق کی کسی چیز سے خطرہ ہے تو دھڑلے سے ہے۔ ایک کسی مملکت کی ایسی مرکزی شخصیت کی موجودگی جو عوام میں بے پناہ مقبول ہو اور اپنی دیانت اور کڑا رکے لحاظ سے بے مثال ہو کیونکہ مسلمانوں میں دیانت اور کڑا رہی اچھے مسلمان کا پیمانہ ہے ایسی مرکزی شخصیت کی موجودگی میں اسے ایک خوف ستا رہا ہے کہ اگر ایسی شخصیت کہیں موجود ہے تو وہ کسی لمحے میں بھی اپنی قوم کو اس کے سیاسی دائرے اور دھڑلے بندی سے آگاہ کر کے اس کے سیاسی اقتدار کے رخشہ دولت مشترکہ سے علیحدہ ہو سکتی ہے دوسرا خطرہ اسے اسے من حیث المجموع اسلام سے ہے اور صرف اس وجہ سے کہ پوری عیسائی دنیا اور مغربی ممالک کو اس سے ہمیشہ قلبی نفرت رہی ہے بلکہ اس لئے بھی ہے کہ دنیا کے نئے آزاد ہونے والے ممالک میں مسلمان ممالک کی اکثریت ہے جس سے دنیا میں ایک نیا بلاک بننے کے امکان روشن ہو گئے تھے۔ برطانیہ کو اپنی ساری کوششوں کے باوجود اسلام اب بھی ایک عالمی سیاسی قوت بنتا ہوا نظر آتا ہے اور یہ خطرہ اسے دوسرے مغربی ملکوں کے سامنے اس لئے زیادہ ہے کہ اسے اپنے دو سو سالہ دور اقتدار میں بار بار اس کا تجربہ ہوا ہے کہ وہ اپنا ملک طوفان بن جانے کے پورے جراثیم رکھتا ہے۔ برطانیہ مشرق کے لئے ایک ایسا بھوت ہے جس کو اپنے مدنی میں آرام میسر نہیں۔ تیسری طرف روس کی طاقت تھی جس کو ایک ایسی قوت حاصل تھی جس سے پورا مغرب محروم تھا یہ اس کی نظریاتی قوت تھی جس کے پیرو حامی اور ماننے والے بالخصوص کچی عمر کے لوگ از خود بغیر کسی سودے بازی اور خمیر فروشی کے خلیج کے خود بخود بھوکا اور انڈاس سے نہ مٹا لے انسانیت کو سینے سے لگانے کی پرخوں کا دشمن کو اپنے دل کی آواز سمجھنے لگتے ہیں یہ بات الگ ہے کہ روسی سیاست ہر ایسی تحریک کو مدد دینے اور اس کی سرپرستی کرنے کی سچی سچی نہیں مگر یہ بات ماننے کی ہے کہ کس کے اشارے والے نوجوان شخص اور خمیر کی کھٹک سے خالی ہوتے ہیں یہ روسی سیاست کی وہ نظریاتی قوت

تھی جس کا مقابلہ یقیناً دنیا کی زلال آبادی تہذیبی گراؤٹ کی حامل اقوام صرف دولت کے بھروسے پر نہیں کر سکتی تھیں۔ مشرقی ملکوں کے لئے روس عالمی توازن حاصل کرنے کے ایک اچھا سیاسی حربہ بھی تصور کیا جاتا رہا ہے اور اس میں اس کی سائنسی اور ریاستی قوت کا فرما ہے جس کی بنیاد پر وہ دنیا کی وہ عظیم طاقتوں میں سے ایک ہے۔ ۱۹۴۷ تک پاکستان کے اطراف عالمی سیاست کے دباؤ اور داخلی سطح پر اس کے نظریاتی جراثیم کی یہ صورت حال تھی جس میں پاکستان قوم تعمیر نو کے پہلے مرحلے میں داخل ہو رہی تھی۔ قائد اعظم نے اس پیچیدہ صورت حال میں پاکستان کے لئے ایک متوازن لائحہ عمل کا انتخاب کر لیا تھا۔ مگر برطانیہ نے اپنے سیاسی ہتھکنڈوں سے اور اپنے پروردہ فاضل کے ماتحتوں اس منصوبے کو بونے کا رہنمائی نہ دیا اور پاکستان کو کلی طور پر لامر کیہ سے وابستہ کر دیا گیا۔

۱۹۴۸ء میں پاکستان عالمی سیاست میں نظریات کے فقدان کی طرف جس طرح بڑھتا ہوا تھا اس کی ہر طرف روئیداد آپ کے سامنے ہے۔ مگر داخلی طور پر اس کی تصویر یا اس صورت حال سے بھی زیادہ مبہم ایک تھی یہ ایک حقیقت ہے کہ پاکستانی قوم اور اس کے دس کروڑ افراد کی سیاسی تربیت صرف سات سال کی مدت میں نہیں ہو سکتی تھی۔ تحریک پاکستان جس طرح اور جس تاریخی لمحے میں شروع کی گئی اس کے لئے مناسب ترین موقع بھی تھا مگر اتنی بڑی تحریک اور اس کے مقاصد کو معنی و وضاحت کے ساتھ پاکستان کے ہر فرد کے ذہنی جذباتی اور سیاسی شعور میں رچنا بسنا چاہیئے تھا اس کے لئے یہ مدت ناکافی تھی۔ دراصل ملگ کے آدرشی پیمانے پر تحریک پاکستان کا بنیادی تصور ہر پاکستانی کے ذہن میں ایک اسلامی مملکت سے وابستہ تھا جس کے پیش نظر اسلام اور پاکستان دو الگ چیزیں نہیں تھیں اس کے سیدھے معنی یہی تھے کہ پاکستان میں ایک عام آدمی جس آدرش اور تصور کو ایک نئی مملکت کی صورت میں دیکھتا دیکھنا چاہا رہا تھا وہ اسلام ہی تھا۔ جس کی وجہ سے تحریک پاکستان کو تو پر لگ گئے مگر اسلام کو بروئے کار لانے کے لئے اس میں وہ سیاسی شعور پیدا نہیں ہو سکا جو اس کے آدرش کو زندہ رکھتا اور اس کو نافذ کرانے والے اور نقصان پہنچانے والے عناصر کی اہمیت کو سمجھنے کی قوت رکھتا جس کا فوری نتیجہ یہ نکلا کہ مرکزی شخصیت اٹھانے کے بعد ملک کے دونوں حصوں میں ایسے نام برائے نام وہ گئے ہیں جن کی سیاسی بصیرت پر پروردی قوم کو بھر دوسرے ہوا در وہ خود بھی ایک نئی قوم کی تشکیل اور اس کے فکری اتق کی تعمیر کا کوئی واضح تصور بھی اپنے ذہن میں رکھتے ہوں یہاں تک کہ ان میں سے

بیشتر کی شخصی اور سیاسی مذہانت بھی قوم کی نظر میں مشکوک تھی۔ اس ناقص سیاسی شعور کی وجہ سے پاکستانیوں کے پاس سوائے اپنی امیدوں، آرزوؤں اور آدرشوں کے ان شخصیتوں کے ادراک پر اثر انداز ہونے کے کوئی طریقہ کار بھی نہیں رہا تھا۔ اگر عالمی سطح پر ایک غلط اقدام اٹھانے کے بعد بھی داخلی طور پر پیغمبر کی مذہنی آدرش کی تربیت خلوص سے کی جاتی تو شاید یہ صورتحال اتنی جلد مکر وہ ترین شکلیں تبدیل نہ کرتی لیکن ہوا یہ کہ پاکستان کے تمام باشندوں کو ذہنی اور جذباتی طور پر مغلوب بنانے کا عمل ۱۹۴۸ء ہی سے شروع کر دیا گیا جس کا سب سے گھناؤنا پہلو یہ سامنے آیا کہ حکومت اور عوام کے درمیان کوئی ربط اور ہم آہنگی پیدا ہونے کے بجائے یہ دونوں ایک دوسرے کے مقابل کھڑے ہو گئے اور بعد میں ان دونوں عناصر میں سے ایک ذہنی بالوسی اور شکست کا شکار ہو گیا جس سے بڑا نقصان کسی قوم کے لئے بھی اس سے زیادہ ممکن نہیں۔ اور اس نتیجہ میں رہنماؤں نے حاکم کی حیثیت اختیار کر لی اور وہ عوام کی بزور تخریب کرنے کے عمل میں مصروف ہو گئے اور ان پر نفع پانے کی اس جدوجہد میں ملک دونوں طبقوں میں تقسیم ہو گیا۔ ایک حکومت کرنے والا طبقہ، دوسرا محکوم طبقہ جس کی ذہنیت اس سے الگ نہیں تھی جو آزادی سے پہلے سرکار برطانیہ کے حکام بالادست اور عوام کے درمیان تھی۔ اس عمل کے لئے ضروری تھا کہ عوام کے اس آدرش کو سب سے پہلے ضرب لگائی جائے جس کے ذریعہ عوام اس فیصلے کو پاٹنے کی تمنا کر سکتے ہوں، یا قوت حاصل کرنے کی جدوجہد کر سکتے ہوں یا اس سے تقسیم کر بے اثر بنانے کی خواہش کر سکتے ہوں، یہ آدرش پاکستان میں صحت اسلام تھا جس کو بہت جلد الکی سے دھوکے اور منافقت میں تبدیل کر کے اس میں جسمانی اور ذہنی کی خواہشات کو ابھرنے کا موقع دیا گیا اور اس میں مغرب کی زوال آمادہ تہذیبی عناصر کے قیادت کو سرخ و دینے اور پروان چڑھانے کے مواقع دیئے گئے۔ ذہنی طور پر انتشار اور تصور پاکستان کے خلاف عنانہ کو بروئے کار لایا گیا۔ عام خواہشات کی سطح پر مختلف طبقات میں بھی بہت سی چیزیں مشترک ہو کر آتی ہیں۔ اس انفس ناک سیاسی کھیل کے نتیجہ میں قوم خود اپنے آدرش سے دور ہوتی جا گئی اور اس میں ایک اجتماعی منافقت نے گھر کر لیا جو اس آدرش کی نفی کے لئے از خود نکلتی تھی۔

ایک مخلص قوم کی تعمیر سے دل چسپی رکھنے والی دور اندیش لیڈر شپ آدرشوں کو کبھی مرنے نہیں دے سکتی کیونکہ یہ آدرش ان کی آویز مشن ان کے ذہنی افق اور قوم کی تعمیر میں سب سے بنیادی عنصر بن سکتے تھے۔ اسلام پاکستان کے عوام کے لئے اتنی بڑی قوت تھا کہ ہندوستان کے صوبہ یوپی کی کیرنٹ پارٹی

سے سیکر ٹری سنا احمد نے پاکستان میں اشتراکیت کے سرسبز نئے کے امکانات کا جائزہ لینے کے بعد اپنی رپورٹ میں اشتراکیت کا مستقبل پاکستان میں بالکل تاریک بتایا تھا اور اس کا سب سے بڑا جزو یہ تھا کہ جہاں کے بھروسے اور مفلس عوام سے روٹی کی بات کی جائے اور وہ خدا کی بات کریں وہاں اشتراکیت کے سرسبز کا حل معلوم ہے ایک حقیقت ہے کہ آدرشوں اور نظریات کو اگر باقی رکھا جاتا تو ان کی حرارت قوم کو کہیں ذہنی مایوسی کا شکار نہ بننے دیں گا انجام ہے ہو اگر پاکستان کے دس کروڑ افراد اسی طور پر مغلوب ہو کر رہ گئے وہ ایک بے منزل، بے مقصد اور بے آدرش قوم بن کر رہ گئے۔ جن کے لئے اپنی ذاتی، نجی، خارجہ اور اجتماعی خوشنما ہی سب کچھ بن گئیں جن کی ذہنی مصروفیت صرف یہ رہ گئی کہ وہ کیسے لندن اور پیرس کے منظر کلبوں کو اپنا آدرش اور مقصد حیات بنالیں۔ آدرشوں کے اس فقدان نے قومی سطح پر جرمنا قابل تلافی نقصان پاکستان کو پہنچایا وہ یہ تھا کہ پاکستان کے دو بعد ترین گوشوں میں جی میں سوائے تحریک پاکستان اور اسلام کے سو کوئی رشتہ اور ہم آہنگی پہلے ہی سے موجود نہیں تھی اس کے بعد ایک سرے سے کوئی رابطہ ہی نہ رہا جب مختلف عناصر کو متحد اور ہم آہنگ کرنے کا جو ہر ختم کر دیا جاتا ہے تو ان کے درمیان اختلافات بالکل اسی طرح ابھرتے ہیں جیسے کسی پختہ مرکز میں شدید بارش کے بعد گڑھے نمودار ہو جاتے ہیں جن کا منسلقی انجام یہ ہوا کہ صرف مشرقی اور مغربی پاکستان ہی نہیں بلکہ مغربی پاکستان کے مختلف صوبوں کے درمیان بھی یہ رشتہ ختم ہو گیا وہ صوبائی عصیت کا نشہ کار ہو گئے۔ تصور پاکستان آدرش، انصاف، العین سب تلک میں مل گئے تھے اور ان میں سوائے ایک دوسرے سے نفرت، جھڑپ، تحریک پاکستان سے عدم مل چسپی اور تصور پاکستان کی تعحیک کے کچھ باقی نہیں رہا۔ ایک گہرے تجزیہ کی روشنی میں اگر چند معاشی تحفظات اور بھارتی خطرہ نہ ہو تو یہ اتحاد ایک بھی مشترک عنصر کا پتہ نہیں دے سکتا۔

اس ۲۵ سال کے عرصہ میں ہم اس منزل سے جس پر ۱۹۴۷ء تک تھے کتنی دور چکے ہیں اس کا کوئی اندازہ بھی نہیں کیا جاسکتا، قیام پاکستان کے ابتدائی زمانے میں رہنماؤں کو کم از کم ایک بات کا محانا ضرور تھا کہ خواہ ان کی ذاتی کمزوریاں کیسی ہی کیوں نہ ہوں مسلم امت کا حق اور قومی اقتدار کا احترام دل سے ضرور کرتے تھے اور انہیں دہرتے تھے۔ مگر آج ان اعلیٰ اقدار پر ذاتی خواہشات، مفادات اور شخصی اغراض کو اس طرح حاوی کیا گیا ہے کہ پاکستان میں اعمال اور افعال کا کوئی پیمانہ اور معیار باقی نہیں رہا۔ اس لئے ہر شخص اپنے خیر اور اجتماعی اقدار پر اپنے ذاتی مفاد کو ترجیح دینے میں ذرا بھی تاک محسوس نہیں کرتا

قومی سطح پر یہ رجحان سب سے زیادہ خطرناک رجحان ہے جو قوم کو اندر سے کھوکھلا بنا چکا ہے جس کے ذریعہ ہر شخص خود غرضی، منافقت اور جالاکئی سے اپنے مفاد کو جائز قرار دینے کا جواز بھی تلاش لیتا ہے اور اسے غریب بیان بھی کرتا ہے جس کی وجہ سے وہ ہر قسم کی ذمہ داری سے عاری ہو چکا ہے۔ ادیبی قومی گٹھ جو بن گیا ہے، کیا یہ ایک حقیقت نہیں کہ مقاصد پاکستان اور تصور پاکستان کو بار بار کانوں اور قات مکے پہنچا والی وفاقہ واز بھی بالآخر ایوی کے عالم میں دم توڑ گئی ہے جس کے بعد اب قوم کے بے حس خمیر کو شاید اب وہ ناگوار ہی بھی محسوس نہ ہو جو اسے ہر ماہ، اگست، ستمبر اور دسمبر کو ہوا کرتی تھی۔

یہ اس حقیقت کا خود تنقیدی مگر سرسری جائزہ ہے جس سے پاکستان کے لکھنے والے پچیس سال ذہنی اور جذباتی طور پر گڑبڑتے رہے ہیں۔ ہر لکھنے والا اپنی قوم کے جذباتی وجود میں برابر کا شریک ہوتا ہے اور ہریت اجتماعی کی خواہشات اور تبدیلیاں اسے متاثر کئے بغیر نہیں رہتیں۔ چنانچہ ہم اگر گذشتہ بیس سال کے ادب کا جائزہ لینے بیٹھیں تو ہمیں اس پس منظر کا شعور ہر قدم پر مل سکتا ہے۔ ادیبوں کی خواہشات بھی بدلتے ہوئے معاشرے سے ہم آہنگ ہو گئیں۔ اس کا سراغ بھی اقدار کی خشکت میں مل سکتا ہے یہ صحیح ہے کہ لکھنے والا ملک عام آدمی کے مقابلے پر زیادہ آدرش پرست ہوتا ہے اور وہ کسی اعلیٰ اقدار، بلند آدرش اور صحتمند تصور کے بغیر کچھ نہیں کر سکتا۔ خواہ یہ عمل خالصتاً انفرادی ہو۔ پاکستان کے ادیبوں کا آدرش اجتماعی خواہشات کے ساتھ بدل گیا۔ اس کے اتنے جلدی بدل جانے کی وجہ یہ تھی کہ لکھنے والوں کی اکثریت تحریک پاکستان اور تصور پاکستان سے ہم آہنگ نہ تھی، ہر قوم کی تاریخ میں ایک مہلچیا آتا ہے جب وہ کسی نصب العین یا پڑے آدرش کے لئے بے تلبانہ لکھ کھڑی ہوتی ہے اور اس کا یہ سفر اتنا تیز رواں دہنگا مہر پرور ہوتا ہے کہ اس کی اجتماعی عملی جدوجہد کے سامنے ادیب کا قلم سست پڑنے لگتا ہے۔ تحریک پاکستان کی سات سالہ جدوجہد بھی ایک ایسی ہی شعاع غریزہ تحریک تھی جس کا ساتھ قلم نہیں دے سکتا تھا۔ وہاں تو معاملہ یہ تھا کہ ان میں سے بیشتر کا آدرش تصور پاکستان تھا بھی نہیں لیکن جب وہ وقت تھا کہ پاکستان کی مصروفیت کا اظہار ادیب میں ہو سکتا تو اس وقت تک قلم رواں دہنگ نہیں ستم مانے اور اب سیاست ہو چکی تھی مگر یہ قصہ ۱۹۴۷ء کے بعد کا ہے پہلے تو ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ قیام پاکستان کے وقت ادیبوں کا طبقہ کیا سوچ رہا تھا جیسا کہ میں اور دیگر لکھ چکا ہوں کہ ادیب قوم کے جذباتی وجود میں برابر کا شریک ہوتا ہے مگر پاکستان میں تحریک پاکستان کے سلسلہ میں ادیب کا جذباتی وجود اپنی قوم سے

الگ ہو گیا تھا اور ان کی بیشتر تعداد آزادی سے قبل کے مشترک رویہ کو بدلنے کی کئی کوشش نہیں کر سکی تھی۔ پاکستان میں بھی ۱۹۴۷ء سے قبل کی طرح ادیبوں کا تعلق صرف شہری آبادی سے تھا۔ نئے آنے والے دور میں بھی ادیبوں نے اپنا مسکن شہروں کو بنایا جس کی وجہ سے لکھنے والوں کا رابطہ پاکستان کی اصل آبادی کے جذباتی تانے بانے و ہستی عمل اور معاشرتی مسائل سے پیدا نہیں ہو سکا۔ جس کی وجہ سے یہاں پیدا ہونے والے ادیبوں نے بھائے بھیلنے کے سکرٹے لگائے۔ ۱۹۴۷ء سے پہلے کم از کم ادب میں ایک آدرش اور نصب العین ہونے کی وجہ سے خزاہ و رومانی اور غیر حقیقی ہی ہو۔ مگر عوام کی زندگی اور اس کے مسائل کا ذکر ضرور مل جاتا ہے۔ مگر آزادی کے بعد تو اس کا ذکر نہ کرنا ہی لوہ کی سب سے بڑی خصوصیت بن گیا تھا۔ اس طرح پاکستان میں شہری ادیبوں کا ایک ایسا طبقہ وجود میں آیا جو پاکستان کو مندر شراب کے پیالوں اور کانی اور چائے کی پیالیوں میں دیکھ کر مطمئن ہو جاتا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں اس رویہ کی پیدائش کا سبب ادب کے مردوں کی بنیادی تصورات کا بے اثر ہو جانا تھا اس کا ثبوت اس حقیقت سے بھی ملتا ہے کہ پاک و ہند کے تمام لکھنے والوں نے آزادی کے فوراً بعد فسادات کے لئے خود کو وقف کر دیا۔ اس میں یقیناً انسان کی بہیت کے اس ہونناک تجربہ کا عمل دخل تھا مگر اس میں ایک اور حقیقت بھی کام کر رہی تھی۔ دراصل ادیب آزادی کے بعد غیر شعوری طور پر دونوں آدرشوں کی موت کا ماتم بھی کر رہے تھے۔ رومانی ذہنیت اور تصوراتی فکر جب کسی حقیقت سے ٹکرا کر پاش پاش ہو جاتی ہے تو اس کا نتیجہ آہ و بکا ہی نکلتا ہے۔ فسادات کا ادب دراصل ایک عہد کی رومانی ذہنیت کا زور ہے جس میں وہ ہر چیز کو ایک فیشن سیاسی ٹیبل اور ذاتی شہرت اور سکین کے لئے اختیار کئے ہوئے تھے۔ ۱۹۴۷ء کا ادب کی ہنگامہ خیزی اور آدرش پرستی کے نقطہ عروج پر آزادی کے بعد کی مایوسی اور شکستگی کا ایک عجیب موڑ ہے۔ اگر بیکار رہا ہوا ہوجہ چڑاہ میں زندہ جلنے تو اس سے یہ ضرور معلوم ہو جاتا ہے کہ بیکار رہا ہوا ہوجا اصل نہیں تھا۔ خواہ آپ اس کا تجربہ کسی طور پر بھی کریں مگر یہ بات ہر صورت قابل ذکر رہتی ہے کہ اگر تخلیق ختم کر دی گئی تھیں تو انفرادی طور پر انہیں اپنے اپنے پسندیدہ موضوعات پر ضرور لکھنا چاہتے تھے مگر چنانچہ فسادات کے ادب کے بعد ان کا ادیبوں نے پاکستانی اور اسلامی ادب کا غرہ ضرور لگایا تھا اور بعض ترقی پسندوں نے بھی اپنے موضوعات پر دوبارہ طبع آزانی کی تھی مگر ادیب معلوم نہ تھا کہ آزادی سے قبل کے ادب کے موضوعات بھی پڑھنے و لکھنے والوں کے دماغ کے لئے بے معنی

ہو چکے تھے۔ تحریک پاکستان اپنے ساتھ لکھنے والوں کی منظم تحریک پیدا نہ کر سکی۔ اور ترقی پسند مصنفین پر پابندی لگ گئی تھی۔ مگر کیا تنظیم کے بغیر ادب پیدا نہیں ہوتا ہے جبکہ خود ادبی تنظیم کی پیدائش ہی پہلی جنگ عظیم اور دوسری جنگ عظیم کے دوران ہوئی تھی ورنہ اس سے پہلے دنیا میں کبھی لکھنے والوں کے کوئی تنظیم قائم نہیں کی تھی ۱۹۴۸ء تک کے پاکستانی ادب کے مطالعہ سے یہ بات بالکل ظاہر ہو جاتی ہے کہ پاکستان میں تنظیموں کا دور ختم ہو چکا تھا اور صرف یہاں نہیں بلکہ ساری دنیا میں اس سے قبل ہی تنظیموں کے خلاف انفرادی تخلیقی شعور کا احیاء ہو چکا تھا۔ اس عہد میں پاکستان کا سارا ادب شدت سے انفرادی طرز فکر کا اظہار کرتا ہے۔ تنظیموں کی اس بے آبروی کا ایک بہت بڑا سبب بین الاقوامی سطح پر اشتراکی نظریے کے زوال کو سرا دیا جاسکتا ہے۔ اشتراکی نظریہ کی کامیابی میں روس کی نظریاتی ریاست کے استحکام کو بہت بڑا دخل رہا ہے۔ لیکن اس کے ابتدائی زمانے کو چھوڑ کر دنیا بھر کے لکھنے والوں کو روس کی آمریت جبری نظریہ حیات اور انفرادی آزادی کے خاتمے کے قہم کا انکشاف کافی عرصہ سے غامی دلچسپی میں لگا رہتا رہا تھا۔ مگر اس زمانے تک آتے آتے دنیا کے سامنے روس کی ایک استبدادی ذہنیت بھی آشکار ہو چکی تھی۔ اس کے ساتھ ہی نوآبادیوں میں قوم پرستی کی تحریکات کی کامیابی نے اشتراکی نظریہ کی مقبولیت پر کافی ضرب لگائی تھی اور مختلف نظریاتی تحریکوں نے اشتراکیت کا بازار ٹھنڈا کر دیا تھا۔ اتفاق سے مسلمانوں کی تحریک آزادی کا سب سے مقبول نظریہ اسلام تھا جو خود ایک آدھری نظام رکھتا ہے جس کو آزادی کے بعد اشتراکیت کے مقابلے پر اولیت حاصل ہو گئی۔ یہ بات الگ ہے اس ملک کا مکران بلوچہ خود اسلام کو بھی اپنے لئے خطرہ سمجھنے لگا ہو۔ پاکستان میں بھی انفرادی شعور اور تخلیقی انفرادیت کے پھلنے پھولنے کے کئی اسباب کام کر رہے تھے جس کی وجہ سے اشتراکی نظریہ تخلیقی عمل میں بھی گہرائی کے ساتھ پیوست نہ ہو سکا۔ ۱۹۵۰ء کے بعد پاکستان میں مکران، بلوچ کی مصلحتوں کے پیش نظر مغرب کی زوال آلودہ تہذیبی رویاات اور خواہشات کے مظاہر مقبول ہونے شروع ہوئے اور ادب میں وہاں کی جدید تہذیبی تحریکات متبادل طرز فکر کی صورت میں مقبول ہونی شروع ہوئیں۔ یہ متبادل طرز فکر بین الاقوامی سطح پر سوچنے کا عمل تھا جس کا مغرب میں کئی سو سالہ تاریخی پس منظر تھا۔ ویسے تو یہ ایک خوش آئند طرز فکر تھا۔ مگر جن حالات میں وہ ہمارے یہاں شروع ہوا تھا اس نے ادب کو اس کی مدہی بھی انفرادیت سے بھی محروم کر دیا تھا۔ پاکستانی ادب ابھی اپنے پُر دوس اور لگی سے بھی اپنے رشتہ اور روابط پیدا نہیں کر سکا تھا کہ اسے اربوں انسانوں، مختلف مذاہک

اور ان کے طرز احساس کے درمیان اپنی جگہ تلاش کرنے کی دھن لگ گئی اور جذبات کی بیل گاڑی میں
 'جیٹ' کے صرف دور سے سنائی دینے والے ذہنی انجن لگ گئے جو صلاحیت اپنے ملک اپنے شہر اپنے
 محلہ کی تصویر کشی نہ کر سکتی ہو وہ بین الاقوامی روح عالمی رنگ اور وسیع تر تخلیقی امکانات پر کیا طبع ذاتی فکری
 تھی اس کا انجام معلوم لہذا ایسا ادب اور شاعری پاکستان بھر میں ایک فیشی بن گئی جو بے رنگ بے روح
 تھی اور جس کے کسی پہلو اور رخ کا تعلق پاکستان کی باطنی گہرائیوں اور شخصیت سے نہیں تھا۔ غبر کے چند
 نوجوانوں اور بوڑھے ادبی اجارہ داروں کی بے شعوری اور تخلیقی عمل سے ناآشنائی نے ادب کو جذبوں کے رنگوں
 سے بھی محروم کر دیا۔

پچیس سال کے اس ادبی منظر کے اس مختصر سے جائزے سے صرف یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ پاکستان
 کا ادب اجتماعی اور انفرادی آدرش، نصب العین، تخلیقی صداقت اور تحریک کی وقت سے تہی ہو چکا ہے۔ ایک
 بنتے ہوئے معاشرے میں اگر معاشرتی صداقتوں اور آدرشوں کا بیج مار دیا جائے تو پھر وہ اندر سے سکنے
 لگتا ہے اور اس کی تمام صلاحیتیں مضمر کر رہ جاتی ہیں۔ خدا جانے انہیں دوبارہ کیسے پیدا کیا جاسکتا ہے
 مگر اس کی فکر ہمارے معاشرے کو کہیں ہو اور کس کے لئے؟

عساکرِ پاکستان کی علمی و ادبی خدمات

گزشتہ غلام سرور

بظاہر فعال عسکری زندگی کو آبد و رنگِ علم و ادب سے اجاگر کرنا ایک مشکل کام ہے کہ قلم اور تلوار دو متضاد اکائیوں کے نام ہیں۔ ایک کا تعلق نظری مباحث سے ہے اور دوسری سراپا سرشارِ عمل۔ ایک گفتار دوسری کردار۔ دونوں اکائیوں کے مابین تضادم اور محاذ آرائی کی بات ایک ہرنیک تو تسلیم کی جاسکتی ہے مگر اسے بطور کلیہ پیش نہیں کیا جاسکتا۔ ہمارے خیالی میں پرجہالت تو ہے کہ قلم اور تلوار کے مابین ایک آفاقی اور قدیم رشتہ قلم ہے اور وقت کے نشیب و فراز اس رشتے کے تقدس کو کوئی گزند نہیں پہنچا سکے ہیں۔ حضرت علیؓ کی مثال لیجئے، آپ نہ صرف صاحبِ دیواں تھے بلکہ ادب، فلسفہ اور اخلاقیات میں مجاہد کو ایک منفرد مقام حاصل تھا۔ اُدھر میدانِ جہاد میں ان کی شہادت کی تعارف کی محتاج نہیں۔ آپ کا یہ ارشاد کتنا درست ہے کہ دنیا میں بہترین مقام کسی با درفتار گھوڑے کی زین (جہاد) ہے اور بہترین ساتھی کتاب (علم) ہے۔

اسی طرح تاریخِ عالم پر جب ہم ایک نظر ڈالتے ہیں تو جس خالد بن ولید، صلاح الدین ایوبی، امام ابن تیمیہ، ہینری ہال (HANNIBAL) سیزر (CEASAR) سن ندو (SUN TZU) گیپ (GIAP) مولکے (MOLTKE) فلر (FULLER) کلانڈیئر (CLAUSEWITZ) مانڈے سنگ (MAO TSE TUNG) مائچی اینہ (HO CHI MINH) میکارتھر (MACARTUR) اور چرچل (CHURCHILL) اور اس طرح متعدد دوسرے نام نظر آتے ہیں جن کے قلم نے لاتعداد افراد کے ذہنوں کو متاثر کیا اور جن کے سچے کارنسے پکارا پکار کر گواہی دیتے ہیں کہ ثبت است برجِ یرد عالم دوام ما۔

مہتمم شکر ہے کہ عساکرِ پاکستان کا دامن بھی متحدہ دانشوروں سے مالا مال ہے۔ ہمارے ہاں تین قسم کے

اہل قلم ملتے ہیں۔ ایک وہ جنہوں نے خالص پیشہ درازہ موضوعات پر غامض فرمائی کی ہے۔ دوسرے وہ جنہوں نے تاریخ، فلسفہ اور عمرانیات کے مسائل پر قلم اٹھایا ہے اور تیسری قسم ان ادیبوں اور شاعروں پر مشتمل ہے جنہوں نے توپوں کی باڑھ اور گولوں کی بارش کے مین پیج آگ میں پھول اگائے ہیں اور جنہوں نے اپنی حکایتِ شب، طلوعِ صبح کے تابندہ پہلے میں قلم بند کی ہے۔ میرا اشارہ شاعروں، ادیبوں اور افسانہ نگاروں کی جانب ہے۔

ان مختصر تمہیدی کلمات کے بعد اب ہم اپنے عسکری دانشوروں سے آپ کی ملاقات کراتے ہیں۔

فنی اور حربی موضوعات پر لکھنے والوں میں میجر جنرل (ریٹائرڈ) محمد اکبر خان، رینگوٹ، کانام سرفرست ہے۔ انہوں نے دفاع اور اسلامی طریقِ جنگ کے موضوعات پر گراں قدر تحقیق کی ہے۔ موصوف کے خیال میں ہمارے دفاع کے اصل محرکات، حضرت محمد مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے وہ عنایتِ مبارک ہیں جنہوں نے اسلام کو مستحکم اور زندہ جاوید بنا دیا ہے۔ مصنف نے اپنے سینتیس سالہ فوجی مشاہدات اور تجربات کا پورٹ اپنی کتاب ”ہمارا دفاع“ میں پیش کیا ہے اسی طرح وہ اپنی ایک اور تصنیف ”اسلم جنگ“ میں رقم طراز ہیں کہ جنگ پہلے صرف فوجیوں کے مابین ہوا کرتی تھی اور عوام جنگی تباہیوں سے ایک حد تک محفوظ رہا کرتے تھے مگر دورِ حاضر میں سب سے پہلے پڑاسن شہری تباہی، بربادی اور ہلاکت کا شکار ہوتے ہیں۔ جنرل صاحب درست فرماتے ہیں کہ اب جنگ صرف فوجیوں کی نہیں، ہر شہری اس سے متاثر ہوتا ہے۔ اس لئے ضرورت ہے کہ ہر شخص جدید قسم کے اسلم جنگ سے واقف ہو تاکہ جارحانہ یا مدافعانہ دونوں صورتوں میں وہ اپنی اور اپنے ملک و قوم کی صحیح خدمات انجام دے سکے۔ اپنی کتاب ”حدیثِ دفاع“ میں موصوف آنحضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ماہرانہ جنگی نظام کی خوبیوں کا جائزہ لیتے ہیں۔ انہوں نے اس معمولی مبری کہانی کو مسلمانوں کے قلوب میں از سر نو زندہ کرنے کے لئے حضور کی حیاتِ پاک کے اس عسکری پہلو کو اجاگر کیا ہے۔ اردو ادب میں اپنی نوعیت کی یہ پہلی کتاب ہے اور مسلمانوں کے مردہ دلوں میں خون دوڑانے کا ایک مؤثر ذریعہ اس کتاب کے مطالعے سے اسلامی زندگی کے صحیح خرد و خال ابھر کر سامنے آجاتے ہیں۔

اسی طرح وہ اپنی ایک اور کتاب ”اسلامی طریقِ جنگ“ میں رقم طراز ہیں کہ اسلامی علمِ دفاع کے اصولوں کے اصل بانی مسلمان تھے۔ تعلیماتِ مہترانی، حدیثِ دفاع اور جدید عسکری نظریات کے مابین جو یکسانیت یا اختلاف ہے اسے مصنف نے بڑی کامیابی سے اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔

جنرل اکبر کی تصنیفات تریپٹی^۳ سے متوازن ہیں۔ مکمل فہرست بطور ضمیمہ اس مضمون کے آخر میں شامل ہے۔

دفاعی اور تاریخی موضوعات پر لکھنے والے دوسرے دانشور بریگیڈیئر گلزار احمد کا نام نامی بڑی ا کا حامل ہے انہوں نے جہاد، عسکری قیادت اور تاریخ اسلامی کے مختلف موضوعات پر گراں قدر تصنیف کی ہیں۔ موصوف نہایت گہرے اور صحیح اسلامی جذبات رکھتے ہیں اور انہوں نے اپنے قلم کو اسلام کی خدمت کے لئے وقف کر رکھا ہے۔ اپنی کتاب ”جہاد“ میں انہوں نے تفصیل سے بتایا ہے کہ فن جنگ کے لئے قرآن پاک ہماری کیا رہنمائی کرتا ہے۔ اس کتاب کے مطالعہ سے اسلامی فن حرب کی برتری ابھر کر آتی ہے، وہ ہم میں سے بیشتر حضرات تو فن حرب کے معاملہ میں زیادہ تر اہل مغرب کو ہی امام سمجھتے، اسلامی فن حرب کی عظمت کو اجاگر کرنے کے ساتھ ساتھ بریگیڈیئر صاحب نے پاکستانی دفاع کے مد پر بھی گراں قدر کام کیا ہے۔ وہ اپنی انگریزی کتاب *PAKISTAN MEETS INDIAN CHALLENGE* میں ان مشکلات کا جائزہ پیش کرتے ہیں جو ۱۹۶۵ء کی پاک دہند جنگ کا محرک بنے۔ کتاب میں انہوں نے دلائل و براہین کی روشنی میں بھارت کے اصل عزائم کو بے نقاب کیا ہے۔ بریگیڈیئر صاحب کی تصنیفات کی تعداد بیس آکے لگ بھگ ہے۔ مکمل فہرست مضمون کے آخر ملاحظہ فرمائیں۔

یومر جنرل ریٹائرڈ فضل مقیم خان نے دفاعی اور عسکری موضوعات پر بڑی مستند تصانیف پیش ہیں ان کی کتاب *THE STORY OF THE PAKISTAN ARMY* اپنے موضوع پر ایک تصنیف ہے۔ اس کا ترجمہ ”مگ دتازہ جاودانہ“ کے نام سے چھپ چکا ہے۔ انہوں نے نوجوانوں سائل کا ایک بھرپور جائزہ اپنی انگریزی تصنیف *PAKISTAN YOUTH AT THE CROSS ROADS* میں پیش کیا ہے۔

جنرل صاحب کی اہم ترین تصنیف ان کی تحقیقی کتاب *PAKISTAN'S CRISIS IN LEADER-SHIP* ہے۔ یہ کتاب ان تمام عوامل کا احاطہ کرتی ہے جو ملک کو دو طوٹ کرنے کا موجب بنے۔ مصنف نے ایسی تفصیلات بھی پیش کی ہیں جو اس سے پہلے پردہ اخفایں تھیں۔

۱۹۷۱ء کے ایسے کا ذکر چل نکلا ہے تو یہاں مناسب ہوگا کہ ہم انتہائی اختصار کے ساتھ دیگر کتابوں کا بھی ذکر کردیں جو اسی موضوع پر طلبہ کی گئی ہیں۔

یومر جنرل اکبر خان کی کتاب *THE MYSTERY OF DEBACLE OF*

PAKISTAN 1971 AND MYTH OF EXPLOITATION SINCE 1947.

اس موضوع پر تفصیلی بحث کرتی ہے۔ پھر ایفٹینٹ کرنل صدیق ساک کے تعصیف "WITNESS TO SURRENDER" اس موضوع پر بڑی مستند گہمی جاتی ہے۔ صدیق ساک نے یہ فونی ڈرامہ اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا اور مشرقی پاکستان کو نیگلہ دلش میں تبدیل ہوتے دیکھ کر ان کے قلب و دگر پر جو گری تھی اس کی ساری کیفیات اس کتاب میں ملتی ہیں۔ مصنف نے حالات کا عودنی جائزہ پیش کیا ہے۔ طرز بیان حد درجہ زینش ہے اور اس توپکاں داستان کے تمام کردار ہیں زندہ، متحرک دکھائی دیتے ہیں۔ اس کتاب کے مطالعہ سے مصنف کی وقت نظر اور تجربہ ملی کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ میں نے ڈھاکہ ڈوبتے دیکھا، کے عنوان سے اس کتاب کا اردو ترجمہ بھی چھپ چکا ہے۔

ان تحقیقی کتابوں کے ساتھ ساتھ صدیق ساک نے اپنے ایام امیری میں پیش آنے واقعات کو اپنی کتاب "تھمہ یاراں دوزخ" میں پیش کیا ہے۔ بقول ضمیر جعفری، مصنف کو یہ کہانی بیان کرنے کے لئے آنسوؤں کے دیاؤں میں ڈوبنا، زخموں کی فسلوں کو کریدنا اور کانٹوں کے بیاباؤں سے گزرننا پڑا تھا۔

اس کتاب میں مصنف کا خوبصورت انداز بیان اور دشواری کی جسمی لہروں میں ہلکے ہلکے سے لیتا ہے۔ یہ کتاب جنگی تبدیلیوں کے حالات، اسامات اور جذبات کو بھرپور انداز میں تاریک پنپانے کی عمدہ کوشش ہے مصنف کے مزاج کا انداز دیکھنا لیکن پڑکیف ہے۔

بریگیڈیئر منصور الحق ملک نے بھی جنگی قیدی کی ڈائری کے زیر عنوان اپنے تاثرات ظہر بند کئے ہیں۔ انہوں نے اپنی روزمرہ زندگی کے حالات اور ارد گرد کے کوائف کو مکمل دیانت داری اور خلوص سے بیان کیا ہے۔ ان کا شعین کردہ پیمانہ ایک مرد میں کامیابی کا معیار ہے۔ حالات حاضرہ کو بلند فلسفیانہ اصولوں کے تناظر میں دیکھ کر انہیں سادہ زبان میں بیان کر دینا بریگیڈیئر منصور کا ہی کام ہے اور انہوں نے بڑی خوش اسلوبی سے اسے سرانجام دیا ہے۔

مستوبہ مشرقی پاکستان کے حوالے سے بریگیڈیئر سعد اللہ خان نے بھی ایک کتاب EAST PAKISTAN TO BANGLADESH لکھی ہے۔ یہ کتاب دو حصوں پر مشتمل ہے۔ حصہ اول خانہ جنگی سے متعلق ہے۔ حصہ دوم پاک ہند جنگ ۱۹۷۱ء کے جلاوٹوں کا احاطہ کرتا ہے۔

ہم گفتگو جنرل فضل مقیم کی کتاب PAKISTAN CRISIS IN LEADERSHIP کے حوالے سے

کر رہے تھے کہ تان مشرق پاکستان کے سانحو پر جاٹوٹ۔ آئیے اب موضوع کی جانب لوٹ کر ہم ان فوجی دانشوروں سے گفتگو شروع کریں جنہوں نے تحقیق کے میدان میں نمایاں کام کیا ہے۔

جزل اے۔ آئی۔ آکرم کی ہمد آفریں کتاب "THE SWORD OF ALLAH" عالی شہرت حاصل کر چکی ہے۔ اس کتاب میں مصنف نے حضرت خالد بن ولید کی سوانح امدان کے محیر العقول کارناموں پر تحقیقی انداز میں مددنی ڈالی ہے۔ اس کتاب کے مطالعے سے خالد بن ولید کی جنگ حکمت عملی، ان کی مومناذ بعیرت امدان کی حیرت انگیز کامیابیوں کی تفصیلات پتہ چلتی ہیں۔

جزل صاحب کی دوسری دو کتابوں کے نام یہ ہیں :

THE MUSLIM CONQUEST OF PERSIA

اور

THE MUSLIM CONQUEST OF EGYPT & NORTH AFRICA

THE MUSLIM CONQUEST OF SPAIN

موصوف ان دنوں

پر تحقیقی کام کر رہے ہیں۔ خیال ہے یہ انقلاب آفریں کام کئی جلدوں پر محیط ہوگا۔

تاریخ کے موضوع پر جزل اکبر کی کتابیں حضرت علیؓ بحیثیت امیر، سلطان صلاح الدین ایوبی، تیمور اود حیات اتاترک قابل ذکر ہیں۔ بریگیڈیئر گلزار خان بھی تاریخ کے موضوع پر خاصہ کام کیا ہے۔ اسی طرح بریگیڈیئر ایس۔ کے۔ حک کی تصنیف "خالد بن ولید" بھی عسکری نقطہ نظر سے اہم کی گئی ہے۔ حال ہی میں کرنل مختار گیلانی کی کتاب "پدر سے پانی بہت تک" شائع ہوئی ہے۔

فوجی حرب کے نظری پہلوؤں پر بھی فوجی دانشوروں نے قابل قدر کام کیا ہے۔ ایک بار پھر جزل اکبر (دبجورٹ) کا حوالہ اس موضوع پر ان کی تصنیفات کی تفصیل کھلیں گے :

1- ON WAR: ISLAMIC POLICY, GRAND STRATEGY AND DIPLOMACY.

2- THE ISLAMIC PATTERN OF WAR

3- GUERRILLA WARFARE, PAST, PRESENT AND COUNTER

GUERRILLA WARFARE.

IDEOLOGIES OF CONFLICT

۴۱

اسی طرح بریگیڈیر گلدار کی تصدیق ذیل کتابیں فنِ حرب کے جملہ پہلوؤں کو اجاگر کرتی ہیں:

- ۱- عسکری قیادت
- ۲- دفاعِ پاکستان کی لازوال داستان (اردو و انگریزی)
- ۳- BATTLES OF PROPNET OF ALLAN
- ۴- DEFENCE PROBLEMS OF MUSLIM UMMAN

۵- جنگ میکاوی سے ٹلر-نک

۶- آئندہ انسان کی جنگ، سترہ اول ہجرت سے بدست

بحرِ جبریل بشیر احمد نے "جنگ کا علم و فن" کے نام سے ایک جامع کتاب لکھی ہے۔ فرماتے ہیں کہ پاکستانی قوم پر لازم ہے کہ اس کا ہر فرد جنگ کی نوعیت، اس کی غرض و غاوت، اس کی منصوبہ بندی اور دیگر مراحلِ عمل سے مکمل طور پر واقف ہو کہ یہ مکہ بھی وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔

بریگیڈیئر ایس کے۔ ملک کا ذکر لوہر خالد بن ولید کے حوالے سے آچکا ہے۔ موصوف کی اصل تصنیف THE QURANIC CONCEPT OF WAR ہے جو اسلامی تصورِ جنگ کے نظری اور عملی پہلوؤں پر تفصیلی روشنی ڈالتی ہے۔ اپنی افادیت کے اعتبار سے کتاب اتنی دقیق ہے کہ اسے اردو کے قاریب میں منتقل کرنا بھی اہم لازم ہے تاکہ زیادہ لوگ اس سے مستفید ہو سکیں۔ بریگیڈیئر ہوش ان دہلی DETERRENCE IN THE QURANIC PERSPECTIVE اور —

THE MUSLIM CONQUEST OF CENTRAL ASIA پر کام کر رہے ہیں۔

اسی طرح کرنل سید فضل الرحمن نے طرزی ہسٹری پر ایک تحقیقی کتاب رقم کی ہے۔ جس کا عنوان ہے MILITARY HISTORY — A SCIENTIFIC PERSPECTIVE یہ کتاب بنیادی طور پر SYSTEM ANALYSIS کے بنیادی پہلوؤں سے بحث کرتی ہے اور سائنس اور اسٹریٹجی کے مابین تعلق پر روشنی ڈالتی ہے۔ مصنف نے تفصیل کے ساتھ ڈورس سمٹھ — (DORMAN SMITH) شلیفن (SCHLIEFEN) گڈرین (GUDERIAN) منگری (MONTGOMERY) نمٹز (NIMITZ) اور وانگٹن (WELLINGTON) جیسے ماہر

جرب کے افکار کا جائزہ لیتے ہیں۔

قیادت کے موضوع پر لیفٹیننٹ جنرل حقیق الرحمن کی مندرجہ ذیل تصانیف قابل ذکر ہیں۔

LEADERSHIP JUNIOR COMMANDERS =

LEADERSHIP SENIOR COMMANDERS =

OUR DEFENCE CAUSE REFLECTIONS ON INFANTRY =

حال ہی میں میجر جنرل ریٹائرڈ ایس۔ شاہد حامد کی کتاب "COVRAGE IS A WEAPON" شائع ہوئی ہے۔ اپنے موضوع اور مواد کے اعتبار سے اس کتاب کا بڑا منفرد مقام ہے۔ جنرل کو صوف بہت سلاست اور شگفتگی کے ساتھ دیکھتے ہیں۔ ان کی ایک اور کتاب KARAKURAM HUNZA: THE LAND OF JUST ENOUGH کے موضوع پر سیر حاصل کر چکی ہے۔ دفاعی موضوعات پر لکھنے والوں کی فہرست بہت طویل ہے مگر کرنل مہدی، جنرل احسان الحق ملک، بریگیڈیئر اے۔ آر۔ صدیقی، جنرل احسان الحق ڈار، جنرل شوکت رضا لاہورہ بہت مزید ہیں۔ ماہرین نے اپنے اپنے نقطہ ہائے نظر سے دفاع کے مختلف پہلوؤں پر سیر حاصل کر کے جنرل شوکت رضا کی کتاب عزت و اقبال "حال ہی میں چھپی ہے۔ یہ کتاب آرٹھری کے کردار پر ایک سیر حاصل تبصرہ پیش کرتی ہے۔

۱۹۶۵ء اور ۱۹۶۱ء کی پاک و ہند جنگوں کے حوالے سے متعدد کتابیں اور مضامین لکھے گئے ہیں۔ ان سلسلے میں ایئر ملٹرل ریٹائرڈ (امنظر خان کی کتاب THE FIRST ROUND، میجر (مال لیفٹیننٹ کرنل) سید احمد کی کتاب INDO - PAK CLASH IN RANN OF KUTCH - 1965، بریگیڈیئر احمد سید کی کتاب BATTLE OF CHANAB، اور بریگیڈیئر اے۔ اے۔ کے چوہدری کی کتاب SEPTEMBER 1965 خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ بریگیڈیئر ذوالفقار احمد خان نے آرٹھ کوڈ کے شہیدوں کے حوالے سے نجات جاودا نام کا ایک خوبصورت اور معلوماتی کتاب رقم کی ہے۔ ان جنگوں کے حوالے سے متفرق مضامین لکھنے والوں میں زیادہ نمایاں نام، جنرل احسان الحق ڈار، جنرل سید رفعت، جنرل سید سعید اختر، بریگیڈیئر اے۔ آر۔ صدیقی، ایئر کوڈر ایم ایم سلیم، عالم کیپٹن (نیری) طارق جمیل، سکواڈرن لیڈر نظام لبین بٹ، کرنل ریٹائرڈ محبوب حسین لودھی، کرنل مہدی،

یجر سعید ٹوانہ، ایرکوڈ و انعام الحق، لیفٹیننٹ کرنل ملک قطار رسول کے ہیں کہ ان حضرات نے ”ہال“ انجیل اور دیگر رسائل کی وساطت سے ملکی دفاع کے مائل پر سیر حاصل بحث کی ہے۔

متفرق تصنیفات میں لیفٹیننٹ کرنل سید احمد کی کتاب *THE GREAT FLOOD AND PEOPLE OF PAKISTAN* کا احوال ضروری ہے۔ یہ کتاب ۱۹۷۷ء میں آنے والے تباہ کن سیلاب سے متعلق ہے۔ لیفٹیننٹ کرنل عبدالحکیم کی کتاب *ESSENTIALS OF PUBLIC RELATIONS* اور سیدار میجر صادق عین طارق کی کاوشیں کرنل افضل کی تصانیف تکمیل انسانیت اور متاع نفس، صوبیدار میجر صادق عین طارق کی کاوشیں اسلام کے عظیم فرزند، تحریک پاکستان اور پیارے نبی کی پیاری باتیں۔ اور کرنل عبدالعظیم کی تصنیف *ON STRIVING TO BE A MUSLIM*، لیفٹیننٹ کرنل انجم کی کتاب *ITALIAN CAMPAIGN* اور کرنل لغز اقبال کی کتاب *“LEGACY OF ISLAM”* کا احوال بھی بہت ضروری ہے۔

جنرل شیر علی کو بحیثیت کانڈر تو سبھی جانتے ہیں مگر بہت کم لوگوں کو اس بات کا علم ہو گا کہ درصوت ناول لکھنے میں بھی خاصی دلچسپی رکھتے ہیں۔ ان کا ایک ناول ”امید“ کے نام سے چھپ چکا ہے۔ ان کی دوسری تصنیفات کی تفصیل یوں ہے:

1. *LETTERS OF A COMMANDER TO HIS OFFICERS AND MEN.*

2. *THE STORY OF SOLDIERING AND POLITICS IN PAKISTAN*

مونا لڈر کتاب میں مصنف نے اپنی عسکری اور شہری زندگی کے گونا گوں تجربات قلم بند کئے ہیں۔ جنرل صاحب نے بڑی درد مندی کے ساتھ قوم کو پیش آمدہ مسائل کی شدت سے آگاہ کیا ہے۔ دفاعی حکمت عملی کے معاملے میں ان کے نظریات بڑے حقیقت پرندہ ہیں۔ وہ اس بات کی بار بار تلقین کرتے ہیں کہ قوم اپنا ملی تشخص پہچانے، ورنہ اسے یک لحظہ غافل گشت و صدر سالہ راہم دور شدہ“ والی صورت سے دوچار ہونا پڑے گا۔

یہاں بریگیڈیئر عثمان کا تذکرہ بھی ضروری ہے کہ انہوں نے حال ہی میں بلوچستان۔ ماضی، حال اور مستقبل کے حوالے سے ایک تحقیقی کتاب تحریر کی ہے۔

ادب چند نام اور

میر علی نامہ زیدی، درجنوں کتابوں کے مصنف ہیں۔ ان میں طبع زاد کتب بھی شامل ہیں اور تراجم بھی۔
موصوف مختلف موضوعات — خصوصاً سائنسی مضامین — پر بڑی روانی اور سلاست سے لکھتے ہیں۔

ادب چند باتیں میر محمد حامد کی تعریف و تہلیل کے حوالے سے۔ موصوف ایک عرصے سے بڑے محسوس
موضوعات پر تحقیقی کام کر رہے ہیں۔ ان کی مندرجہ ذیل کتب منظر عام پر آچکی ہیں۔

1 THE UNHOLY ALLIANCE — COLLABORATION BETWEEN
INDIA AND ISRAEL.

۲۔ امام شامل

۳۔ IQBAL — THE POET PHILOSOPHER

اور ان کی مندرجہ ذیل کتب زیر طبع ہیں۔

۱۔ عثمان وقت

۲۔ عبدالکریم حجر کنڈی

۳۔ WOMEN IN ISLAM

کرنل غلام سرور راقم الحروف، کی کتاب "تقدیرِ اُم" طرزی ہسٹری سے متعلق ہے۔ یہ کتاب جنگ
کے نظری پہلوؤں سے بحث کرتی ہے اور پھر چند مشہور لڑائیوں کا تفصیلی جائزہ بھی پیش کرتی ہے۔ کتاب
پہلی بار ۱۹۷۵ء میں چھپی اور اس وقت یہ مارکیٹ میں دستیاب نہیں۔ اس کا دوسرا ایڈیشن جلد چھپ رہا
ہے۔ اسی طرح مصنف کی دوا اور کتابیں "آئینہ ایام" اور "پطرس" — ایک مطالعہ "زیر طبع ہیں۔ انگریزی
مقالات پر مشتمل کتاب "LIVING WITH BOOKS" بھی زیر ترتیب ہے۔

مضمون کے دوسرے حصے میں ہم خالص شعروادب کے حوالے سے گفتگو کریں گے۔ مقامِ مرثیہ
ہے کہ افواجِ پاکستان کو مختلف ادوار میں برصغیر پاک و ہند کے بڑے قد آور ادیبوں، شاعروں اور
صحافیوں کی رفاقت میسر رہی ہے۔ کرنل مجید ملک، ۱۹۳۹ء سے لے کر ۱۹۴۷ء تک فوج کے ساتھ بطور

پرنسپل انعام شدہ آفیسر متعلق ہے۔ اسی طرح کرنل فیض احمد فیض، میجر مولانا چراغ حسن حسرت، کرنل
 زبیر۔ اے۔ سلمہری، ابوالاخر حفیظ جالندھری، کرنل مسعود، ن۔ م۔ راشد، منیر جالندھری، پروفیسر عبدالواحد
 آغا بار، میجر ابن اٹمن، میجر آفتاب حسن، ملائیٹ یقینیت غالب احمد، گروپ کپٹن فیاض محمود، سکواڈن لیڈر
 عبدالعلی شوکت، کپٹن عبدالکلیم، پروفیسر وصی رضا، ققام جعفری، ملائیٹ یقینیت نور عالم بھی مختلف
 انکات میں افواج پاکستان سے منسلک ہے۔ یہ شخصیات اتنی قد آور ہیں کہ ان میں سے ہر ایک پر فرداً فرداً تفصیلی گفتگو
 ہو سکتی ہے مگر یہ مختصر مضمون اتنی تفصیلات کا تحمل نہیں ہو سکتا اس لئے ہم یہاں بطور تبرک صرف مولانا چراغ حسن حسرت
 کے بارے میں چند باتیں کریں گے پھر پرنسپل انعام غالب احمد اور فیاض محمود کے حوالے سے پیش کئے جائیں گے۔

چراغ حسن حسرت ایک قاصد الکلام شاعر ہونے کے علاوہ بے مثال مزاح نگار اور طنز نگار بھی
 تھے۔ ان کی معلومات کا دائرہ بہت وسیع تھا۔ سیاست کے نشیب و فراز سے بھی وہ اچھی طرح واقف
 تھے۔ اس لئے ملک کے بدلتے ہوئے حالات اور نئی تحریکات پر اپنے مخصوص مزاحیہ انداز میں خوب
 روشنی ڈالتے اور سیاسی شخصیتوں کے بظاہر سنجیدہ مگر چھپے ہوئے منہمک پہلو نمایاں کرنے میں کمال مگر
 دکھاتے تھے۔

حسرت، ادیب بھی تھے اور شاعر بھی۔ وہ صحیح زبان سمجھنے پر خاص قدرت رکھتے تھے۔ ان کا
 انداز تحریر بے حد سلیقہ، رنگین اور دل نشیں ہوتا تھا۔ وہ طنز و مزاح کی تخلیق میں جانور، ہوانہ، بدلتی
 مجسمت بازی، تحریف و تصرف اور عقلی انٹ پیچیدہ و فیرو تمام ہتھیاروں سے کام لیتے تھے اور نکالی زبانی استعمال
 کرتے تھے۔ اس لئے ان کے طنز و مزاح میں ہر قسم کے رنگ ملتے ہیں۔ وہ زیادہ تر تو نثر ہی لکھتے تھے
 لیکن جب کبھی عروج میں آتے تو ان کے مزاحیہ کالم میں اشعار بھی ٹپک پڑتے تھے۔

غالب احمد، دس برس تک پاک فضا کیس کے شعبہ تعلیم سے وابستہ رہے اور بطور ملائیٹ یقینیت ریٹائر ہوئے۔ ان
 دنوں وہ ادبِ لطیف کے ادارہ قیود کے اعزازی مدیر ہیں۔ حال ہی میں ان کا شعری مجموعہ "راحت گمنام" کے نام سے
 شائع ہوا ہے۔ مشفق خواجہ کا ادارت میں چھپنے والے تخلیقی ادب میں موصوف کی کئی چیزیں شامل ہیں۔

گروپ کپٹن تیر فیاض محمود کی تعلیمی اور ادبی خدمات سے اہل علم حضرات بخوبی واقف ہیں۔ وہ پاک فضا کیس کے
 شعبہ تعلیم کے ناظم کے منصب سے سبکدوش ہوئے۔ بعد ازاں جامعہ پنجاب کے شعبہ ادبی تاریخ سے منسلک رہے۔
 ادبی تاریخ کی چند جلدیں ان کی زیر نگرانی تصنیف و تالیف اور ترتیب کے مراحل سے گزریں۔ آپ اپنی ادبی

سرگرمیوں کے ابتدائی دور میں انسانی زندگی بھی نکھار کھاتے تھے اردو اور انگریزی ادب تاریخ، تعلیم، نفسیات، فن، مصوری، خطاطی اور دیگر علوم پر ان کا مطالعہ بہت وسیع ہے۔

ادب اب ہم ”سکند“ قسم کے کل وقتی ”قوی شاعروں اور ادیبوں کے حوالے سے گفتگو کریں گے۔ اخذ ضمیر جعفری ہے۔ میجر ضمیر جعفری اپنی ذات میں ایک انجمن ہیں۔ وہ صاحب طرز ادیب بھی ہیں اور ایک بالغ نظر صحافی بھی ہیں۔ ان کا مزاج بے حد شگفتہ مدتیگین اور دل نشین ہوتا ہے۔ ان کا اپنا ایک تنگ، شگفتہ اور شائستہ اسلوب ہے۔ وہ بنیادی طور پر ایک مزاحیہ شاعر کی حیثیت سے شہرت رکھتے ہیں لیکن ان کی نثری تخلیقات بھی اپنا خاص مقام رکھتی ہیں۔ ان کے فکاہی مضامین کا ایک مجموعہ ”اڑتے ہوئے خلع“ اپنی شگفتگی کے سبب توہمہ کار مکر بن چکا ہے۔ ان کی دو اور کتابیں ”آزیری خسر“ اور ”کتابی چہرے“ بھی حال ہی میں بھیجی ہیں۔ اول الذکر ایک مزاحیہ اور دلچسپ ناول ہے اور دوسری کتاب شخصی خاکوں اور تعارفی مضامین پر مشتمل ہے۔ ان کتابوں میں ضمیر جعفری نے اپنی شگفتہ نگاری سے نثری اسلوب میں اپنی قلم کی ہوئی روایتوں میں کئی خصوصیات کا اضافہ کیا ہے۔ ان کی تحریر بہت دلکش ہے اور وہ بعض اوقات لفظوں کے خاص استعمال سے اپنے اسلوب کو کہیں زیادہ توانائی اور نکھار دیتے ہیں۔

بقول جسٹس رحمن، ضمیر جعفری اپنی عسکری زندگی کی تصویر کو آب و رنگ شاعری سے اجاگر کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ ضمیر جعفری اپنے دل و دماغ کو میدانِ کامیڈی کے آگ اور دھوئیں سے صیغ سالم نکال لائے ہیں ان کے کلام میں زندگی کی دھڑکن سنائی دیتی ہے۔

ضمیر جعفری کی تصنیفات کی تعداد بابہ ہے جو لفت ہذا ہے۔

شاعری کی دنیا میں جعفر طاہر کا نام بھی بڑا نمایاں ہے۔ مرحوم کا شاعری، موسیقی اور مصوری پر بہت وسیع مطالعہ تھا۔ ان کا منظوم مجموعہ ”سارۃ انقلاب“ ہے۔ ان کے کینٹوز (CONTOS) کا پہلا مجموعہ ”جمعت کشودہ“ کے نام سے ۱۹۶۷ء میں چھپا۔ اس میں سات ممالک یعنی ترکی، مصر، عرب، عراق، ایران، پاکستان اور الجزائر کے بارے میں سات الگ الگ ابواب لکھے گئے ہیں۔ ان کینٹوز میں جعفر طاہر کے جوہر خوب کھلے ہیں۔ ان میں ڈرامائی کیفیت بھی ہے اور داستان کا تسلسل بھی۔ انداز بیان میں بعض اوقات روایتی شوکتِ الفاظ اور کرد و فر اور بعض اوقات داستان گو کا دھماکا ہے۔ ان کی حکمت کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے مشرق و مغرب کے مضمینیاتی انسانوں، روایتوں اور تاریخ کے خشک کوائف کو اپنے فنی شعور سے کام لے

کرایہ کی شکل دی ہے، جسے وحدتِ تالیفی کہتے ہیں۔ کہیں قصیدے کا طبعاً طلاق، طعنہ اور کہیں غزل لکھی سی سپردگی اور گداز کی سی کیفیت ہے۔ ان نظموں میں بیانیہ شاعری کے بعض لاجواب ٹکڑے ہیں۔ اگرچہ تاریخی واقعات ایسے بھی ہیں جو مستند نہیں ہیں۔ تاہم مجموعی تاثر اچھا ہے۔ جگہ جگہ ڈرامائی واقعات، بیانیہ کی خشی کو دور کر دیتے ہیں اور اکثر جگہ ایسا لگتا ہے کہ یہ نظمیں نہیں ڈکو منٹری (DOCUMENTARY) فلمیں ہیں۔

”سبیل“ ان کے مرثیوں اور قصیدوں کا مجموعہ ہے۔ جعفر طاہر کا مزاج ایک قصیدہ نگار کا سا ہے۔ یہ ان کا سب سے اہم مجموعہ ہے۔ نظموں کا شکوہ اور اندرونی توانائی کا آہنگ قافی کی یاد دلاتا ہے۔ جعفر طاہر، انوری، خاقانی، عری، قافی وغیرہ کے نمائندے بخوبی واقف تھے اور ان کے انداز میں کایا بی سے طبع آزمائی کر سکتے تھے۔

ابھی جعفر طاہر کا بہت سا کلام غیر مطبوعہ ہے۔ ہفت کشور کے انداز کا ایک اور مجموعہ ہفت آسمان ہنوز منتظرِ التفات ہے۔ ”سبیل“ کے انداز کا ایک اور مجموعہ بھی چھپ سکتا ہے۔ ”گردِ بحر“ کے عنوان سے ان کی غزلیات کا ایک مجموعہ اور مذہبی عقائد کا دوسرا مجموعہ ”زلفِ الہام“ مرتب ہو چکا ہے۔ مقامِ مسرت ہے کہ جعفر طاہر پر تحقیقی کام شروع ہو چکا ہے۔ جنگِ صدر کی محترمہ شمیم سیال، مرحوم پر اپنی پی۔ ایچ۔ ڈی کے سلسلہ میں ایک مقالہ لکھ رہی ہیں۔

نئے شاعروں میں یفینٹنٹ کرنل دلنواز دل کا نام قابلِ ذکر ہے۔ ان کا مجموعہ کلام ”داغ، داغ دل“ حال ہی میں شائع ہوا ہے۔ اس کلام کے مطالعہ کے بعد پتہ چلتا ہے کہ دلنواز دل کی غزلوں میں موضوعات کا حیرت انگیز تنوع ہے۔ زندگی کے بے شمار پہلو، بے شمار کیفیات اور بے شمار صدمتیں دل کی غزل میں اتنی خوبصورتی سے منتقل ہوئی ہیں کہ غزل پڑھنے والے، مزید ثروت مند ہوتی دکھائی دیتی ہے۔ دل کا آہنگ سب سے جدا اور ان کی صدا سب سے الگ ہے۔ انہوں نے ہجرت اور روایت کو اپنی منفرد غزل کی قوس قزح سے آنے سے روک دیا ہے۔ انہوں نے نئے نئے استعاروں، تازہ بہ تازہ تشبیہات اور تشکلفِ تلمحات سے غزل کے الگ الگ کو نکھالا ہے۔ ان کی غزل زمان و مکان کی قید سے آزاد دکھائی دیتی ہے۔

دلنواز دل کی زیرِ طبع کتابوں کی تفصیل درج ذیل ہے:

صیدِ رمیدہ	تغائب	شام پٹی بن شام	سستیے بے خبرے
(اردو شاعری)	(اردو ناول)	پنجابی شاعری	پنجابی ناول

شاعری کی دنیا میں میجر جنرل محمود الحسن کا نام محض اصرار پہلے سانسے آیا ہے۔ ان کا مجموعہ کلام آتشِ نو بہار چھپ کر اہل ذوق حضرات سے دامنِ تحسین وصول کر چکا ہے۔ جنرل محمود کے کلام میں دل نواز سلاست کے ساتھ تخیل کی طہارت و پاکیزگی پائی جاتی ہے۔ وہ انسان کے بنیادی جتنی جذبات اور ان کی نزاکتوں کو شعر میں خوبصورتی کے ساتھ منتقل کرنے کی پوری صلاحیت رکھتے ہیں۔

جنرل صاحب کی شاعری کا بنیادی موضوع انسان اور کائنات ہے۔ ان کے کلام میں عزم و ہمت اور جہدِ پیہم کی متعلیں بجا بجا روشن نظر آتی ہیں۔ فن کے جمالیاتی تقاضوں کا فضا راہ رکھ رکھاؤ ان کے اسلوبِ بیان کا خاصہ ہے۔

حاکمِ پاکستان نے دیگر متعدد شاعروں سے علمی دنیا کی تعارف کرایا ہے۔ اس مضمون کی تنگ دامنی، تفصیلات کی تحمل نہیں ہو سکتی۔ معروف شعرائے کرام کے نام گزرنے پر ہی اکتفا کی جاتی ہے۔

میجر صادق نسیم، صوبیدار محمد افضل تحسین، صوبیدار شفیق ضامن، صوبیدار مقرب آفندی، لیفٹیننٹ کمانڈر رحمن شاہ عزیز، میجر محمد ذاکر، لیفٹیننٹ کرنل رشید جانب، کرنل حامد شگفتہ، کرنل عبدالقادر غلش، کیپٹن صغیر حسین شہید، فلائنگ آفیسر سرد محمود، ونگ کمانڈر رشید قیصرانی، سکواڈرن لیڈر یسین بٹ، لیفٹیننٹ کمانڈر صدیق قریشی، میجر غضنفر عباس قیصر فاروقی، سپاہی علی احمد شاہ، میجر عمر فاروق غازی اشفاق نقوی اور پیر محمد اکرم کے نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ اب ہم سکواڈرن لیڈر اشفاق نقوی اور ونگ کمانڈر پیر محمد اکرم کے بارے میں چند معلومات پیش کرتے ہیں۔

اشفاق نقوی نے سکول کے زمانے سے شعر کہنا شروع کر دیا تھا۔ آٹھویں کلاس تک تھے۔ کالج کے زمانے میں راوی کے علاوہ اخبارِ احسان اور شہباز میں بھی ان کا کلام چھپتا رہا۔ پنجابی میں کچھ حرمِ پری تخلص اختیار کئے رکھ کر پھر اسے بھی ترک کر دیا۔ ان کا ایک کتابچہ ادیبوں کی کرکٹ ٹیم چھپ کر ادیب تحسین وصول کر چکا ہے۔ ان کی دو کتابیں ”آج و آجہا“ اور ”ناگزادہ“ کے آخری ایام طبعیت کے مراحل طے کر رہی ہیں۔ موصوف اور کمال انگریزی ترجمہ بھی ”LAST DAYS OF JUNAGRAH“ کے نام سے تیار ہو رہا ہے۔ موصوف ان دنوں مینرنیازی کی نٹوں کے ترجمے میں مصروف ہیں۔ خود بھی بہت عمدہ شعر کہتے ہیں۔ نمونہ کلام ملاحظہ ہو:

تیرا ندھی نے یہ چادر تو اڑا ڈالی ہے
 جس سے پردہ ہے وہ دیوار نہ گر جائے کہیں
 وقت بھی تیرا، ہوا بھی تیرا، ذراؤں کے درندہ
 تو بھی تھک کر میری سرکار نہ گر جائے کہیں
 ہم نے اس دشت میں اشفاق سہا سے کے لئے
 جو بنائی تھی وہ دیوار نہ گر جائے کہیں

دنک کا نظریہ محمد اکرم ایک عرصہ سے شکر کہہ رہے ہیں۔ ان کا کلام ملک کے نامور ادبی رسائل ”نیرنگ خیال“
 ”فنون“، ”افکار“، ”ماہ نو“، ”آہنگ“ میں اکثر چھپتا ہے۔ مجموعہ کلام ”آئینے صداؤں کے“ تیار ہے۔ ایک سو
 سے زائد غزلوں اور نظمیں کے انتخاب، نظر ثانی، تدوین اور ترتیب کا کام مکمل ہو چکا ہے۔ پیش لفظ احمد زکیم قاسمی
 نے رقم کیا ہے۔ نمونہ کلام ملاحظہ ہو:

تو میرے ذوق کا اتنا تو مہلہ دے مجھ کو
 دولتِ درد سے اس دل کو تو گھڑ کر دے

خوشبو کا تہم بھی ہے، رنگوں کی ہنسی بھی
 گلشن میں فقط گریہ شبنم تو نہیں ہے

ہم بھی گلشن میں ایک نقش بہار
 تھے مگر اب تو اک زمانہ ہوا

صلیبِ شاخ پہ کانٹے ہیں منتظر کب سے
 اٹھو کہ پھول سے بازو زنا کشادہ کریں
 ہمارے بعد مسافرِ بیشک نہ جائیں کہیں
 ہر موڑ پہ روشن چہرا رخِ جادہ کریں

خاوش سمندر بھی بنے گرا بھی بہت ہے

اک شخص کہ اس شہر میں تنہا بھی بہت ہے

ہمارے مکرر دانشوروں نے مزاح کے میدان میں بھی بڑا نام پیدا کیا ہے۔ اس سلسلے میں جرنل تنقیر اکبر کا نام سرفہرست ہے۔ وہ موجودہ دور میں شگفتہ اور محنت مند ادب کے بانی ہیں۔ بقول کرشن چندر، ان کے انسانے پڑھ کر شورش رنگوں کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔ شفیق الرحمن نے تحریر کی ادب کی جانب بھر پور توجہ دی ہے۔ یہ شگفتگی، یہ لالچالی پن، یہ چلتی ہوئی جگہ گھاٹ بس انہی کا حصہ ہے۔ ان کی کہانیاں مختلف اور پیچیدگی سے پاک ہوتی ہیں۔ وہ اپنی روانی میں بلا تکلف، انسانی نفسی جھلجھلیاں چھوڑتے چلے جاتے ہیں۔ وہ ان کیاب لوگوں میں سے ہیں جن کی خوش طبعی اپنے اوپر بلا تکلف تنس سکتی ہے۔ ان کے مضامین ذوقِ سلیم کو آسودگی بخشتے ہیں۔ ان کا مزاح محض مذاق کی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ اس میں زندگی کے مختلف پہلوؤں پر اچھی خاصی رائے زنی پائی جاتی ہے اور ندرت و جدت بھی۔ بقول احتشام حسین، شفیق الرحمن محض نازک ہی نہیں وہ زندگی کی پُر سموزی سے بھی اتنے ہی قریب ہیں جتنے اس کے طریقہ پہلو سے۔ فرق یہ ہے کہ زندگی کے جاگزا زعم نے ان کے بلند تخلیقی جذبات کو معمول نہیں کیا بلکہ ان کی روحانی کہانیوں کو مزاح کی سنہری لہر نے عظیم تر بنا دیا ہے۔

موصوف کی تخلیقات کی فہرست مضمون ہذا کے آخر میں دی جا رہی ہے۔

کرنل محمد خان کی اب تک تین کتابیں ”بجنگ آمد“، ”سلامت روی“ اور ”بزم آرائیاں“ چھپ کر بے حد مقبول ہو چکی ہیں۔ ان تینوں میں سے ”بجنگ آمد“ کو جو پذیرائی نصیب ہوئی ہے وہ کم کتابوں کو نصیب ہوئی ہے۔ اب تک کتاب کے نو ایڈیشن چھپ چکے ہیں۔ اس کتاب میں مصنف کی بذلہ منی، شیریں گفتاری، نازک کلامی اور اپنے آپ پر کھل کر تہقیر لگانے کی کلیباب کوشش، اردو میں ایک نادر اور اچھوتا خاصا ہے۔ بقول عابد علی عابد، کرنل محمد خان پطرس کے بعد اردو مزاح کے دوسرے منفرد صاحبِ اسلوب انشا پرداز ہیں۔

بقول منیر حفیظ، ”بجنگ آمد“ ایک ایسی کتاب ہے جس پر دل ٹوٹ کر آ جاتا ہے۔ یہ کتاب اپنے دامن میں زندگی کے نئے بیش بہا مسرتوں کا خزانہ رکھتی ہے۔ کرنل صاحب کا لطیف اور چمکیلا مزاح ان کے اسلوب تحریر کا جزو ہے۔ ان کی طراوت کسی دلاہیز خیابان میں آنٹی، مسکراتی، گنگناہی ہوئی نئی طرح، بہت چلی جاتی

ہے اور اپنے بہادری کے ظلم میں کن روں کو بھی اپنے ساتھ بہا کر لے جاتی ہے۔

کرنل صاحب کی بعد کی دو تخلیقات، قبولیت کے اس مقام تک پہنچ سکیں جہاں پر ہیش بیگم آمد دکھائی دیتی ہے۔ بسلامت دہی بنیادی طور پر ایک سفر نامہ ہے جس میں پاکستان سے انگلستان کے مہیاں چند ممالک کا احاطہ کیا گیا ہے۔ لیکن دراصل اس میں سفر نامہ نگاری سے قطع نظر ہمسفر شخصیات میں مزاج کے پہلو تلاش کئے گئے ہیں۔ ”بزم آریاں“ ان کے متفرق مزاجیہ مضامین کا مجموعہ ہے۔

کرنل محمد رفان بنیادی طور پر مزاج نگار ہیں اور ان کی تحریروں میں طنز کی آمیزش عقاب ہے۔ ان کے مزاج میں تازگی کا عنصر غالب ہے۔

مزاج نگاری کی روایت میں جس کا ایک اچھا آغاز، سید ضمیر جعفری، شفیق الرحمن اور کرنل محمد رفان سے ہوا تھا۔ اب متعدد ناموں کا اضافہ ہوا ہے۔ چنانچہ کیپٹن صولت رضا، کیپٹن شفاق حسین، کرنل مسعود اور کرنل صدیق سالک کی کاوشوں نے مزاجیہ ادب میں گراں قدر اضافہ کیا ہے۔ صدیق سالک کی کتاب ”ہم یاراں دوزخ“ کا تذکرہ پچھلے صفحات میں آچکا ہے۔ ان کے مزاجیہ مضامین کا تازہ مجموعہ ترتیب ہے۔ شنید ہے کہ وہ اپنے سفر ناموں پر مشتمل ایک اور کتاب بھی لکھ رہے ہیں۔

کیپٹن رضا کی تصنیف ”کاکولیات“ پاکستان طرزی اکیڈمی کاکول میں ایک جٹلمین کیڈٹ کی آپ بیتی ہے۔ مصنف نے اس میں نہایت شگفتہ اور شائستہ طریقے سے اکیڈمی کی سیر کرائی ہے بے ساختہ انداز بیان، اشعار اور جملوں کا بر محل استعمال ان کے اسلوب کی عریاں ہیں۔

کیپٹن شفاق کی کتاب ”جٹلمین بسم اللہ“ بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ یہ بھی فوجی تربیت اور فوجی زندگی سے جنم لینے والے مزاج کی ایک خوبصورت مثال ہے۔ مصنف نے اپنی فوجی زندگی کی ابتدا سے لے کر اپنی فوجی تربیت کے مکمل ہونے تک پیش آنے والے واقعات، حادثات، مناظر، معولات اور شخصیات کا تذکرہ بڑے دلچسپ پیرائے میں کیا ہے۔ مصنف کی زبان، الفاظ کا استعمال اور جملوں کی ترتیب بھی ان کے طرزِ تحریر اور اسلوب کی انفرادی خصوصیت ہے۔

”قلم اور کوٹے“ کرنل مسعود احمد کی مزاجیہ تحریروں پر مشتمل تصنیف ہے۔ مصنف نے اس کتاب میں زندگی کے عام مسائل پر قلم اٹھایا ہے۔ وہ بالعموم الفاظ اور جملوں کی مدد سے مزاج کا رنگ پیدا کرتے ہیں۔ طنز کی آمیزش بھی موجود ہے لیکن بہت نمایاں نہیں۔ سکوادرل لیڈر شفاق نقوی کی تحریریں بھی

ذہن کو جلا بخشتی ہیں۔

تحقیق و تنقید کے میدان میں صوبیدار میجر فضل الہی قابل ذکر ہیں۔ وہ پہلے فوجی ادیب ہیں جنہوں نے اردو زبان کی قدیم تاریخ لکھ کر اردو زبان کے تنقیدی ادب میں قابل قدر اضافہ کیا ہے۔ ان کا ادبی نام مین الحق فرید کوٹی ہے۔ اس کتاب کے مطالعہ سے مصنف کے تبحر علمی، موضوع سے محبت اور مسائل کی توضیح میں محنت اور مشقت کا پتہ چلتا ہے۔

لسانیات کے موضوع پر جادہ تحقیق دنیا جوئے شیر لانے سے کم نہیں۔ مصنف نے عام ڈگر سے ہٹ کر جو نیا راستہ اختیار کیا ہے وہ اجتہاد کا دھجورہ لکھا ہے۔ ان کے اخذ کردہ نتائج سائنسی اور ہندسی اعتبار سے بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔

یہ کتاب اردو زبان کی تاریخ کے موضوع پر ایک اہم سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کتاب میں مصنف نے برصغیر کی لسانی تاریخ کا خلاصہ پیش کیا ہے۔ انہوں نے محققین کے مانے ہوئے نظریات سے یکسر اختلاف کیا ہے۔ اختلاف کا پیرائے عالمانہ ہے۔ ذیلی مباحث، اہل ذوق کو دعوت مطالعہ دیتے ہیں۔ ادبیہ مطالعہ سراسر دلچسپ، فکر انگیز اور خیال افروز ہے۔ تنقید کے میدان میں دنگ کمانڈر مظفر علی تید کا نام بھی خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔

مظفر علی تید نے ۱۹۴۹ء سے اپنا ادبی سفر شروع کیا۔ انہوں نے مختلف ایوانوں میں گورنمنٹ کانٹریکٹ لکھور کے ادبی جتے راوی، دیاں سنگھ کانٹریکٹ لکھور کے جتے نوید، اسلام آباد کانٹریکٹ گورنمنٹ کے جتے کاروائی، پی۔ اے۔ ایف کے سہ ماہی جتے شاہین ادبی۔ اے۔ ایف کیڑی کے جتے پرواز کی ادارت کی سان کی تالیف میں احمد نعیم قاسمی کے بہترین افسانے اور دیوان غالب (انتخاب) شامل ہیں۔ اس کے علاوہ ۱۹۴۵ء، ۱۹۴۶ء، ۱۹۴۷ء کے بہترین مقالات میں ان کے تین مقالے فیض کی میزان، محمد حسن مہکری، ادب یا تحریک شامل ہیں۔ ڈاکٹر وحید قریشی کے مرتبہ انشائی ادب میں بھی مظفر علی تید کا انشائیہ غالب کے ناخن شریک اشاعت ہے۔ ہجر کی آواز کا ستارہ (مکالمات کی یاد میں) مرتبہ احمد شائق (ی) میں ان کا مقالہ ایک گم گشتہ نوا شامل ہے۔ نقوش کے پطرس نمبر میں آپ نے پطرس کے ایک تنقیدی مضمون کا ترجمہ جاری کیا ہے۔ ان کے زائے کا ادیب پیش کیا ہے۔ نشریات کے شعبے میں آپ نے گراں قدر کام کیا ہے۔ اس کے علاوہ کوئی سو کے لگ بھگ ان کے متعدد تنقیدی مقالات ادبی رسائل، راوی، نقوش، نمائند، سنگ میل، سوریا، ہمایون، ادب، لطیف، خیال، افکار، کارواں، داستان گو،

”نصرت“، ”صحیفہ“، ”فنون“، ”قوی زبان“، ”تقدیر“، ”نہار“، ”نشر“ میں شامل ہیں۔ اس کے علاوہ متفرق رسالوں میں ان کی نظمیں، غزلیں، گیت، ”دوسرے جن کی تعداد کوئی ۱۵۰ کے قریب ہے، چھپ چکی ہیں۔ چند ایک بہترین ادب اور بہترین شاعری ”قسم کے انتخابات میں شامل ہیں۔ دس غزلیں ”بجائے فنون“ کے جدید غزل نمبر میں شامل ہیں۔ ان کا تازہ ترین کلام ”افکار“ ۱۹۸۰ء کے شمارے میں ”سردھن“ کے عنوان سے چھپا ہے۔

اس کے علاوہ سید صاحب نے انگریزی زبان میں بھی تنقیدی مقالے لکھے ہیں۔ مجموعی طور پر کوئی ڈیڑھ دو ہزار صفحے مختلف رسالوں میں بکھرے پڑے ہیں۔ ضرورت ہے کہ سید صاحب اس بکھرے ہوئے سرمائے کی شیرازہ بندی کریں اور اسے کتابی شکل میں محفوظ کر لیں۔

اس کے علاوہ نئے لکھنے والوں کی ایک خامی کھپ، ”انوار پاکستان کے مجلہ ہلال“ کی رسالت سے

تیاہو ہوئی ہے۔ مصافت کے میدان میں ہلال کی خدمات قابل ذکر ہیں۔

۲۹-۱۹۴۸ء میں ”ہلال“، ”نجاہ“ کے نام سے طرکینٹ سے ہفتہ وار پرچے کی شکل میں چھپا رہا پھر سہ روزہ ہلال کے نام سے پنڈی سے اس کا اجرا ہوا، یہ سلسلہ ۱۹۵۱ء سے ۱۹۵۲ء تک جاری رہا۔ ۱۹۵۲ء سے ۱۹۶۴ء تک یہ پرچہ بحیثیت روزنامہ شائع ہوتا رہا۔ ۱۹۶۴ء میں اسے ہفتہ وار پرچے کی شکل دے دی گئی اور اس وقت سے لے کر اب تک ہفتہ وار رسالہ کی شکلیں باقاعدگی سے انٹرسروسر پبلک ریلیشنز ڈائریکٹریٹ کی زیر نگرانی طبع ہو رہی ہے۔

”ہلال“ نے اردو ادب کے بڑے گراں مایہ مشاہیر پیدا کئے ہیں۔ ان میں سے اکثر حضرات کا تذکرہ پچھلے صفحوں میں آچکا ہے۔

آخر میں، میں چند ایسے اہل قلم حضرات کی نشاندہی کرنا اپنا خوش گوار فریضہ سمجھتا ہوں۔ جنہیں اللہ تعالیٰ نے بے پناہ علمی اور ادبی صلاحیتوں سے نواز رکھا ہے مگر جو ہنوز صاحبِ کتاب بننے کے بارے میں زیادہ سرگرم دکھائی نہیں دیتے۔ میرا اشارہ لیفٹیننٹ جنرل کے ایم۔ عارف کی جانب ہے۔ کچھ عرصہ پہلے اخبار ”نوائے وقت“ نے ان کے شاعر ہونے کا انکشاف کیا تھا۔ ویسے راقم الحروف کو ان کے لکھے ہوئے چند ایسے مضامین دیکھنے کا اتفاق ہوا، جب موصوف لیفٹیننٹ کرنل تھے اور ۱۹۶۵ء کی جنگ کے حوالے سے اپنے تجربات رقم کر رہے تھے۔ ”چھب“ (ٹینکوں کی لڑائی) اور چلو اللہ داناں لے کے، ”ہلال“ میں چھپنے والے یہ مضامین بے شک خالصے کی چیز ہیں۔

اسی طرح لیفٹیننٹ جنرل سید رفاقت حسین کا تذکرہ بھی ضروری ہے۔ جنرل صاحب کے متعدد مضامین ”ہلال“ میں چھپ کر مقبولیت کے نئے ریکارڈ قائم کر چکے ہیں۔ مزدورت ہے کہ موصوف اپنے تمام مضامین کو یکجا کر کے انہیں کتابی شکل دے دیں۔ آپ کو جنرل صاحب کی تحریر کا اندازہ لگانا ہوا تو زبان کے بارے میں ان کا پھیننے والا مکتوب اور ”۶ ستمبر۔۔۔ ایشیا کا یوم نجات“ نامی مضامین ہفت روزہ ”ہلال“ میں دیکھئے۔

میر جنرل احسان الحق ڈار کے مضامین ایک عمدہ سے بین الاقوامی رسائل و جرائد میں تو اتر سے چھپ رہے ہیں۔ عسکری مسائل پر موصوف کی بہت گہری نظر ہے اور وہ فن حرب کے مسلمات کو پاکستان کے دفاعی تقاضوں کے تناظر میں دیکھتے ہیں۔ ہماری گزارش ہے کہ جنرل صاحب اپنے مردونہ اوقات میں سے کچھ وقت نکال کر اپنے مضامین کو کتابی شکل میں چھپوانے کا اہتمام کریں۔

آخر میں بریگیٹ ڈیڑ سید نصیر الدین، ڈائریکٹر آرمی ایجوکیشن کا تذکرہ بھی بہت ضروری ہے۔ موصوف انگریزی ادبیات کے ایک مایہ ناز استاد ہونے کے ساتھ ساتھ اقبال اور اردو کی بہت بڑے شارح اور نقاد ہیں۔ ان کا اپنا شعری ذوق بہت کچھ ہے اور ایک روایت کے مطابق ان کے اردو اور فارسی زبان میں ترتیب دیئے ہوئے دیوان تیار پڑے ہیں۔

میر جنرل ریٹائرڈ محمد اکبر خان کی اہم تصنیفات

1. ON WAR ISLAMIC POLICY, GRAND STRATEGY - I AND DIPLOMACY.
2. THE ISLAMIC PATTERN OF WAR; VOL: I THEORY; II PRACTICAL TRAINING.
3. GOERILLA WARFARE, PAST, PRESENT, FUTURE AND COUNTER GUERILLA WARFARE.

4. IDEOLOGIES IN CONFLICT . I . E . WAS ISLAM SPREAD BY SWORD ?
5. HAZRAT ALI AS AN AMIR - GENERALISMO .
6. THE CHOKE OF ARABS VERSUS ISRAEL .
7. SULTAN SALEHUDDIN AYUBI - THE MASTER STRATEGIST
8. TIMUR (TAMARLANE) AS A AMIR - GENERALISMO - WHO CONQUERED THE KNOWN WORLD INCLUDING RUSSIA .
9. THE HISTORY OF ARMY SERVICE CORPS WHICH DEPICTS THE PROBLEMS OF NATIONALISATION OF THE ARMED FORCES OF INDIA OF PRE - PARTITION IN 4 VOLUMES , THIS HISTORY WILL FACINATE YOU AS IT DEPICTS BY A CONTEMPORARY WRITER FOR FIRST TIME THE STEPS THE BRITISH GOVERNMENT TOOK TO KEEP HER STRONG - HOLD ON INDIA BY CHANGING THE ARMIES IN INDIA AS MERCENARY ARMED FORCES (FOUR VOLUMES)
10. THE MYSTRY OF DEBACLE OF PAKISTAN 1971 AND THE MYTH OF EXPLOITATION OF EAST PAKISTAN SINCE 1947 AND THE SECRET OF COVERT WAR 1971 - UN MASKED .
11. REVISED RECOLLECTION OF RANGRUT - ROUGH RIDING IN QUEST OF THE MOON - 1913 - 1950
12. REVISED RECOLLECTIONS OF RANGRUT'S JOURNEY'S END .

URDU

1. TURKON - KA - JIHAD AND LIFE OF ATA - TURK 3 ROLS SET .

2. KHAWATEEN-I-ISLAM OUR HADIS

3. KHAWATEEN-I-ISLAM RELIYA MASHIL-I-RAN

بریڈیئر گلدار احمد کی چند تصانیف

- ۱۔ جلوہ طور (افسانے)
- ۲۔ عسکری قیادت
- ۳۔ تذکرہ انگلستان
- ۴۔ تذکرہ افریقہ
- ۵۔ تذکرہ عجم
- ۶۔ یادِ آیام
- ۷۔ ارشادِ قائمِ اعظم
- ۸۔ جہاد
- ۹۔ ۱۹۶۵ء کی جنگ
- ۱۰۔ دفاعِ پاکستان کی لازوال تاریخ
- ۱۱۔ TURKEY RE-BIRTH OF A NATION
- ۱۲۔ PAKISTAN MEETS INDIAN CHALLENGE
- ۱۳۔ BATTLES OF PROPHET OF ALLAH
- ۱۴۔ DEFENCE OF THE WORLD OF ISLAM
- ۱۵۔ CONSTITUTIONAL DICTATES OF THE QURAN
- ۱۶۔ تیمور (TRANSLATION)
- ۱۷۔ MAKERS OF MODERN STRATEGY
- ۱۸۔ جنگِ یسکاولی سے ہٹلر تک

۱۹۔ آزادی انسان کی جنگ جلد اول، ہجرت سے جنگ

جزل شفیق الرحمن کی تصنیفات

- ۱۔ کزین
 - ۲۔ ننگوٹے
 - ۳۔ لہری
 - ۴۔ مدو جند
 - ۵۔ پرواز
 - ۶۔ پچھتاوے
 - ۷۔ طاقتیں
 - ۸۔ مزید طاقتیں
 - ۹۔ دجیل
 - ۱۰۔ انسانی تماشا
- TRANSLATION - WILLIAM SAROYAN

سیحہ نمبر جعفری کی تصنیفات

- ۱۔ کارزار دلی تنہیں
- ۲۔ ہو ترنگ دلی تنہیں
- ۳۔ جزیروں کے گیت (ترجمہ)
- ۴۔ جنگ کے رنگ (سوالہ دہری جنگ عظیم)
- ۵۔ اڑتے ہوئے خاکے (مزاہجہ معاین)
- ۶۔ کتابی چہرے (مزاہجہ معاین)

- ۷- آئری خنبر (ناولٹ)
- ۸- مانی الفمیر (مراجہ نقیص)
- ۹- دلائی زعفران (ترجمہ)
- ۱۰- گز شیرخان
- ۱۱- شتوی سقوط مشرقی پکتان
- ۱۲- ہندستان میں دو سال (ترجمہ)
- ۱۳- کھیلان (نقشیں اور غزلیں)

پاکستانی ادب کے چند گوشے

حَنِيفَ فَنَوَاقِ

اُردو ادب میں تقسیم کے بعد سے ایک نئے موڑ کا احساس ہوتا ہے اب تک اُردو ادب کی تہذیبی روایات پڑی مدت تک ایک طے چلے ورثہ کی ترخان عین یکن تقسیم کے بعد یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ اس نئی مملکت کے نئے نمائندوں کو پیش کیا جائے۔ ادیبوں کے سامنے نئے مسائل تھے اور ماضی سے کسی حد تک منقطع ہو جانے کے ساتھ اس نے انہیں خیالات کے نئے سانچے وضع کرنے پر آمال کیا تھا ان نئے سانچوں میں اکثر محض جذبات کی پیداوار تھے اگرچہ ادبی رجحانات میں تبدیلی کی سماجی بنیاد موجود تھی لیکن بیشتر لکھنے والے سماجی اور سیاسی تفرات کی موثر تہذیبی اور تخیلاتی گرفت سے فاصلہ رہے اور ان کی اکثر تحریر وقت کی کسوٹی پر پوری نہ اتر سکی لیکن یہ کوشش ہذا خود اہمیت رکھتی ہے اور یہ کہا جاسکتا ہے کہ اُردو کے ادیب اپنے ماحولی کا شعور حاصل کرنے کی جدوجہد سپہم میں مصروف ہے اگر سب نہیں تو اس سلسلہ کی بعض تخلیقات ادبی لحاظ سے قابلِ وقعت ہونے کے ساتھ ساتھ ہماری تہذیب و تاریخ کے نشانات سفر کی حیثیت بھی رکھتی ہیں۔

برصغیر کی آزادی کی جدوجہد نے تخلیقی تحریروں کے لئے زبردست جذباتی بنیاد فراہم کی تھی لیکن آزادی کے بعد موضوع کی دلکشی رفتہ رفتہ ختم ہو گئی کوئی بڑا موضوع ایسا نہ تھا جو اس کی جگہ لے سکے اس کے علاوہ اس ملک میں سیاسی صورت حال کی خرابیوں اور مغربی استعمار کی سازشوں نے ذہن کو بے گندہ اور منتشر کر رکھا تھا اکثر لکھنے والوں کی تحریروں میں ایک ذہنی غفلت کے آثار ملتے ہیں بہت کم لکھنے والے ایسے ہیں جنہیں سیاسی و سماجی صورت حال نے نیا شعور عطا کیا ہے آزادی کے بعد کی بے چینی اس امر کی غامضی بھی کرتی ہے کہ ابھی حال دور مستقبل میں کوئی مفاہمت نہیں ہوتے پائی ہے تاریخ کے اس مخصوص لمحے میں جن لکھنے والوں نے اپنے طریق ماضی کی جانب نگائے رکھے ان کی تحریروں میں زندگی سے کٹ جانے کا احساس ہوتا ہے وہ ہم عصرانہ زندگی کی صلاقتوں اور حقیقت کی تازہ صورتوں کو پیش کرنے سے اکثر فاصلہ رہے ہیں اس کے باوجود ہم مجموعی حیثیت سے آج کے ادب کا جائزہ لیتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے یہ محرومی

جو وہ ہے اسے کی قرارداد درست نہ ہو گا۔ موجودہ اُردو ادیب کی بعض تخلیقات میں حال کے واضح نقوش بھی ملتے ہیں اور آج کی تفریقِ زندگی کے متلاطم رجحانات کا احساس بھی ہوتا ہے اس کے ساتھ ساتھ اُردو کے ادیبوں نے کبھی سماجی شعور کی روشنی میں اور کبھی اس کے بغیر اس لیے اطمینانی اور کرب کا اظہار بھی کیا ہے جو آج کے دور کی سب سے اہم خصوصیت ہے ان کی تحریریں اپنے ملک کے مخصوص حالات کا آئینہ ہونے کے ساتھ ساتھ اس دور کے عام اضطراب کی نمائندگی بھی کرتی ہیں آج کے اُردو ادیب متلاطم مسائل کا سامنا کر رہے ہیں ان کے بعض مسائل اپنے ملک کی مخصوص صورتحال کا عکس ہیں اس صورت حال میں سب سے بڑا مسئلہ پاکستان کی سالمیت اور استحکام کا مسئلہ ہے یہ کب جو ابھی ملک اپنی تہذیبی بنیادوں کی دریافت میں مصروف ہے بین الاقوامی سازشوں کا خطرہ مول لے چکا ہے اور اپنی آبادی کے مظہر پر غرضی نقوش ثبت کر چکا ہے لیکن ملک کی سالمیت اور استحکام کا مسئلہ محض سیاسی ہی نہیں تہذیبی اور معاشی بھی ہے پناہ پناہ آج کے ادیبوں کے سامنے اہم سوال یہ ہے کہ وہ کیسے اپنی فکر کو ان عوامی قوتوں کا ترجمان بنا سکتے ہیں جو ملک کی سالمیت اور استحکام کی ضمانت ہیں اس کے ساتھ ساتھ انہیں یہ بھی دیکھنا ہے کہ ان کے فکری جزیں اس سرزمین میں دو ٹوک پوسٹ ہیں یا نہیں یہ اُردو کے ادیب دور حاضر کی ذہنی کشمکشوں اور کم ترقی یافتہ ملکوں کی معاشی زحمتوں سے بھی دوچار ہے جہاں معاشرہ میں فریب خوردگی کا احساس ابھرا اور موقع پرستی کے رجحانات عام ہوئے وہاں ادیب میں بھی غیر ذمہ داری نامتعہدیت اور سماجی ذہنیت کے آثار نظر کرنے لگے۔ اُردو کے بعض ادیب جو ہر درجے داخلی اور منقسم شخصیت رکھتے ہیں کسی قسم کی سماجی ذمہ داری قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں لیکن سماجی وابستگی سے نفرت ہی انہیں فغول گوئی ہیئت پرستی، فریب ذات، بلا یعنیت اور تعہد عدم وجود (NOTHING-NESS) سے وابستہ کر دیا ہے یہ رجحانات خود ان صبر آزما حالات کی گذر گاہوں کے سنگ میل ہیں جن سے آج ہم گزر رہے ہیں دورِ حاضر شکست، اقتدار اور شکست یقین کا دور ہے ایک زمانے کے قائم شدہ نظریات و تصورات متزلزل ہو گئے ہیں دنیا کے انتہائی تیزی سے بدلتے ہوئے حالات ذہن کی پریشانی میں اضافہ کرتے اور خیالات کے زیادہ سے زیادہ افشاء کا سبب بنتے ہیں۔ اس صورت حال میں زندگی کے مثبت شعور کے فورے فک کے ایوانوں کو روشن رکھنا بڑی ہمت کا کام ہے۔

ایک ایسی نئی سیاست کے قیام سے جو چند اقدار و تصورات کی مانت دار ہونے کی وجہ سے اُردو کے ادیبوں کے لئے بڑا مسئلہ بھڑک رہا ہے کیا انہیں ان اقدار و تصورات کو ان کی مفروضہ صورتوں میں قبول کر لینا چاہیے؟ اس سلسلہ میں بہت سے دوسرے سرا جھاتے ہیں۔ اور وہ شکوک میں مبتلا ہو جاتے ہیں قیامِ پاکستان کی دقت

بعض نعرے محض اس وقت کی سیاسی کشمکش کا جذباتی رد عمل تھے اس کے علاوہ اس وقت کے قائم کردہ بہت سے مفروضوں کی دیواریں بعد کو نااستوار ثابت ہوئیں۔ اس وقت کی سیاسی صورت حال پر مبنی کئی نظریات بعد کے حالات میں نہ صرف یہ کہ ناقابل عمل محسوس بلکہ انہیں عملی شکل دینے کی بے سود کوششوں نے انتشار و اختلاف کو جنم دیا

اس کے باوجود یہ ماننا پڑے گا کہ اس برصغیر کے کثیر باشندوں نے نہ صرف تحریک پاکستان کے پس پشت جو تصویلات کا اہم کر رہے تھے ان پر یقین رکھا بلکہ ان کے لئے جان و مال کی قربانیاں دیں ان تصورات کو بڑے کاروائے کے لئے انہوں نے گھر باہر عز و آقا رب اور مائوس ماحول سے حیلائی اختیار کی ان کے لئے شکست یقین کی اذیت قیام پاکستان کے بعد کے حالات کا منطقی نتیجہ تھا لیکن یہاں بنیادی سوال یہ ہے کہ کیا بعض تصورات کی شکست سے تمام عوامل کی شکست لازم آتی ہے یا اس شکست و ریخت کے بعد بھی بعض ایسے اورش بچے رہتے ہیں جن کے حصول استحکام کی کوشش کی جاسکتی ہے۔ ؟

جن تلخ سیاستوں کا ہم سامنا کر رہے ہیں وہ ہمت آزمائیں اس لئے اس امر کی شدید ضرورت ہے کہ تصوف واد تصور پرستی کی بجائے حقائق کی روشنی میں ان امور کو سمجھا جائے جو بعض صورتوں میں اعتماد شکن ثابت ہوتے ہیں تاکہ پھر تصور و حقیقت کے درمیان مطابقت کی کوئی راہ نکل سکے کیا ہم آج بھی اس ملک کی آزادی اور سالمیت پر یقین رکھتے ہیں جس کے لئے ہم نے قربانیاں دی ہیں ؟ اردو کے ادیبوں کو نہ صرف اس سوال کا جواب دینا ہے بلکہ اس جواب کی روشنی میں اپنی ذہنی رویہ کا تعین بھی کرنا ہے کیونکہ اس سوال کا اثبات میں جواب دیتے ہی یہ سوال اٹھتا ہے کہ وہ کہاں تک اپنے فن کو اپنے احوال کی آگاہی بخشی سکے اور جمہوری تعاونوں کا ترجمان بنا سکے ہیں ؟

اس دور کی تحریروں میں عصری میلانات کا عکس تو ملتا ہے اور فن کی جمالیات اپنی دور کے مزاج سے واسطہ بھی رکھتی ہے لیکن اکثر عوامی قوتوں پر وہ اعتماد نہیں ملتا یا جو یاں و قنوطیت کے پھاتے ہوئے بادلوں سے گزر کر روشنی کا پیام لا سکے۔

ہم جن خیالات کی تیرگی میں گھرے ہوئے ہیں وہ ذہنی انتشار کا سالن ہیں۔ حقیقت سے گمراہی کی کوشش نے فن کی قوت احساس کو ماحول سے منقطع کرنا چاہا ہے کوئی مضبوط ادبی تحریک نہ مرنے کی وجہ سے بھانت بھانت کے نظریے وجود میں آئے ہیں جو زیادہ تر گوراند تعلیم اور فرار پر مبنی ہیں ان نظریوں کے تحت شاعر لالچیت کی تربیت پایہ میں اور افسانہ نگار اپنے ماضی قریب سے بھاگ کر ماضی بعید میں پناؤ ڈھونڈ رہے ہیں ایک طوطا پر یہ ماضی ان قریب بادوں کو فراموش کرنے کی کوشش ہے جن میں تلخی و تکلیف کی آمیزش ہے لیکن ہم اپنے حافظہ کو اس طرح خانوں

میں تقسیم کر کے ایک دو تاریخ کو جو نہیں کر سکتے یہ مسلم صرف ادبی جمالیات ہی کا نہیں بلکہ ہمارے پورے اخلاقی وجود کا مسئلہ ہے کیونکہ اسی کو نظر انداز کرتے سے نہ صرف یہ کہ خود حال کے شعور میں رخنے پڑ جاتے ہیں بلکہ ایک نوع کی بڑبڑانی کا آغاز بھی ہو جاتا ہے۔

اس دور نے جو کرب و اضطراب بختا ہے وہ بعض اوقات مثبت ادبی تجربوں کی بنیاد بھی بن گیا ہے۔ یہ نئے تجربات ہی ہیں جو انسان کی اپنے احوال سے جدوجہد میں ترقی کی راہیں ہموار کرتے ہیں اس جدوجہد کا ذکر کرتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اردو کے ادیبوں میں سے بعض نے نہ صرف اس کے مختلف گوشوں کو پیش کیا ہے بلکہ آزادی، مساوات اور معاشی انصاف پر مبنی ایک بہتر دنیا کا تصور بھی ہمیں بخشا ہے۔

جدوجہد آزادی کے مختلف مراحل کو پیش کرنے کے ساتھ ساتھ اردو کے بعض ادیبوں نے خود اس جدوجہد میں عملی حصہ لیا ہے۔ قیام پاکستان کے بعد بہت دنوں تک قیادت کے المیہ نے ذہنوں کو متاثر رکھا ہے اس کے علاوہ آزادی کے بعد اس ملک میں جو مصیبت و فحاشی کی ہوا اعلیٰ اس کے مقابلے کے لئے بعض لکھنے والوں نے عوامی اتحاد اور بہتر زندگی کی مشترکہ جدوجہد کا فیصلہ یعنی پیش کیا لیکن اس سلسلے کی اکثر تحریروں میں جدوجہد کے نئے میدانوں کی تلاش کے بجائے ایک ہی دائرے کی گردش کا اظہار کرتی ہیں اور یکساں انداز میں بندھی ٹکی باتوں کی تکرار پر مبنی ہیں۔ بہت کم لکھنے والے سماجی اور سیاسی حوصلے کا غلغلہ نہ گرفت میں کامیاب ہوتے ہیں اور عمل و رد عمل کے ذہنی پہلوؤں کی تجزیاتی وضاحت اور بھی کم ملتی ہے بہر حال شاعروں میں فیض احمد فیض، احمد ندیم قاسمی اور ظہیر کاظمیری وغیرہ نے نامساعد حالات کا سامنا کرنے والے فنی کار کی داخلی کیفیتوں کو پیش کرنے کے ساتھ ساتھ اپنی شاعری کے ذریعے ایک ایسی فضا بھی قائم کی ہے جس نے حالات کے مردانہ وار مقابلے کو پُر شکوہ بنا دیا ہے۔

مختصر افسانہ لکھنے والوں میں سعادت حسن منٹو نے نہ صرف اپنے فن کے انفرادی مزاج کو برقرار رکھا بلکہ اس کے وسیلے سے اجتماعی زندگی کے بہت سے ایسے پہلوؤں کو جو قیام پاکستان کے بعد نمایاں ہوئے اپنے فنی کارنامہ طنز کا نشانہ بنایا ہے منٹو کے سب افسانے اچھے نہیں لیکن اس نے ملکی اور بین الاقوامی صورتحال کو سمجھنے اور اپنے فنی کے ذریعے پیش کرنے کی کوشش ضروری ہے اس کے چند خوبصورت افسانوں میں کہ وہ خود سیاسی و سماجی صورت حال کے ناخوشہ و منظر بن گئے ہیں۔ اردو کے دوسرے افسانہ نگاروں نے مختلف سمتوں اور زاویوں سے زندگی کی تزجافی کی ہے ان کے موضوعات و محرکات خواہ نفسیاتی ہوں یا سماجی اپنے ماحول کے مختلف تضادات کی عکاسی کرتے ہیں۔ اردو ناول نگاروں میں قرۃ العین حیدر نے اپنے ماضی کی رومانیت پسندی کے باوجود آگ کا دریا میں جہازات

مندانہ قرۃ کیا ہے جو تاریخ و تہذیب کے وسیع سلسلوں پر محیط ہے اس میں شک نہیں کہ آگ کا دریا کے کئی اجزاء ان کے پچھلے دنوں کا اعادہ ہیں لیکن یہاں محض فنی و رومانی تصورات کا سہارا لینے کے بجائے قرۃ العین حیدر نے زندگی کے زیادہ گہرے مطالعہ پر توجہ کی ہے ان کی رومانیت پسندی کی تلافی بڑی حد تک انسانی درد و مندی کے اس تصور سے ہو جاتی ہے جس کے ذریعے مختلف ادوار تاریخ میں انسان کے نہ بدلے والے غموں کا جائزہ لیا گیا ہے قرۃ العین حیدر نے ہمت سے کام لے کر کئی ناخوش گوار سچائیوں کو پیش کیا ہے ان کا شعور کی رو *STREAM OF CONSCIOUSNESS* کا طریق کار ضرور مغرب سے مستعار ہے لیکن اس کے ذریعہ انہوں نے صدیوں کی تہذیب کی بڑی مصولانہ عکاسی کی ہے ان کے بعض کردار مختلف تہذیبی ادوار میں بار بار ہمارے سامنے آتے ہیں کہیں کہیں ان کی نمز میں شاعرانہ حسن کی بھلک مٹی ہے کئی مقامات پر عورت کی خود پسندی اور بچاؤنگائی کی تصویر انہوں نے فنی چابکدستی سے کھینچی ہے مجموعی حیثیت سے انسان کے پیہم کرب کو وہ المیہ کی سطح پر پیش کر سکی ہیں اور وقت کے آہنی حصار سے گذر کر انہوں نے انسان کے دل کی گہرائیوں میں رحم و ہمدردی کے جذبات کی دریافت کی ہے اگرچہ ان کے ناول میں کردار نگاری کمزور ہے اور کہیں کہیں بیانات طویل اور غیر متناسب ہیں۔ لیکن وقت کے پچھلے سلسلے میں وہ انسانی جذبات کو جس نزاکت و لطافت کے ساتھ پیش کر سکی ہیں وہ بڑا کارنامہ ہے قرۃ العین حیدر نے مذہب کے نام پر ذہنی غلامی کے خلاف شدید احتجاج کیا ہے اس کے علاوہ انہوں نے آج کے طرز تفکر اور تہذیب پاستالوں میں رابطہ قائم کرنے کی کوشش بھی کی ہے یہاں تک کہ وہ اس تہذیب پاستال پر اتنا زور دیتی ہیں کہ آج کی حقیقتیں اس کے سامنے کم یا بد معلوم ہوتے لگتی ہیں آگ کا دریا کی اشاعت نے اختلاف کا طوفان برپا کر دیا کچھ لوگوں نے اسے صداقت کی تلاش میں ایک عظیم تجربہ سے تعبیر کیا اور کچھ نے اسے غیر اسلامی اور غیر پاکستانی قرار دیا بعض صرف اس لئے مایوس ہوئے کہ جن تصورات و مفاسد کے لئے وہ اتنی قربانیاں دے چکے تھے کہ ان کے بارے میں ناول نگار کا رویہ منطقی اور بہادرانہ نہیں تھا اس میں شک نہیں کہ قرۃ العین کی ہجرت اور پھر مراجعت میں ذہنی بالیدگی کی مزاحمت (*Fixation*) کے آثار ملتے ہیں لیکن اس کے لئے محض ناول نگاری کی ترکیب شعور ہی کو نہیں بعض مخصوص حالات کو بھی ذمہ دار ٹھہرایا جاسکتا ہے اس کے علاوہ ناول نگار کے تصور تہذیب سے اختلاف کے باوجود یہ ماننا چاہیے کہ آگ کا دریا اور ناول کے ارتقا میں نہ صرف یہ کہ ایک عظیم سنگ میل ہے بلکہ اس کا شمار اردو کے چند بلند پایہ ناولوں میں کیا جاسکتا ہے اس سلسلے میں ڈاکٹر حسن فاروقی کے ناول سنگم کا ذکر بھی کیا جاسکتا ہے جو فنی طور پر حد درجہ مکمل ہے۔

”اگ کا دریا میں داخلی رسائی کا جو طریقہ اختیار کیا گیا ہے اس کے بالکل برعکس شوکت صدیقی نے خدا کی بستی میں حقیقت نگاری کے خارج طرز سے کام لیا ہے شوکت صدیقی نے بڑی بے جگری سے سماج کے اسفل ترین طبقہ کی تصویر کشی کی ہے وہ جرائم پیشہ مفلوک الحال اور کچھ نہ رکھنے والوں کی دنیا کو بڑی خارجیت کے ساتھ پیش کرتے ہیں اور اس تجارتی دور میں جدید کے استعمال اور فاسد خواہشات کے مفلسانہ اعمال کا داستان سناتے ہیں خدا کی بستی میں طبقاتی کشمکش کے پہلو بہ پہلو تصور حقیقت سے برسرِ پیکار اور عزت بے عزتی سے برسرِ تصادم ہے ان کی بیان کی تلخی کبھی کتاب پھینک دینے پر آمادہ کرتی ہے اور ان کے فن کی سچائی کبھی ایک ایک جیل کو حزر جان بنانے کی ترغیب دیتی ہے شوکت صدیقی نے سماج کی صاف اور چمکدار سطح کے نیچے پروان چڑھنے والے کتے ہی مکروہ و حبیب کرداروں سے ہمیں متعارف کرا لیے وہ برسرِ اقتدار طبقوں کے ظلم و منافقت کے خلاف احتجاج کرتے ہیں اس ناول کے ذریعہ ہم معزز زندگی کے کسی پہلو کو وہ بڑی خوبی سے ہمارے سامنے اس طرح پیش کر دیتے ہیں کہ ان کی مولانا کی پوری طرح واضح ہو جاتی ہے۔ خدا کی بستی کافی ضخیم ناول ہے اور اس میں دلچسپ مضامین اور غیر دلچسپ عناصر دونوں مل جاتے ہیں اس ناول میں حقیقت نگاری کے ساتھ ایک نوع کی تصویریت کی جھلک بھی ملتی ہے۔ اسکاٹی لاکوں کی تحریک اس تصویریت کی حامل ہے اور بڑی حد تک اس کی سماجی بنیادیں کمزور ہیں۔ اس کے علاوہ ہمارے معاشرہ کے لحاظ سے بیپوری تحریک غیر حقیقی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن سوویت یونین میں پاکستانی ادب سے واقفیت کے موضوع پر لکھتے ہوئے تم سا کلا نیک کہتی ہیں شوکت صدیقی کی خدا کی بستی ایک پہلو دار ناول ہے جس کے کرداروں کی واضح نفسیاتی خصوصیات ہیں اس میں کئی ایک اہم مسائل سے بحث کی گئی ہے، اور ساتھ ہی اس کا پلاٹ بھی دلچسپ ہے۔ اسکاٹی لاکوں کے متعلق پڑھتے ہوئے سموبت قارئین حیرتوں سے دوں سکی کے ناول کیا کرنا چاہتے ہیں ویریا وودنا کی ورکشاپوں کو یاد کئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ انہیں ان اراکین کی یاد آ جاتی ہے جو آسمانوں میں تھسکر چماتے والے گروپ سے تعلق رکھتے تھے اور اسی طرح وہ اسکاٹی لاکوں کی سرگرمیوں سے واقف ہو جاتے ہیں شاید یہی وجہ ہے کہ شوکت صدیقی نے جن پاکستانی دانشوروں کا خاکہ پروفیسر علی احمد اور پروفیسر سلیمان کے کردار میں پیش کیا ہے وہ سوویت عوام کے لئے قطعی قابل فہم ہے اس رائے سے اختلاف ممکن ہے لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ بحیثیت مجموعی خدا کی بستی ہمیں اپنے ماحول کی ایک نئی آگاہی بخشتی ہے اور انسانی شعور کو بھنبھور کر ہمیں سماج کی ان بنیادوں کی تبدیلی پر آمال کرتی ہے جن پر موجودہ تہذیب کا ظاہری طور پر مضبوط اور رفیع الشان قعر تعمیر کیا گیا ہے لیکن جس کے سایہ میں بدی، مرضی، ظلم و دہشت اور جرم پروان چڑھتے ہیں۔

آرٹو کے دوسرے ناول نگاروں نے بھی موجودہ دور کے بعض مسائل اور بعض الجھنوں کو پیش کیا ہے جہاں قرۃ العین حیدر نے آگ کا دنیا میں تقسیم سے پہلے کی تہذیب کو بڑی حسرت اور غمناکی سے (تقریباً ۱۸۵۷ء) لکھا ہے۔ وہاں خدیجہ مستور نے آنگن میں تہذیبی اور سماجی فائدہ برآدی کو موضوع بناتے ہوئے زمین سے جڑوں کے اٹھ جانے کا وہ داستان سنا ہے جو تقسیم کے ساتھ ساتھ وجود میں آئی۔ آنگن ایک ایسے خاندان کی سرگزشت ہے جس نے آزادی کی جدوجہد، فسادات اور تقسیم کے مصائب جھیلے ہیں۔ تقسیم خدہ خاندان کے میدان شعور کا ایک حصہ ناما نوس ماحول میں اب بھی ان جلوؤں سے روشنی حاصل کرتا ہے جنہیں وہ ٹھوکر چلا رہا ہے اور گھر کے ساتھ جو اشیاء و تصورات وابستہ ہیں وہ سب ابھی اس کے حافظہ میں موجود ہیں لیکن بڑی بلت یہ ہے کہ خدیجہ مستور نے اپنا قدم پیچھے نہیں ہٹایا ہے ہی چڑھایا ہے کیونکہ نئے ماحول اور اس کے تقاضوں کو تسلیم کرتے ہوئے نئی زندگی کی بنیاد رکھنا چاہتی ہیں۔ خدیجہ مستور نے ایک بڑے موضوع کا انتخاب کیا ہے اگرچہ اس موضوع کے ساتھ پورا انصاف نہ کر سکی، اور موضوع کی بڑائی کے لحاظ سے گہرائی و گیرائی کی کمی ہے لیکن ناول کی اہمیت میں کلام نہیں کیونکہ موضوع اور راز نگار نے نہ لے کر خصوصاً حلوں میں زندگی کو اسیر بھی کیا ہے اور تابانی بھی بخشی ہے پھر یہ ناول اس دور کی ذہنی و مادی کشمکش کی ایک دستاویز بھی ہے اس ناول کا انجام انسانیت کے بلند مقاصد کی روشنی اور انفرادی زندگی کی حروف و دھنوں کو پیش کرتا ہے اس اعتبار سے ایک حاد تک ہم اسے کاتھرتک (CATHARTIC) معنویت کا حامل کہہ سکتے ہیں۔

آنگن سے پہلے قدرت اللہ شہاب نے یا قتل اور شاہلا محمد دہلوی نے دہلی کی بیتیاں میں ہجرت اور فسادات کے المیہ کو پیش کیا ہے۔ دہلی کی بیتیاں دہلی میں ہونے والے فرقہ وارانہ فساد کی رویت ہے جسے شاہلا محمد دہلوی کے انداز بیان نے ادبیت بخش دی ہے شاہلا محمد کے بیان کی شگفتگی اور دل آویزی اس المیہ داستان کو دلچسپ بنا دیتی ہے اس کے برخلاف یا قتل میں میں ابتداء ہی سے تخلیقی تنظیم اور فن کارانہ احساس کی جلوہ گری ملتی ہے اس مختصر لیکن بھرپور تخلیق میں نظام معمولی جملے بھی پُر سرور کیفیت کے حامل ہیں اور سادہ کرداری خاکے بھی فنی جاذبیت رکھتے ہیں۔

بعض آرٹو ناول نگاروں نے حاد وسط اور روشن تسلیم کے خلاف بغاوت کی جہاز متحرک لانا دلی علی پور کا ایلی ایک ایسے ہی الجھ ہونے کے طرز کی داستان ہے جو مقررہ راستوں سے ہٹ کر اپنی راہ آپ بنانا چاہتا ہے یہ کردار سلع اور آخر اپنے خلاف خود ہی صف آرائی کرتا ہے لیکن اس کے تعینب میں پیاپی ہے اس بے حد غمیں ناول میں فن کارانہ دلچسپی کا سامان کم لیکن فن کارانہ مطالعہ کا خام مواد کافی ہے۔

عبداللہ حسین کا ناول آداس تسلیت موجودہ راہ گم کردہ نسل کی ترحمانی کرتا ہے۔ عبداللہ حسین نے بڑی سخت

سے مختلف مقامات کو کھنکھالا اور مواد جمع کیا ہے تقسیم سے پہلے اور بعد کے سماجی اور سیاسی حالات اس ناول کا پس منظر ہیں۔ عبداللہ حسین کافی خوش اسلوبی سے آئادہ کی جدید، نساوات کی شقاوت اور دوسری جنگ عظیم کے عیب سبایوں کو پیش کرتے ہیں۔ ان کے بیان میں حاذ بیت ہے لیکن ان کے کرداروں کا اپنے ماحول سے کوئی گہرا رابطہ نہیں ہوتا وہ اس پس منظر کا جزو بننے اور اسے ابھارنے کے بجائے اس پر عامہ کئے ہوئے وجود معلوم ہوتے ہیں۔ اصل عبداللہ حسین اس تمام اجتماعی پس منظر میں اذیت پرستی کی حد تک انفرادی علیحدگی کا تصور رکھتے ہیں اور اس ناول پر نظر سے وہ عمرہ دکان کی کشمکش میں نئی نسل کے اضطراب سرگشتگی اور بد تعبیری کی داستان سناتے ہیں۔

ان ناول نگاروں کے علاوہ جلیل ہاشمی، رفیعہ فیض احمد، اختر طلال، رشیدہ رضویہ اور بانو قدسیہ نے بھی اپنے ناولوں میں رومانیت و حقیقت کا امتزاج پیش کیا ہے بانو قدسیہ کا ماحول فہم پر خٹال میں ہمیں لاہور کے خب زندگی دھڑکتی ہوئی زندگی کا یکہ احساس ہوتا ہے لیکن یہ زندگی صرف لاہور کی تین برس کی بڑے شہر کی ہے جو انسان کی طلب بیت کرتا ہے اگرچہ کرداروں کی فطرت میں تبدیلی کے عمل کو واقعات کی منطق اور فنی تعاملوں کے اعتبار سے پوری طرح تشریح نہیں اور نقل کر دینے والا نہیں کہا جاسکتا لیکن اس ناول کی جورتیات میں ہمیں ہمدردی کی بلبلک دینی اور تہم داری کا مسہلہ واضح ضرور ملتا ہے۔

ایٹیج اور صفیٹر کی آسانپول کے ہیما نہ ہونے کی وجہ سے اردو ڈرامہ نے ایٹیج کے عناصر سے زیادہ ادبی عناصر کو پیش نظر رکھا ہے۔ امتیاز علی تاج، ابلاسیم جلیس، ناصر شمس اور عابد علی عابد کے بعد زخاوم معین اور رفیع بیرنگنا محض نشانیہ کی حیثیت رکھتے ہیں (مرزا ادیب، ہاجرہ مسرور، جلوید اقبال اور اصغر بٹ نے ڈرامہ کی ادبی روایت کو آگے بڑھایا ہے۔ اصغر بٹ نے کئی ڈرامہ لکھے ہیں جن میں ادبی چاشنی کے ساتھ ساتھ ایٹیج کی کامیابی کا نقطہ نظر بھی ملتا ہے ڈرامے ایٹیج کی کامیابی کا نقطہ نظر سے لکھے گئے ہیں اور ایٹیج پر کامیابی سے پیش کیے گئے ہیں۔ ان کے یہ ڈرامے میل ڈرامائی ضرور ہیں لیکن ان میں طنز و مزاح کے عناصر کا سلیقہ سے استعمال کیا گیا ہے زندگی کی تصویریت اور فن کی معنویت کی جھلک ان ڈراموں میں کم ملتی ہے کیونکہ اصغر بٹ کو اچھی زندگی کی پرکاری کا شعور حاصل نہیں ہوا وہ ابھی مزاح و طنز کو زندگی کی وسعتوں اور گہرائیوں کا عرفان نہیں بخش سکے ہیں لیکن ان کے ڈرامے

اور چڑچڑے پن کی جگہ شگفتگی کے حامل یقیناً ہے جاسکتے ہیں ان کے بر خلاف جلوید اقبال کے بعض ڈراموں میں اگرچہ جدید ڈرامائی تجربات و تعلیمات سے واقفیت کے نقوش ملتے ہیں۔ لیکن بحیثیت ڈرامہ نگار وہ زیادہ کامیاب نہیں ہیں ان کا ملو زندگی سے زیادہ نفسیاتی معامل سے حاصل کیا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ ہاجرہ مسرور اور مرزا ادیب

نے اس طرف خاص توجہ کی ہاجرہ مسورتے کرداروں کی تشکیل میں اپنی فنی بصیرت کا ثبوت دیا ہے مرزا ادیب کے ڈراموں کے کئی مجھے شائع ہو چکے ہیں وہ فنی تمثیل نگاری میں خاص مہارت رکھتے ہیں اس وقت زیادہ تر ڈرامہ نگار یک بائی ڈرلے کھڑے ہیں لیکن مرزا ادیب نے فنی کامیابی سے پیشے کی دیوار کو طویل ڈرامہ بنایا ہے اور کئی ابواب کے وسیع کینوس سے کام لیا ہے ان کا نیک یا بی ڈراموں کا تازہ مجموعہ پس پردہ بھی اجڑتے تمثیل پر ان کی فنی نظر کا ثبوت ہے ان تمثیلوں میں انسانی زندگی کی بصیرت ملتی ہے اور اس بصیرت کو فنی کامیابی کے ساتھ پیش کیا گیا ہے مرزا ادیب ساری المانیکیوں کے باوجود زندگی کے حسن کو ہماری نظروں سے اوجھل نہیں ہونے دیتے اور یہی ان کے فنی جیت ہے اردو میں منظوم ڈرامہ نے خاطر خواہ فروغ نہیں پایا ہے۔ سید رفیٰ ترمذی کی تمثیلی نظموں کا مجموعہ خصال کے طور پر اپنی فکری بنیادوں کی کمی اور ڈرامائی ترتیب کی خامی کی وجہ سے کوئی اہم درجہ حاصل نہیں کر سکا ہے۔

اردو کے اکثر افسانہ نگار بھی تک حقیقت نگاری کی رعایت پر قائم ہیں۔ اگرچہ اپنے عہد کے لحاظ سے ان کا تصور حقیقت بدل گیا ہے اور اس نے مجموعی طور پر ان کے فن میں تبدیلی پیدا کر دی ہے۔ ان کے لئے حقیقت نگاری محض ایک مخصوص انداز بیان کا نام نہیں بلکہ فرد و ماحول کے تمام امکانات و حدود کو دریافت کرنے کا آلہ ہے کچھ افسانہ نگار دوسری منزلوں کی خبر بھی دے رہے ہیں۔ بعض نے تکنیک اور عیارت پر خاص توجہ دی ہے لیکن یہ توجہ حقیقت کو قابو میں لاتے کے لئے کافی نہیں بعض افسانہ نگاروں نے افسانہ کو اس حد تک داخلی بنا دیا ہے کہ زندگی کے مجموعی نشوونما کے لئے کوئی گنجائش باقی نہیں رہی ہے کچھ افسانہ نگار محبت کے رمانی موضوع کو نئے نقیاتی زاویوں سے پیش کر رہے ہیں اور کچھ نے افسانہ کی فضا اور مقامی رنگ کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا ہے بعض افسانہ نگار اپنے ملک و تہذیب کے شعور سے غاری ہیں اور صرف تقلیدِ مغرب پر گنڈا کر رہے ہیں ان کے افسانوں میں ہمت کو تصوف کا درجہ حاصل ہے عنبر، نوحہ، ہمتا، شیریں اور انتھار حسین نے پرانی داستانوں کے اجزا اس امید میں کھنکالے ہیں کہ نئی معنویت کا پھٹنا کیا جائے۔ بہر حال پاکستان کے اردو افسانہ نگاروں کی تلاش برابر جاری ہے لیکن بعض نے محض حدت کو اپنی منزل قرار دیا ہے اور یہ بھول گئے ہیں کہ خود تقاضا حدت فرد و معاشرہ میں تھے روابط کی حیثیت کا نام ہے۔

اردو شاعری کے مزاج ادیبان میں بھی تبدیلیاں ہوتی ہیں جوش اور چند دیگر معروف شاعر ابھی تک اسی انداز میں نظم بکھ رہے ہیں جو شاعری کی نسبتاً قدیم روغنِ اظہار کی ترجمانی کرتے ہیں لیکن آج کے بیشتر شاعروں نے نئے رنگ بھ کام لینا سیکھا ہے یہ دوسری بات کہ بعض کے ہاں یہ نیا آہنگ حیات شناسی کا نام ہے اور بعض کے یہاں ذات کی لمبائی کا دلولہ ہے۔ بعض نئے نئے آہنگ کو نئے ماحول کے اظہار کا وسیلہ بنایا ہے اور بعض نے اس کے ذریعے

تھے تہذیبی سلیچے وضع کئے ہیں پھر بعض نے سماجی مولود کو اپنے شعور کا جز بناتے بغیر پیش کر دیا ہے اور بعض نے سماجی مولود کو اپنے شعور کی گرفت میں لا کر حایاتی تنظیم اور علاقائی حسن عطا کر کے ہیں ابھی تک ترقی پسند نظریے نے اردو شاعری کے ایوانوں کو روشن رکھا ہے اگرچہ حدت کے نام سے رجعت پسندانہ تصورات بھی پیش کئے جا رہے ہیں اردو شاعری میں تکنیک کے نئے تجربے بھی ہو رہے ہیں۔ ارشد ابھی تک نظم آزاد کے ماہر صنایع کا درجہ رکھتے ہیں۔ فیض اور قاسمی وغیرہ نے بھی علامات سے کام لیا ہے لیکن ان علامات کے پیچھے ایک واضح سماجی شعور کی کاغذی لٹی ہے احمد نعیم قاسمی کے یہاں زندگی کے تنوع اور رنگارنگی کا احساس بھی ہوتا ہے عیون نظریہ یوسف ظفر اور منیر جالندھری وغیرہ نے شاعری سے تصویر سازی کا کام لیا ہے ابن انشاء کے یہاں دکھنڈے پن اور سنجیدگی کا دلچسپ امتزاج ملتا ہے اس کے علاوہ ابن انشاء اور مفتی محمد تقی وغیرہ نے میر کے واسطے سے اپنے دور کی بعض کیفیتوں کو یاد کرتے ہوئے حتمی تصدیق پسندیوں میں موسیقی اور شاعری کے باہمی رابطے سے نئے سلیچے وضع کئے ہیں۔ ابن انشاء کی شاعری جاندار اور پُر اثر ہے کیونکہ اپنی رعایت کے باوجود یہ ترقی یافتہ تصورات کا عکس ہے اردو غزل بھی نئے تجربات سے خالی نہیں عیون الدین عالی کی غزلوں میں ایک رچے ہوئے تہذیبی شعور کی جھلک ملتی ہے اور ان کے ہجے میں تہذیبی تھکر تھراہٹوں کا احساس ہوتا ہے اردو میں گیتوں کی روایت کو ادبیت کا درجہ حاصل کرنے میں مقبول حسین احمد پوری، مطلق فرید آبادی اور مسعود حسین خان وغیرہ کا نام لیا جاسکتا ہے لیکن ان چند برسوں میں عیون الدین عالی نے اس طرف خاص توجہ کی ہے پھر ان کے دھبے موسیقی اور شاعری کا خوبصورت سنگم ہیں۔ بعض شعراء محض اسلوب کی باتوں کے ذریعے توجہ حاصل کرنا چاہتے ہیں ان میں عبدالعزیز خالد کا نام سرفہرست ہے کیونکہ ان کی شاعری لغت کے سہلے چلتی ہے عربی اور دیگر زبانوں کے الفاظ اور مقولوں کے بے چوڑ پوینڈ نے اسے شاعری سے زیادہ وہ کاوش مند بنا دیا ہے جس میں ابداً بے معافی ہے نہ حسن اسلوب جعفر ظاہر کو بھی ان کا شریک ٹھہرایا جاسکتا ہے کیونکہ سعادت گفتری مختلف نمونوں کا بے شکم اجتماع ہے۔ مصطفیٰ زیدی کی شاعری میں مشاعرہ لطافت اور وقت کا اظہار تو ہوتا ہے لیکن جوش اور فیض کی واضح تقلید نے ان کی شاعرانہ انفرادیت کو نقصان پہنچایا ہے۔ ادا بالوہی کا کلام تاثر سے خالی نہیں لیکن اس میں نسائی انفعالیات سے زیادہ زندگی سے مقابلے کا عزم جھلکتا ہے البتہ فہمیدہ ریاض اور کشور ناہید نے نسائی فطرت کے بعض نازک گوشوں کی ترجمانی کی ہے ان کے علاوہ ظہور نظر، قہیل شغائی، حمایت علی شاعر، احمد فراہ، عامر زیدی اور حبیب جانب وغیرہ نے بعض حیثیتوں سے اردو شاعری کے رنگ و نور میں اضافہ کیا ہے غزل گوئیوں میں جہاں عنایب شادانی وحشت کلکتہ، عبا، الحیا، عدم، فضل کریم فغلی، صوفی غلام مصطفیٰ تبسم، نشان الہی، حق، شاعر، مکھنوی اور سرراج الدین ظفر

کہ شاعری روایت سے گہرا تعلق رکھتی ہے وہاں نامور کاظمی، احمد مختار، باقی صدیقی، ظفر آقبال اور خیر افضل جعفری
 نے غزل کو نئے احساسات سے آشنا کیا ہے جدت کی تلاش میں ہم شکستِ روایت اور مجراِ اظہار کی منزل
 آپہنچے ہیں موجودہ تہذیب کی کشمکشوں نے اردو شاعری کے پورے نظامِ بیان کو متاثر کیا ہے اور یہ کشمکش
 بڑھ گئی ہے کہ آج کل کے تمام سانچوں کے بھر ملنے کا احساس ہوتا ہے

ستمبر ۱۹۶۵ء کی شاعری

سید وسار عظیم

پاکستان کی زندگی کے نئے دور کے متعلق جب کوئی بات شروع کی جاتی ہے تو آدمی کی زبان سے اضطراری طور پر نکلتا ہے "۸ ستمبر" یہ بات تو اب ہے کہ اس دن کونشکل سے پونے تین مہینے ہوئے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ مہینے تو کیا گزرتے ہوئے سال، قرن اور صدیاں بھی اس دن کو نہیں عبلا سکیں گی کہ اس دن ہر پاکستانی کے لئے انفرادی طور پر اور پوری پاکستانی قوم کے لئے اجتماعی طور پر خود بخود اور خود شناسی اور خود اعتمادی کے ایک نئے دور کا آغاز ہوا اور زندگی کے اس نئے دور میں جنگ کے عاذ کے ساتھ ساتھ زندگی کے گوشے گوشے میں پھیلے ہوئے بے شمار محاذوں پر ہر منٹ منٹ کے ایک جنگ لڑی اور جنگ جھگڑا اس میں فتح حاصل کی۔

زندگی کے اس نئے دور میں کہ پوری قوم کے لئے سیاسی، معاشرتی، دینی، اخلاقی اور نصب العینی جنگ کا دور ہے۔ مختلف گروہوں نے جو کچھ کیلئے اس کا جائزہ لینا چاہا ہے ناپ تول کے مختلف پیمانوں سے اس کی قدر و قیمت متعین کی جا رہی ہے۔ اور جو کچھ جس نے کیا ہے حسب تو فیق اس کی دلچسپی جا رہی ہے اور جائزہ لینے اور کارناموں کی قدر و قیمت متعین کرنے کے اس عمل کو نہ الٹا سمجھا جاتا ہے نہ قبل از وقت، اس لئے کہ کارناموں کی نوعیت ہی اتنی غیر معمولی ہے کہ انہوں نے ہر دیکھتے سوچنے اور محسوس کرنے والے کو اپنی طرف متوجہ کر کے ان کی اہمیت اور عظمت تسلیم کرنے پر مجبور کیا ہے، لیکن کوئی شخص ان کارناموں کی قدر و قیمت متعین کرنے کی نیت کرے جو ہمارے شاعروں نے انجام دیئے ہیں تو یہ بات انوکھی بھی سمجھی جائے گی اور یقیناً قبل از وقت بھی لیکن ہمارے شاعر

نے اپنا یہ فنی منصب قومی احساس کی جس دل سوزی کے تحت انجام دیا ہے اس کی داد دینے میں تاخیر سے کمالینا میرے نزدیک بغل بھی ہے اور تنگ نظری بھی

زندگی کے اس مختصر لیکن بے عدام دور میں ہمارے شاعر نے جو سینکڑوں گیت اور ترانے لکھے اور صد ہا غزلیں اور نظمیں کہیں، وہ ہمارے شاعروں کی طرف سے محنت اور احسان مندی کا نذرانہ ہے۔ اس سرزمین کی خدمت میں جس کی بقا کے ساتھ ان کی بقا وابستہ ہے۔ ان شہیدوں اور غازیوں کی خدمت میں جو اس مقدس سرزمین کی بقا کے ضامن اور اس کے نگران و پاسباں ہیں اور ان اہل وطن کی خدمت میں جنہوں نے آزمائش کی ایک سخت اور سنگین گھڑی میں اپنی ذات میں جذب کر کے مرنے کا وعدہ کیا جس کی وطن کو ضرورت تھی۔

شاعر نے محبت اور احسان مندی کا یہ نذرانہ پیش کرتے ہوئے اپنے مخاطب کو بتایا کہ انہوں نے جو جنگ لڑی ہے وہ بے شمار عزیز قدروں کی جنگ تھی۔ بقا کی اس جنگ کا احساس دلانے والے اس شاعر کو جو آزادی کے حصول کے بعد سے اب تک ۱۸ سال کی مدت میں بھی پورے یقین اور اعتماد سے زندگی کے ساتھ اپنا رشتہ استوار نہیں کر سکا تھا، عزیز قدروں کی بقا کی جنگ کے اس دور میں کئی مستحکم اور پائیدار رشتے دریافت اور استوار کرنے کا موقع ملا ہے۔ وطن اور اس کی مقدس سرزمین کے ساتھ اس کا رشتہ ماضی کی تہذیبی اور اخلاقی روایت کے ساتھ اس کا رشتہ، اللہ اور اس کے احکام کے ساتھ اس کا رشتہ اپنے مخاطب کے ساتھ اس کا رشتہ، اپنے فنی منصب کے ساتھ اس کا رشتہ اور منصب کو ادا کرنے کے وسائل کے ساتھ اس کا رشتہ اور ان سب رشتوں کے ساتھ دوسرے بلیف فنون کے ساتھ اس کا رشتہ، مفتی کی لے اور ساز کی جھنکار کے ساتھ اس کا رشتہ۔ یہ سب رشتے اس پر اس سے پہلے کسی اتنے واضح نہیں ہوئے تھے جتنے آج ہیں اور اس انکشاف کا واضح نتیجہ یہ ہے کہ اس کی شاعری اب وطن کی محبت اور جان نثاری کی شاعری اور حق اور حق کی بے شمار قدروں کی حمایت اور پاسداری کی شاعری بن گئی ہے۔ پاکستان کے اس مختصر سے نئے دور میں شاعر نے اپنے وطن کو وہ دیا جس کی اسے ضرورت تھی حق کے احساس

کو زندہ اور تائیدہ رکھنے کے ساتھ ساتھ وہ اس اسی وحدت کو جو ہر پاکستانی کے وجود کا حصہ تھی ابھل کر سامنے لایا۔ اس نے وطن کی آزادی اور اس آزادی کی بقا کی صحیح قدر و قیمت متعین کی۔ فرد کے احساس کو جماعت کا احساس بنایا۔ اپنا حوصلہ بلند رکھ کر دوسری کے حوصلے اور عزم کو بچھگی اور استقامت بخشی۔ اس کے کلام سے ذہن کی روشنی اور دل کو گرمی ملی۔ اس کا شعر مقاصد آرزوؤں اور انگوں کا جیتا جاگتا روپ بنا لادیوں حتی سب کی نظریں عزیز اور محبوب اور باطل ذلیل و معقوب معبرا۔

قوی زندگی میں شریک بننے اور شعر سننے والوں کے دلوں کی دھڑکنیں کبھی اس طرح ایک نہیں رہتیں اور فکر و خیال کے سلسلے یوں پیوستہ نہیں ہوتے جیسے اب نظر آ رہے ہیں۔ شاعر نے اس سے پہلے اس خلوص اور وفاداری کے ساتھ نہ اپنے مخاطب کے احساس کا ترجمان بننے کی کوشش کی تھی اور نہ اس کی سطح پر آ کر اس سے یہ بات کرنے کا تجربہ کیا تھا۔ اس نے تجربے نے اسے ایک نیا کھوکھلا فن دیا ہے اور ایک نئی طرح کا لہجہ رکھا، اسی اشتراک نے اس پر یہ حقیقت منکشف کی ہے کہ اعلیٰ مقصد شعری روح ہے۔ شعر مقصد ہو کر ہی دل میں اترتا ہے بلکہ کبھی کبھی یہ کہ وہ مقصد نہ ہو تو دل میں اترتا ہی نہیں۔

شعر و فن کے سفر میں ایک مرحلہ وہ آتا ہے۔ جب شاعر اور فنکار کھلے بے تعلقی، علیحدگی جو ابھی ادبی تخلیق کی بڑی اہم شرط ہے جرم بن جاتی ہے، ایسے وقتوں پر شاعر کی پوری داخلی شخصیت ابھر کر مغفوں کا روپ دھار لیتی ہے اور وہ اپنے کپے ہوتے ایک ایک حرف کے ساتھ سفر کرتا ہے اور خود اپنا سفر اور پیغامبر بنتا ہے۔ پھر یہ کہ مقصد اعلیٰ اور ارفع ہو (اور یہ مقصد ایک شخص کا نہیں پوری قوم کا ہو) تو تجربے اور روایت کی بخش بے معنی بن جاتی ہیں، دونوں ایک دوسرے میں جذب ہوتے ہیں، دونوں ایک دوسرے کی آنکھوں میں آنکھیں اور ہاتھوں میں ہاتھ ڈال کر اپنا منصب ادا کرتے ہیں۔ انہماک مطالب کا کوئی وسیلہ فرسودہ نہیں رہتا، کسی چیز کو وجہت کی علامت نہیں سمجھا جاتا۔ بشرطیکہ ان وسائل سے اعلیٰ و اخلاقی اور روحانی اقدار پر انسان کا ایمان پختہ کرنے، اور انفرادی جذبے اور احساس کی مدد سے ہم آہنگ بنانے اور ہر دل کی دھڑکن کو ایک لڑی میں پروانے کا کام لیا جائے

ہمارے شاعر نے پچھلے دنوں بھی زندہ رہنے اور زندہ رکھنے والا کام کیا ہے۔ لیکن بعض لوگ دبی زبان سے یہ کہتے ہوئے بھی سنائی دیتے ہیں کہ ان مدائنوں میں سے صرف چند ایسی ہیں جو مستقبل کے ادب میں جگہ حاصل کر سکیں گی۔ ان کی ادبی اور شاعرانہ حیثیت مدد درجہ مشتبہ ہے تنقید کا محتاط رویہ ان کی عادت میں داخل ہے۔ اور اس عادت کا احترام کرنے میں نقصان کم اور فائدہ زیادہ ہیں لیکن دیکھنے کی بات یہ ہے کہ اظہار کے اسلوب میں جا بجا احتیاط کی کمی محض اسلئے ہے کہ شاعر کو جو بات کہتی تھی اُسے اپنے آپ کو منوانے کے لئے اکثر و بیشتر کسی ظہری تزیین و آرائش کی ضرورت ہی نہیں تھی۔ بات میں کشش ہو تو جس طرح بھی کہی جائے دل نشین ہوتی ہے۔ یہی اسی دور میں ہوا۔ اسلوب تو وقت کے ساتھ خود بخود بکھرے گا۔ خوش اور مطمئن ہونے کی بات یہ ہے کہ شاعر جو کسی راہ، کسی مسلک، کسی مقصد کی تلاش میں تھا وہ اسے مل گیا۔ اس نے حال کے احساس کی تفسیر و تعبیر کا حق ادا کرنے کے ساتھ ساتھ مستقبل کی بشارت کا فریضہ بھی انجام دیا ہے۔ اس نے میں امید، یقین اور حوصلے کا رجحان ادب دیا ہے اور یہ سب کرتے ہوئے بھی اپنی فطری خوش طبعی اور خوش مزاجی کو فنا نہیں ہونے دیا اور یہ بات اس نئے دور کی شاعری کی بہت بڑی نصیب ہے۔

لیکن شاعر کے لئے اور اس سے بھی زیادہ اس انسان نگار اور ناول نگار کے لئے جو اپنے رد عمل کے اظہار کے لئے ٹھہری ہوئی فضا چاہتا ہے فتح کا یہ لمحہ حقیقت میں اسکے فنی سفر کا آغاز ہے۔ شاعر نے بڑے دلدادہ انگیزانہ ماضی اور حال کے رد البطل دینا اور دین کے رد البطل اللہ اور بندے کے رد البطل انسان اور نیکی کے رد البطل وطن اور اہل وطن کے رد البطل کے مفہوم کو نئے سرے سے اظہار کر اپنے مخاطب کو نوازدہ عمل کا صحیح راستہ دکھانے کے لئے اس کے دل میں حق کے احساس کی جو شمع روشن کی ہے اسے اسی طرح روشن رکھنا اس کا فنی منصب ہے مکھنوی مکتب کے کسی شاعر کا شعر ہے۔

مال سے جان سوا، جان سے ایمان سوا مال سے جاں سے ایمان سے سوا تم بھوک
پاکستانی زندگی کے نئے دور میں ہمارے شاعر کو مکھنوی شاعر کی زبان میں یہ بتانا ہے کہ
ہمیں اپنا وطن اور اس وطن کے ساتھ جو نصب العین والبتہ ہے، وہ مل، جان اور ایمان نئے زیادہ عزیز

ستمبر ۶۵ء کی شاعری

رفیق خاوند

موجودہ جنگ نے ہیں ایک نیا آہنگ دیا ہے۔ آہنگ رزم۔ ایک جیالی قوم کا دولہ انجیز آہنگ مغربی پاکستان سے لے کر مشرقی تک گوشے گوشے سے ایک ہی آواز بلند ہوتی ہوئی جیسے ساری قوم ایک ہی جذبہ سے سرشار ہو۔ وہی جوش و خروش، وہی ہیجان، وہی سفاک اور حلیہ کار دشمن کے خلاف غیظ و غضب کا بے پناہ طوفان، وہی واہانہ ترنگ۔ گویا ہماری سٹخ افواج ہی میدان جنگ میں دائرِ جفا نہیں رہے رہی ہوں بلکہ تمام قوم یک جا اور یک دل ہو کر بے محابا نبرد آزما ہو۔ اگر سٹخ افواج نے اپنے خون سے تاریخ میں ایک ندرتیں باب کا اضافہ کیا تو بلاشبہ ہمارے ادیبوں، شاعروں اور صحافیوں نے اپنے خونِ دل سے دیباہی زریں باب تحریر کیا جو آنے والی نسلوں کے ذہن پر ہمیشہ پوری آب و تاب سے ثبت ہے گا۔ ایک ایسا اہم سرمایہ جیسے ہماری اٹھارہ سالہ تاریخ اس جنگ ہی کے سبزہ اٹھارہ دنوں میں مرکوز ہو گئی ہو اور سینہٴ آیام سے دفعۃً ایک نئی زندہ و توانا قوم ابھرائی ہو۔ کامل طور پر متحد اور ہم آہنگ۔

یہی ہم آہنگی کا فیضان ہے کہ ہمارے تمام قومی نعمات میں جذبہٴ احساس کی ایک ہی لہر موجزن ہے۔ اگر اردو نغموں میں بنگا کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے تو بنگا نغمے ہو ہو اردو نغموں کی صدائے بازگشت ہیں اور یہی کیفیت پنجابی، پشتو، سندھی، سرائیکی اور گجراتی کے رزمین پاروں میں بھی جلوہ گر ہے جیسے وہ باآواز بلند اس حقیقت کا اعلان کر رہے ہوں کہ نیا رنگ ہے سازِ بدست گئے اودیہ سازِ رزم ہی رزم کے ساز ہیں جن کے پردوں میں روحِ زندگی جاگ اٹھ ہے۔

اس ساز کا گونجتا ہوا آہنگ اسی وقت بلند ہونا شروع ہو گیا تھا جب ہماری تحریک آزادی نے سراج الدولہ اور سلطان شہید کے ساتھ جنم لیا تھا جو رفتہ رفتہ سید اسماعیل شہید کی تحریک جہاد میں زیادہ

شدت سے بلند ہوا اور تیز سے تیز تر ہوتے ہوئے ۱۸۵۷ء کے غلطہ عظیم میں آشکار ہوا اور اس کے بعد ایک بار پھر دھیمے سروں سے شروع ہو کر اقبال کی آتش نوائی تک پہنچا۔ درحقیقت پاکستان ہی کا نشید حریت تھا۔

دورِ آزادی میں یہ آہنگ زندگی کے مزدور کا ہنساں رہا۔ کبھی نرم کبھی تیز مگر ہر سہمراں اس لحاظ سے عہدِ آفریں ثابت ہوا کہ اس کے ساتھ یہ آہنگ یکلفت ارتقا کی تمام مندرجہ ذیل طے کر کے ٹپ تک جا پہنچا اور آناً فاناً پاکستان کی ساری فضا اسی آہنگ کے زیرِ دم سے گونج اٹھی جیسے وہ پہلے ہی اس کی منتظر تھی۔ جیسے ہم سب پہلے ہی اس کے لئے گوشِ برآواز تھے۔ جیسے ساری قوم نے اپنے حقیقی آہنگ کو پایا ہو۔ اخبارات اور نشر گاہیں اس کی قدرتی نقیب ہیں۔ اس لئے نظم ہو یا نثر، شوخی عنوان ہو یا شوخی بیان، ادارے ہوں یا فکاہیے، آہنگ رزم ہی کی شکل میں پوری قد سے جلوہ گر ہوا۔ جہاں تک شاعری کا تعلق ہے۔ آزمائش کے اس انتہائی نازک لمحے میں ملاحیتوں کی بدرجہ اتم بیداری اور دارِ فحش شوق لے کر کش کا کوئی تیر بھی آڑ لے بغیر چھوڑا، خواہ وہ آزاد شاعری ہو یا پابند۔ سدس ہو یا مثنوی۔ قطعات ہوں یا رباعیات۔ غنائے ہوں یا فنجیر۔ طربہ گیت ہوں یا ریڈیاں۔ جو اصنافِ یادِ حنین بھی رائج اور مقبول تھیں۔ انہیں پورے زور و شور سے کام میں لایا گیا جیسے ہر کوئی اقبال کی اس دعوت پر انتہائی ذوق و شوق سے لبیک کہہ رہا ہو

ۛ قوشمیری ز کام خود بروں آ

بروں آ از نیام خود بروں آ

یہ آہنگ ایسا تھا جس میں ہر کوئی شریک ہو سکتا تھا۔ چھوٹوں بڑوں، ادبی و اعلیٰ، نوآموز، مشاق، مرد و عورتوں سب کی مشترکہ نے۔ یہ اسی و الہانہ ذوق و شوق کا نتیجہ ہے کہ اتنے کم عرصے میں ہر طرح کی نظموں اور گیتوں کی ایک کھپ کھپ تیار ہو گئی جو عام حالات میں شاید برسوں میں بھی تیار نہ ہو سکتی۔ یہ بجائے خود معجزے سے کم نہیں۔ اتنی ہی بڑی ہم جتنی ہماری مسلح افواج نے محاذِ جنگ پر سر کی۔

خواہ ہنگامی نوعیت کی وجہ سے اس غیر معمولی پیش کش میں جذبہ نبی پر غالب ہو اور نوائیں زیادہ پایہ دار ثابت نہ ہوں پھر بھی ان کا اثر بعض اعتبار سے مزور دیر پا ثابت ہو گا۔ آہنگ رزم

اور اس کے ساتھ رہنا ہونے والی شاعری نے ایک ایسی روایت قائم کر دی ہے جسے بے دخل کرنا آسان نہیں۔ پاکستان کی نوزائیدہ ملت نے موجودہ انا کے خلاف اسی طرح رد عمل کا اظہار کیا ہے جس طرح اس کی تمام وطن پرستی کا تقاضا تھا۔ ہر شخص نے اسے اپنی ذات پر حملہ تصور کیا جس کے باعث اس کی تمام صلاحیتیں بدرجہ اتم اجماع آئیں جیسے اس واقعہ نے اس کے سارے وجود کو ہلا کر رکھ دیا ہو۔ اسی لئے جہاں ہمارے جانبازوں نے میدان جنگ میں اپنی ساری قوتیں صرف کر دیں وہاں اہل قلم بھی ذوقِ جہاد سے اس قدر سرشار ہوئے کہ ان کے دل و دماغ کی ساری صلاحیتیں خود بخود پوری شد سے بروئے کار آگئیں اور وجدان نے فیضانِ دیان کے مابین حائلِ خلیج کو خود بخود پاٹ دیا۔ یہی وجہ ہے کہ اس دوران میں آمد کا بے پناہ سیل اپنے ساتھ نظموں پر نغلیں اور نغموں پر نغمے لے کر برابر موجزن رہا۔ آہنگِ رزم کے اس دلولہ آفریں موسم میں خوشی فی الحقیقت موت تھی۔ اس لئے وہ نواسنج بھی جو عرصہ دراز سے خاموش تھے ہر سکوت توڑنے پر مجبور ہو گئے جیسے وہ خود مجاہد ہوں اور جنگ ان کے دل و دماغ میں نہیں ان کے جسم پر بھی وارد ہو۔ یہ احساس لاہور کے اہل قلم میں خاص طور پر نمایاں ہے۔ انہیں محض پُر زور لوحِ قلم ہی سے سرکار نہیں بلکہ وہ آہنگِ رزم میں بھی شراور ہیں خطِ لاہور کے سبھی لوگ جاں نثار ہیں۔ اس لئے وہاں کے علوم و خواص میں کوئی فرق نہیں۔ دانشور اور غیر دانشور یکساں ہیں۔ روشن خیال سے روشن خیال ادیب و شاعر بھی شہریوں کے شہری اور پاجاموں کے پاجامی معلوم ہوتے ہیں۔ آہنگِ وقاسے سرشار اور ان کے ہونٹوں پر نعرے ہی نعرے ہیں۔

علی حیدر! علی حیدر! علی حیدر!

علم، حکمت، فلسفے، نظریئے سب فراوش اور فن برائے فن کے قائل اور شستہ و رفته ادب کے دلدادہ انسانوں کے دل کی تہ میں سویا ہوا بنیادی انسان جاگ اٹھا ہے۔ روایات، معجزات، اعتقاد یہاں تک دہم و خیال میں کھویا ہوا۔ اپنے مغرب سے مستعار جدید غول سے بر ملا کہتے ہوئے کہ ہے

متانے طے کروں ہوں رو وادی خیال

تا باز گشت سے نہ رہے مدعا مجھے!

اُس کی دنیا اب اس کی جہلی پاتال کی دنیا ہے جو سب کے لئے یکساں ہے اور جس میں علم و فضل اور فکر و نظر کی تمام مصنوعی حدود مٹ جاتی ہیں۔

کوئی درد کتنا ہی ہنگامی کیوں نہ ہو۔ نہ شاعر نہ ان کے نغمے ہیئت میں یکایک کوئی اُتھکا پیدا کرتے ہیں۔ چنانچہ وہی رہتے ہیں مگر شراب بدل جاتی ہے۔ اس لئے موضوع عوامی ہونے کے باوجود بعض شاعروں نے اپنے تاثرات آزاد نظم میں پیش کئے ہیں اور نکتہ سرانہی ادائے خاص ہی سے ہوئے ہیں۔ ایسے موقعوں پر یہ تقاضا کرتے سخن عوام ہی کی طرف ہوا اور پیرایہ بھی عوامی بننا ہر معقول ہے مگر درحقیقت کسی بھی ملک یا زبان میں ایسا نہیں ہوتا۔ شاعر اپنے تاثرات کا ترجمانی کرتا ہے اور اپنے طبی انداز میں۔ اس لئے ہمارے آہنگ رزم میں پیالوں کے ساتھ شراب بھی اپنے مخصوص لوازمات کی حامل رہی ہے۔ اگر شاعر معتد میر سے تو وہ اردو میں ایلٹ کا روپ دھارتا ہے اور اس کے لب و لہجہ کے ساتھ اس کے طور و طریق بھی اپنا ہے چنانچہ کسی خیال، شکارِ رنگیں اور رخسار کے تلازمات کا پلٹ پلٹ کر آنا اور تقابل کا احساس پیدا کرنا یا کوٹ کی فیصل اور لاہور کو سلام کی نمایاں خصوصیات ہیں۔ اسی طرح قدم قدم پر بحریں، ان کا ہلاو، ان کا سجاد اور لہجہ بھی بدلتا جاتا ہے۔

اس کے ساتھ ہی اشارے بھی کافی وسیع ہیں اور بعض جگہ نکتوں میں نکتے، باریکیوں میں باریکیاں پیدا کی گئی ہیں۔ یا کوٹ کی تفصیل میں روایت کے تانے بانے تخیل کے سنہرے رو پہلے سجیلے تاروں سے ملا دیئے گئے ہیں جس سے تصور اور پیش کش دونوں میں کئی کئی سمیتیں پیدا ہو گئی ہیں۔ مثلاً شروع میں،

یا کوٹ کی زمین سبز ہے

اگر سبز رنگ

قد نور کھیتوں میں دھان

ہلکا سبز رنگ

نری نلے نیلی

کناروں پر جہاں بھی کافی کو ملے گی ہے، سبز رنگ (غائب کی طرف اشارہ)

سبز رنگ کے ہزار رنگ

اور آئندہ میں

سیالکوٹ کی زمین آج سرخ ہے

گہرا سرخ رنگ

دودھ دودھ رنگ کھیتوں میں دھان

گہرا سرخ رنگ

ندی نالے لعلگوں

کناروں پر جہاں بھی غلہ کو جگہ ملی ہے، سرخ رنگ

سرخ رنگ کے ہزار رنگ

ان طریقت سے شاعری اپنے دامن میں کیا کچھ نہیں سمیٹ لیتی

جہاں لاہور میں تلخ نوائی نمایاں ہے۔ درد کے سوا ہونے کی علامت۔ وہاں دیگر مقامات میں شدت جذبات کے مختلف مدارج ہیں اور فکر و اسلوب میں تہہ در تہہ روایت کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ یہ مقامات اس شدت سے محاذ جنگ نہیں بن سکے کہ اس کے شعرا حلے کو اپنی ذات پر حملہ تصور کرتے اور ایسا ہی کرب و اضطراب کا احساس بھی پیدا کرتے۔ وہ رزم میں بھی اس بزم کو فروغ نہیں کر سکے جو ان کی روایت کا حصہ ہے اور جس کی جھلکیاں، فتح مبین، اور دلیرانہ خوش اسلوب، میں دکھائی دیتی ہیں۔

آہنگ رزم کے سلسلے میں ہماری شعری کاوشوں کا سب سے اہم اور دلچسپ مظاہرہ علاقائی زبانوں کے حصے میں رہا جنہوں نے پہلی بار متوجہ بھی کیا اور چونکایا بھی۔ اس سلسلے میں پنجابی اپنی درستی ہوئی بے ساختگی، اصلیت اور سوز و گداز کے باعث زیادہ نمایاں رہی ہے اگرچہ اس کی رزمیہ شاعری نے بالعموم لوگ گیتوں کی بے ساختہ وضع کو اپنا پلہ ہے لیکن پنجابی اپنے کھرے پن اور بے تکلفی میں لوگ گیتوں ہی کی دنیائے ابھری ہے جو اپنے ساتھ سادگی، گہرائی اور غنائیت لئے ہوئے ہے۔ اس کے ساتھ ہی بلکھنت کتنی ہی مقبول عام دھنیں اور موضوعات بھی سامنے آئے ہیں جنہوں نے ہمارے تصور کے ساتھ ہماری شاعری میں بھی ایک نئی گہرائی پیدا کر دی ہے۔ یہی کیفیت آکر اور دل کی زبان میں ہے جس نے ہمیں ۱۸۵۷ء کے مجاہدین جنگ کی زبان، پوربی کا بھولا ہوا

چٹخارہ یاد دلادیا ہے۔

رز میر شاعری کے ان تمام مظاہر نے ہماری زندگی میں جو صفحہ لیا ہے بالخصوص اس ادبی، صحافتی اور ذہنی جہم میں جو اس نازک وقت پر ہمارے حوصلہ و ہمت کو برقرار رکھنے کے لئے ضروری تھی، وہ انہیں خصوصی اہمیت عطا کرتا ہے۔ انہوں نے عین دقت پر ہماری دوسوں کو گرایا اور اب بھی ان میں وہ حرارت موجود ہے جو انہیں ہمارے لئے سامان تسکین بناتے ہوئے تحریک آفریں بھی بناتی ہے۔

پاکستان میں اردو ڈرامے کے بیس سال

اصغر بٹ

چودہ اگست کی تاریخ محض سیاسی اور جغرافیائی وجود کی بنا پر ڈرامے کے لئے حدنا مل نہیں، غالباً نہ ڈرامے کے لئے اس تہذیب کی کوئی اہمیت نہیں ہوگی، لیکن پاکستان میں تو معاشرے کی از سر نو نگاہوں ہی تھی، نئی اقدار ابھر رہی تھیں۔ ان اقدار کی شخصیت کا تعین ایک الگ مسئلہ تھا، بعض اسے اس اقدار کہتے تھے لیکن عسری عجیب اور بعض اسے خاص پاکستانی، ایک لفظ انقزی کا عالم تھا، اس میں دوا کے طور پر رجعت پسندی کے مظاہرے بھی ہو رہے تھے، افراد اور سماج، دونوں معاشی پریشانیوں میں تھے، چنانچہ عام فضا کی تخلیقات کے لئے سازگار نہ تھی۔

لیکن اس سے مراد یہ نہیں کہ ان بیس سالوں میں ڈرامے نہیں لکھے گئے، لیکن ان کا تھیں گزشتہ روایات سے کوئی فنی یا تکنیکی ناطہ نہ تھا، جو دور گزر گیا اس میں آغا حشر کے ڈراموں سے لے امتیاز علی تاج کی انارکلی تک سب شامل ہیں، اور جو دور آیا اس میں زیادہ نئے لکھنے والوں کی کاوشیں ہیں اور ان لکھنے والوں کی فہرست خدای طویل ہے۔ اگر ڈرامے کی صنف کے بارے میں روایتی مؤثر ترین اور فنی لوازم کی طرف دھیان نہ دیں تو فہرست طویل تر ہو جاتی ہے۔ پیشہ ورانہ تھیں پاکستان بننے سے ہی ختم ہو چکا تھا، اس لئے طویل ڈراموں کی کمی کا جواب سانی سے مل جاتا ہے، باقی جو ڈرامے لکھے گئے وہ تو ایک ایکٹ کے ڈرامے تھے، ریڈیو ڈرامے تھے، یا ٹیلی رسائل کے توسط سے محض قاری کے لئے لکھے گئے، بعض شعرائے شعری ڈرامے میں بھی تجربے کے لئے لیکن یہ ریڈیو تک محدود رہے۔

ڈرامے کے ارتقا میں پارسی تھیں کل کمپنیاں اور ریڈیو ڈرامہ ایک طرح سے قومی کڑیوں میں منہ مہجستے ہیں۔ جہاں تھیں میں تحقیقی قوتوں کا زوال آیا وہاں ریڈیو میں وہ عروج پانے لگیں لیکن چونکہ ریڈیو کے اور میران ڈرامے کی بنیادی ضرورت یعنی اس کا کھیل جانا ہی نہ کر پائے اس لئے باوجود ڈراموں

کے ایک ویرانہ سارے ہو سکتا ہے کہ جن تخلیقی قوتوں کا فی الحال فقدان نظر آ رہا ہے پھر بھرنے لگیں ادب میں جمود کے باوجود کہیں کہیں زندگی کے اثرات مل جاتے ہیں۔ لیکن ڈرامہ میں ادب کی دوسری امانت کے مقابلے میں تخلیقی قوتیں یہ حال کمزور ہی ہیں۔ حالی اور آزاد کے دور کے بعد انبال اور پرفیس کا دور لہروں کی طرح پھیلاؤ کا آمیزہ ہیں۔ لیکن ان میں یا ان سے باہر ڈرامے کی کسی تحریک کا پتہ نہیں چلتا۔ اس تحریک کی کڑی کہاں ٹوٹ گئی۔ یہ دیکھنے کے لئے ہمیں گزشتہ دور کے ختم ہونے پر ایک نظر ڈالنا ہوگی۔

پارسی تھیٹر کی کمپنیوں کے بارے میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، یہاں اس کے عادی کی ضرورت نہیں، لیکن دو ایک باتوں کا تذکرہ ضروری ہے۔ پہلے تو یہ کہ جب برائے ہندو پاک میں ان کمپنیوں کا دور زور تھا اس زمانے میں تفریح کے کاروبار میں تعمیر تہنا تھا۔ نہ سینما تھا نہ ریڈیو جو اسے کاروبار کے طور پر چلانا چاہتا تھا اس کے لئے معیاری تفریح پیش کرنا ضروری نہیں تھا۔ جو لکھنؤ اور جیسا لکھنؤ دیا سب سے پیسہ کمایا جاسکتا تھا اور انگریز کی موجودگی میں غائبانہ سٹیٹ لوگوں کے لئے صنعت و تجارت کے مواقع اتنے محدود تھے کہ تعمیر ذریعہ آمدن کے طور پر غنیمت لگتا ہوگا۔ شاعر اور ادیب کو بھی جتنے پیسے ڈرامے لکھنے سے مل سکتے تھے کسی اور ذریعہ کام سے ممکن نہ تھے، کاروں کو اپنے چہرہ دکھانے کے لئے بھی ہی ایک میدان نظر آتا تھا۔ ریڈیو اور سینما نے یہ مفروضے ختم کر دیئے اور سٹیٹ لوگوں، لکھنے والوں اور کاروں کو تعمیر کے مقابلے میں سینما آمدنی کا بہتر ذریعہ نظر آیا۔ چنانچہ غریب بات یہ ہے کہ قلمی صنعت کا عروج یا سکل ان ہی مقامات پر ہوا جہاں پہلے تعمیر کا عروج رہ چکا تھا، کاروبار کی لوارم کے علاوہ کوئی اور فنی اور فنی تحریک موجود ہوتی تو ظاہر ہے کہ سرمایہ کاری کی مصلحتوں سے اور اچلی سکتی تھی، کیونکہ یہ امر طے شدہ ہے کہ تعمیر کے لئے بشرطیکہ وہ معیاری ہو، ہر دور میں گنجائش رہی ہے، غیر معیاری تعمیر سینما سے البتہ پٹ جلنے کا۔ چنانچہ جب تک غیر معیاری ڈرامہ چل سکتا تھا ہمارے ہاں بھی چلا، اور جب کاروبار کے مقابلے میں معیار کی ضرورت لگائی تو میدان چھوڑ دیا گیا۔ اس سے مراد نہیں کہ سینما معیاری تھا، بلکہ یہ کہ معیاری یا غیر معیاری ہر صورت میں وہ رائج تعمیر سے زیادہ منفعت بخش تھا۔

اس کے علاوہ تعمیر اور تعمیر ڈرامے کے لئے امن کی فضا کا ہونا ضروری ہے۔ امن کے حالات ہیں ایکڑ اکٹھے ہو سکتے ہیں اور کچنی جگہ گشت کر سکتی ہے، بد امنی، فسادات اور مقامی انتشار کے

دو برس تبصرہ سلامت پیش کی طرح ہو جاتا ہے سینا کے لئے اگر نئی فلم نہ بن سکی تو پرانی فلمیں چلنے لگیں باہر سے بنی بنائی فلمیں منگوائی گئیں۔ تعذیر کر کہ توہم حال اپنے پاؤں بٹپٹے بل چل رہا ہے۔ تعذیر کجی کے لئے اتنے لوگوں کو غیر محفوظ حالات میں کسی لمبی مدت تک کے لئے یکجا رکھنا اور ہر روز سٹیج پر لانا بے مشکل ہو جاتا ہے چنانچہ جب یہاں انگریز کا اقتدار ختم ہونے لگا، ملک میں بے چینی پھیلنے لگی تو تعذیر کے لئے حالات سازگار نہ رہے، یہی ناسازگار حالات پاکستان کے شروع کے سالوں میں جاری تھے اس لئے تعذیر کا قیام مشکل تھا لیکن یہ سوال کہ اگر سیاسی اور سماجی حالات سازگار ہوتے تو کیا پاکستان میں تعذیر قائم ہو سکتا تھا، پھر بھی رہتا ہے۔ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ جب تک مغربی پاکستان میں ایک خاص طرح کی سماجی قدامت پسندی رہے گی اس وقت تک تعذیر کا قیام مشکل ہو گا اور جب تک تعذیر قائم نہیں ہو گا ڈرامہ نہیں دکھا سگے گا۔ یہ صحیح ہے کہ ہمارے معاشرے میں عورتوں اور مردوں کا ایک ساتھ سٹیج پر آنا معیوب سمجھا جاتا رہا ہے، اور اس لئے ڈرامہ محراب الاخلاق گردانا لیا ہے، لیکن یہ خیال کہ ہماری سماجی اور غیر مترزل اور ناقابل تغیر ہیں۔ صحیح نہ ہو گا۔ جب آبزرور آبادی نے کہا۔

بے پردہ کل جو آئیں نظر چند بیبیاں

ابتر زمیں میں غیرتِ قومی سے گڑ گیا

تو بہت واہ واہ ہوئی۔ جب اقبال نے کہا۔

لڑکیاں پڑھ رہی ہیں انگریزی

قوم نے ڈھونڈ لی مسلح کی راہ

تو طنز کا نشتر غیر مؤثر ہوتا نظر آتا ہے، خود تقسیم ملک نے ایک جھٹکے سے سماجی اقدار کا رخ بدل دیا، ملکی اور اقتصادی تعاون ایسے ہو گئے کہ لڑکیوں کو بہر حال مردوں کے دروش بدوش کام کے لئے نکالنا پڑا، جب حالات یہاں تک پہنچے تو دونوں کا ہٹچ پھنوار ہونا پس ایک جہت کی بات رہ گئی، لیکن اس جہت تک پہنچنے سے پیشتر ایک سرسری سا جائزہ ریڈیو ڈرامے کا ضروری ہے۔ تعداد کے لحاظ سے ریڈیو ڈرامہ نثری اصناف ادب میں سب سے بڑا ہے، نہ اتنے افسانے لکھے گئے نہ اتنے مقالے، تلواریں کا اندازہ اس سے ہو جائے گا کہ مغربی پاکستان میں چھ سٹیشن اور مشرقی پاکستان کا ایک سٹیشن برکرا ہر ہفتے ایک کھیل پیش کرتے رہے۔ ایک سال میں فی سٹیشن پچاس کے قریب ڈرامے تو یوں ہی

ہو جاتے ہیں۔ اس میں سے اندازاً آٹھ سو ڈرامے اگر دو بارہ یا سہ بارہ نشر ہوئے ہوں تو بھی تیس کھیل ایک سٹیشن کی طرف سے ہو گئے اور سات سٹیشنوں کے کھیل جمع کیجیے تو سال بھر میں دو سو سے اوپر ڈرامے ہو گئے۔ اوسط اگر دو سو کی رکھ لی جائے اور اس بنا پر کہ شروع میں ریڈیو سٹیشن سات سے کم تھے، بیس سالوں کی بجائے پندرہ سال کی مدت لے لی جائے تو کل ڈرامے تین ہزار کے قریب جا بیٹھتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ ڈراموں کی اتنی بڑی تعداد طبعاً اد نہیں ہو سکتی تھی۔ ان میں سے غالباً نصف کے قریب ڈرامے مسلمہ طور پر یا بلا تسلیم بیرونی ادب پر مبنی یا ماخوذ تھے۔ یونانی ادب سے لئے گئے ڈراموں کی تعداد چار چھوں تک جا پہنچتی ہے۔ نو سیکا۔ اگے مینان، اوڈیپس، ایکسٹراکٹائی، گانی وغیرہ کی کہانیاں ڈرامائی روپ میں پیش ہوئیں۔ ہوتر۔ نیچسٹر۔ دلنئے۔ گوئے۔ رٹاناکا۔ چیخوف۔ ایلن، پرانڈیو۔ گلازورڈی کے ڈراموں کی تلخیصی صورتیں پیش ہوئیں۔ مشہور غیر ملکی کہانیاں اپنائی گئیں، اور کہانی کا کھیل کے عنوان سے اور ادب کی کہانیوں پر ڈرامے لکھے گئے۔ لکھنے والوں میں سلیم احمد۔ اشفاق احمد خان۔ بانو قدسیہ۔ سلیم باسط۔ انور جلال۔ عبداللہ۔ احمد رفعت اور ریڈیو کے کئی کارکن شامل ہیں۔ ایک زمانے میں انتصار حسین اور سلیم احمد کراچی سٹیشن کے لئے قریباً دو تہائی ڈرامے ہر سال لکھا کرتے تھے۔ ایک صاحب نے ایسے نئے لکھنے والوں کی فہرست مرتب کی جنہوں نے اردو میں دو سے زیادہ طبعاً اور ریڈیو ڈرامے لکھے تو گنتی پچاس کے لگ بھگ جا پہنچی اور ابھی فہرست نامکمل تھی۔ اگر فی کس اوسط چار ڈراموں کی رکھ لی جائے۔ تو نئے لکھنے والوں کے ڈرامے ہی دو سو کے مرتب ہو جاتے ہیں۔ ان میں تاریخی ڈرامے، سماجی ڈرامے، روحانوی کھیل، مزاحیہ کھیل اور جاسوسی ڈرامے سبھی شامل ہیں۔ لکھنے والوں میں کئی ایسے تھے جو اگر حالات سازگار ہوتے تو قلمی ڈرامہ نویس بننے کی صلاحیت رکھتے تھے، لیکن ایسا نہ ہو سکا۔ لاہور سے انور جلال اور اشفاق احمد کراچی سے سلیم احمد اور عبداللہ، پشاور سے باسط سلیم مدنی کچھ عرصے تک بڑی توجہ سے ڈرامے لکھتے رہے، لیکن سٹیج انہیں پورے طور پر راغب نہ کر سکی۔ جستہ جستہ چند گوشتیں ہوئیں، لیکن پنپ نہ سکیں۔ کراچی سٹیشن نے سٹیج ڈرامے کی حوصلہ افزائی کے لئے چند ایک کھیل سٹیج پر پیش کئے اور ساتھ ہی انہیں نشر بھی کیا، لیکن اس سے فی الواقع سٹیج کی حوصلہ افزائی ہوئی

یہیں بنایا مشکل ہے۔ ہاں تشری ڈراموں کے طور پر وہ زیادہ کامیاب نہ ہو سکے۔ وجہ ظاہر ہے، تشری ڈرامے کے تقاضے سیٹج ڈرامے سے بہت مختلف ہوتے ہیں جو چیز ناظرین دیکھتے ہیں اس کی اگر سامعین کے لئے توفیق کی جائے تو سیٹج ڈرامہ معجزہ خیز ہو جائے گا اور اگر نہ کی جائے، تو سامعین کے پلے کہسافی نہیں پڑیگی۔ پرانے لکھنے والوں میں امتیاز علی تاج، رفیع بیڑ، عابد علی عابد جس بہاؤ میں آ رہے ہیں اس کا دوز پاکستان بننے کے پہلے چند سالوں میں ہٹا ٹوٹ گیا۔ وہ در تو بہر صورت گزرا ہی چکا تھا جب ریڈیو ڈرامے کے بارے میں دنوں چرچا ہوتا تھا۔ اس کے ادبی اور فنی پہلوؤں پر بحثیں ہوتی تھیں۔ ریڈیائی اداکاروں کی بھی یونہی پرستش ہوتی تھی جیسے فلمی اداکاروں کی۔ اب ڈرامہ ایک عام ریڈیو پروگرام ہو کر رہ گیا۔ اس فضا میں پرانے لکھنے والے کچھ ”فیڈ آؤٹ“ سے ہو گئے اور اتفاق یہ کہ ڈرامے کے ہدایت کاروں کی بھی ایک کمیپ کی کمیپ تھی جو ناپید ہو گئی۔ معلوم نہیں کہ ریڈیو پاکستان میں ہدایت کاروں کے ناپید ہونے کا وجہ ڈرامہ ماتہ پڑا تھا، یا ڈرامہ نویسوں کی کوتاہیوں کی وجہ سے ہدایت کار نہیں بن رہے تھے لیکن نگاہ ایسا ہے کہ دونوں کا آپس کا کچھ تعلق خاطر ضرور تھا۔ ایک اور اتفاق یہ کہ ریڈیو پاکستان میں کسی کو ڈرامے کا ہدایت کار مقرر کرنے کے لئے شاید یہ ضروری نہیں کہ اس شخص کو ڈرامے سے کوئی دلچسپی بھی ہو۔ تقریروں، عورتوں اور بچوں کے پروگرام وغیرہ کو جیسے کوئی کارکن چلا سکتا ہے، اسی طرح ڈرامے کو بھی کسی کے سپرد کیا جاسکتا ہے۔ ریڈیو کے کارکن بے شک بہت فرض شناس ہیں، لیکن ان میں سے ہر ایک کے لئے ڈرامے سے طبعی مناسبت فرض شناسی کا حصہ نہیں اور ڈرامے کی حالت اس قدر کمزور ہے کہ بغیر ایک ذاتی لگن اور دھن کے اس کا بہتر ہونا مشکل ہے، چنانچہ ایسے بہت سے لوگ ہیں جو ریڈیو میں ڈرامے کے ٹکڑاں ہیں، لیکن اس میں خصوصی تربیت اور طبعی بھان نہیں رکھتے، ان سے ڈرامے کی حالت سدھارنے کی توقع زیادتی ہوگی۔

ہو سکتا ہے کہ پرانا لکھنے والے ایسے حالات میں مایوس ہو گئے ہوں، اور نئے لکھنے والے راہنمائی نہ پا سکے ہوں۔

اس سے پہلے چلتے چلتے ریڈیو ڈرامے کی مختلف اصناف کا ذکر آچکا ہے۔ کلاسیکی ڈرامے رد مانوی ڈرامے ان سب کے بارے میں الگ الگ بحث کی گنجائش نہیں، البتہ مسلسل فیور اور مسلسل ڈرامے عام بیچ سے ہٹ کر ہیں اس لئے ان کا ذکر الگ سے کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ فیور

اور ڈرامے میں کیا فرق ہے، اس پر بات اور حرف نکل جائے گی۔ کچھ لوگ ڈرامے کو فیچر اور فیچر کو ڈرامہ کہتے ہیں۔ کچھ فیچر کو ایک جداگانہ صفت گردانتے ہیں یہ بحث ذرا طویل ہوگی۔ ہاں ان کی عدد دہلوں معین ہو جائیں گی کہ شوکت خانوی کے ”قاضی جی“، پروگرام فیچر تھے۔ ادا ”اسپیئر شہباز“ ڈرامے تھے۔ تھے۔ دونوں سلسل ”قاضی جی“، اصلاحی پروگرام تھا جس کا مرکزی کردار مزاج پرنگ میں پیش کیا جاتا تھا عابد علی عابد اور رفیع پیر نے ”اسپیئر شہباز“، ایک پولیس اسپیکٹر کے مرکزی کردار کو سلسلہ دار جاسوسی ڈراموں میں پیش کیا۔ ان ہی دونوں جاسوسی ڈراموں کا ایک اعلیٰ سطح پر بھی جلاس میں مرکزی کردار نامہ دار نام کا ایک پرائیویٹ مراغہ رسالہ تھا۔ کئی ایک ڈراموں میں فنی تجربے کئے گئے۔ مثلاً ”آپ بٹیا اور سلطنت“ میں جہانگیر اور اس کے بیٹے خسرو کی آدیزش دو سطحوں پر دکھائی گئی۔ ایک تاریخ سے ماخوذ اور دوسروں کی کہانی تھی، ادا دوسرے دلی کے گلی کوچوں میں اسی کہانی کا عکس تھا۔ اس عکس کو پیش کرنے والے یونانی ڈرامے کے کورس کا کردار بھی ادا کرتے تھے۔ ایک اور ڈرامے میں ایک لمحے کو ایک لمبی مدت پر محیط کرنے کے لئے فلیش بیک کا ایسا تسلسل پیش کیا گیا جیسے وقت الٹا پاؤں چلنے لگے۔ ان مثالوں سے بتانا یہ مقصود ہے کہ کہیں کہیں جہاں پر امید نظر آرہی تھی وہ صرف چند شخصیتوں تک محدود تھی وہ شخصیتیں تخلیق کے میدان سے ہٹیں تو یہ کوششیں نہیں کی گئی کہ ان تجربوں کے اسلوب کو اور آگے بڑھا یا جائے۔ دوسرے لکھنے والوں کو نئے راستے سمجھائے جائیں یا ہوسکتا ہے کوشش کی گئی ہو کہ کیا بیانی ہوئی ہو۔ تجرباتی ڈراموں کی بات کے ساتھ منظوم ڈراموں کی بات ذہن میں آتی ہے۔ یہ تجربے بھی محدود سے چند لوگوں نے کئے۔ لیکن اس میں تعجب کی بات یہ ہے کہ یہ تجربے اتنے کم کہوں ہوئے۔ شعر کہنا ہمارے ہاں ایک قومی عادت ہے۔ شعر کہنے والوں کی کمی نہیں۔ اور اگر شعر کہنے والا داستان گو بھی ہو تو بنیادی لوازم مہیا ہوجاتے ہیں، چنانچہ فضا موافق ہے۔ پھر منظوم ڈراموں کی اتنی کمی کیوں یوسف ظفر، حامد عزیز مدنی، رمی ترمذی، ایاس عشقی، احمد فراز اور خاطر غزنوی یہ سب ریڈیو کے ملازم ہیں یا رہے ہیں۔ ایک ایک دو ڈرامے لکھ پائے دوسرے ڈرامے لکھنے والوں میں احمد تیم ناسمی، عابد علی عابد اور مصدّر میر نے ایک ایک ڈراما تحریر کیا۔ اس میں برس میں شاید کئی ڈرامے ایک درجن کے لگ بھگ ہوں گے۔ ان کی کمی دیکھ کر اس لئے بھی حیرت ہوتی ہے کہ منظوم ڈرامے کو سخت اللفظ میں پیش کرنا ہو یا موسیقی کے ساتھ ریڈیو سے بہتر ذریعہ اس کے لئے نہیں ہو سکتا

پھر اس طرف توجہ کیوں نہیں کی گئی۔

پر سچ ہے کہ منظوم ڈرامہ عام ڈرامے کے مقابلے میں کہیں محنت طلب ہے اور لکھنے والے کی طرف سے اس محنت کے لئے خصوصی معاوضے اور حوصلہ افزائی کی توقع بڑی جائز بات ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ریڈیو والے یہ دونوں باتوں میں کوئی ایک شے ہیمانہ کر پائے ہوں۔

بہر حال بہ حیثیت مجموعی ریڈیو ڈرامے کی صنف میں لکھنے کو بہت کچھ لکھا گیا ہے، لیکن اس کی ادبی اور فنی حیثیت ابھی زیر بحث ہے یا اس پسند لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ پاکستان میں ریڈیو ڈرامے نے کوئی امتیازی مقام حاصل نہیں کیا لیکن پر امید یہ کہتے ہیں کہ ریڈیو ڈرامے کے دم سے ڈرامے کا نام زندہ رہ گیا، اگر ریڈیو ڈرامہ نہ ہوتا تو آج ڈرامے کو کون پوچھتا۔ بایں دونوں ہی کسی حد تک صحیح ہیں۔

کسی مکمل جائزے کے لئے مزوری ہے کہ سارے ڈرامے پڑھنے کیلئے ابھی ہیا ہو سکیں ریڈیو ڈراموں کے سلسلے میں مشکل یہ ہے کہ نشر ہوئے اور ختم اور جن ڈراموں کا تذکرہ اوپر ہوتا رہا ہے، ان کا بیواں حصہ بھی کتابی صورت میں دستیاب نہیں۔ ان کے ادبی پہلوؤں کا خاکہ کیسے ہو۔ کچھ درون خانہ حالات سے واقفیت، کچھ حافظے کا سہارا اور کچھ اور دلوں کے لکھے ہوئے مضامین سب کو ملا کر یہ تصویر بن جاتی ہے۔ آئندہ نسلوں میں اگر کسی کو تحقیق کرنا ہوگی تو مسودوں تک دسترس نہ ہو سکے گی۔ دے کے یہ مضامین اور درون ناموں میں پیچھے ہوئے ریڈیو تبصرے ہوں گے۔ ایک زمانے میں ریڈیو کے کارفرما اچھے ریڈیو ڈراموں کے مجموعے ترتیب دینے کی سوچ رہے تھے۔ اگر ایسا ہو جاتا تو مبادی یہ مشکل کتنی آسان ہو جاتی اور شاید ان کی اپنی مشکل بھی آسان ہو جاتی۔ کیوں کہ کسی ایک سیشن پر سب اچھے ریڈیو ڈرامے یکجا موجود نہیں اور نشر مکرر کے لئے خود انہیں بہت سی دقتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

ویسے ریڈیو ڈرامے کی صنعت کے بارے میں ابھی تک یہ طے نہیں ہو سکا کہ اسے ادب کی تاریخ میں کوئی جگہ دی جائے یا نہیں۔ مغربی نقاد عموماً ریڈیو، فلم اور ٹیلی ویژن کو ادبی مقام دینے سے عزیز کرتے ہیں۔ ان کے لئے ڈرامہ سٹیج پر پیش کیا گیا ہو یا طبع شدہ ہو تو جیسا کہ درج ذیل ہے ریڈیو ڈراموں کے بعد جب ہم ایک ایکٹ کے ڈراموں کی طرف آتے ہیں تو کم از کم ہمیں

اس مشکل کا سامنا نہیں رہتا۔ ایک ایکٹ کے ڈرامے کے سلسلے میں ہمارا تمام علم مطبوعہ ڈراموں پر مبنی ہے۔ اگرچہ یہ ڈرامے ریڈیو ڈراموں کے مقابلے میں تعداد میں کم ہیں لیکن مطالعے کے لئے بہت ہیں اور اکثر و بیشتر مطالعے ہی کے کام آتے رہے ہیں۔ سیٹج پر نہیں آ سکے۔ پیشہ ورانہ سیٹج تو زیر موجود ہی نہیں سکولوں، کالجوں، آرٹس کونسلوں اور تفریحی کلبوں کے شوقیہ سیٹج تک ہی پہنچ جاتے مگر یہ بھی نہ ہوا اس کی وجہ کئی ہو سکتی ہیں۔ ایک یا تئو یہ سمجھ میں آتی ہے کہ اکثر ڈرامہ کلب بنانا بذاتہ خود ایک کڑا مسئلہ ہوتا ہے اور کچھ لوگ جب یہ حل کر لیتے ہیں تو پھر وہ ادب یا سیٹج کی خدمت سے زیادہ اپنی خدمت کرنا چاہتے ہیں۔ ہمارے ہاں کے چھپے ہوئے ڈراموں میں خواہ کتنی بھی خامیاں کیوں نہ ہوں امکان یہی ہے کہ ان کی ادبی حیثیت نوآموز کادشوں سے بہتر ہوگی۔ مراد یہ نہیں کہ نوآموز ڈرامے نہ لکھیں بلکہ یہ کہ خام اور کمر در ڈرامے سادی ڈرامہ کلب کو بے ڈوبتے ہیں بلکہ کسی مددک ڈرامے کی تحریک کو بھی نقصان پہنچاتے ہیں۔ اداکار مصنفوں کی طرف سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ چھپے ہوئے ڈرامے سے یونہی برگشتہ خاطر نہیں ہوتے۔ ہمارے ہاں کے کئی پرانے لکھے والوں کو بھی ایک ایکٹ کے ڈراموں کی تکنیک سے پوری واقفیت نہیں ملتا اور اگر انہوں نے کسی طرح واقفیت حاصل کر لی تو انہیں اوسط درجے کی ڈرامہ کلبوں کی مجبوریوں کا احساس نہ ہو سکا۔ اگر لڑکوں کو کوئی ڈرامہ پیش کرنا ہے تو وہ ایسا ڈرامہ دیکھیں گے جس میں لڑکیوں کے کم سے کم کردار ہوں اور اگر لڑکیاں کوئی ڈرامہ پیش کرنا چاہیں گی تو اس میں لڑکوں کے کردار کم سے کم ہونے چاہئیں۔ جہاں لڑکے اور لڑکیوں کی تعداد پر پابندی نہ ہوگی ہاں سیٹ کی ضروریات ڈرامے کی مدت اور ایک سے زیادہ ڈراموں کے انتخاب کے مسائل ہوں گے۔ چنانچہ کسی کہانی کو محض مکالموں کی صورت میں پیش کر دینے سے ایک ایکٹ کا ڈرامہ نہیں بن جاتا ہمارے ڈرامے سے بعض عملی مشکلات کے حل کا بھی تقاضا کیا جاتا ہے۔

ایک ایکٹ کے ڈراموں میں پُرگوئی کا پہلا میرزا ادیب کے سر ہے۔ ان کے کئی ایکٹ مجموعے چھپ چکے ہیں۔ ”آنسو اور ستارے“ ”لہو اور قالین“ اور ”ستون“ وغیرہ۔ ان میں دو ایک یونیورسٹی کے تعلیمی نصاب میں بھی رہ چکے ہیں۔ ”آنسو اور ستارے“ کے حرف آغاز میں ممتاز حسین نے میرزا ادیب کے ڈراموں کے بارے میں کہا ہے کہ میرزا صاحب نے جو راستہ اختیار کیا ہے وہ کلاسیکی تیش نگاری کے اصولوں سے مختلف ہے۔ ان کے ڈراموں میں کردار کی دورنگی اور اس کی کشمکش اہم نہیں ہے

بلکہ اس کی ایک رنگی کا نتیجہ اہم ہے، جسے وہ حاصل زیلت سمجھتے رہے ہیں، چنانچہ یہی سبب ہے کہ انہوں نے اپنے بہت سے کرداروں کو صرف مرد و عورت، وہ وغیرہ کے نام سے یاد کیا ہے اور ان میں ایک مخصوص ٹائپ کے انسانوں کی خصوصیات جمع کر دی ہیں اور ان کی انفرادیت متعین نہیں کی ہے۔ اس کے بعد ممتاز حسین صاحب نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ہمارے معاشرے کے لئے یک رنگے اور ٹائپ قسم کے کردار گنجلک کرداروں کے مقابلے میں زیادہ مناسب ہیں انہیں کڑاؤں بارے میں ٹائپ ہونے کا خیال غالباً اس لئے ہوا کہ مرزا صاحب کے بہت سے کردار جذباتی اور سادہ ہیں، مادر خواہ وہ پر و خیر ہوں یا چوران کا لہجہ قریب قریب ایک سا ہوتا ہے، لیکن مرزا صاحب کے تمام مجاہدوں کو دیکھتے ہوئے ہمیں ممتاز حسین صاحب سے اتفاق رائے میں تامل ہے ٹائپ قسم کے کردار خواہ کتنے ہی ستمیں کیوں نہ ہوں غیر مکمل انسان ہوتے ہیں، اور مرزا صاحب کے کئی کردار شخصیت کے گونا گوں پہلوؤں کے مالک ہیں اور انہیں یقیناً منفرد کہا جاسکتا ہے۔

ڈراموں کا ایک اور مجموعہ ہاجرہ سرور کا ”دہ لوگ“ ہے۔ اس کے بیش لفظ میں فیض احمد فیض صاحب فرماتے ہیں۔ ہمارے سفید پوش طبقے میں مرد اور عورت کے جذباتی کاروبار کے خالصے اور آسودگیوں اس کاروبار کی رنگینی اور بے مدنی ماس کے جھوٹ اور بکا دیاں، اس کی محسوسیت اور نادانیاں، ان ڈراموں کا بیشتر موضوع یہی ہے۔ ظاہر ہے کہ ہر انسانی تجربے کی طرح ان تجربات کی تشکیل میں بھی خارجی عوامل اور داخلی کیفیات دونوں باہم بیوست ہوئی ہیں۔ جن کے عمل اور رد عمل سے کس کردار کی ذہنی اور جذباتی شخصیت بہیم بدلتی رہتی ہے ہاجرہ سرور نے انسانی شخصیت کی شکست و رست میں ان داخلی محسوسات کی گزرت اور داخل اندازی پر زیادہ توجہ دی ہے اور خارجی واقعات بیشتر اشارتاً بیان کئے ہیں۔ اس اقتباس میں بھی فاضل نقاد نے مصنف سے پورا پورا انصاف نہیں کیا۔ ہاجرہ سرور کے ہاں کرداروں کی داخلی کیفیات یقیناً بہت اہم ہیں لیکن خارجی واقعات کے رد عمل سے ہی دراصل ان کے ڈراموں کی روح بنتی ہے۔

مرزا ادیب اور ہاجرہ سرور کے ان مجموعوں میں کئی ڈرامے ایسے ہیں جنہیں اگر سیٹج پر پیش کیا جاتا تو ان کے مقبول ہونے کا تو ہی امکان تھا لیکن ڈرامہ کلبوں کی توجہ ہلکے پھلکے اور مزاحیہ ڈراموں کی طرف رہی، سنجیدہ ڈرامے نظر انداز ہوتے رہے۔ مزاحیہ ڈراموں کی مقبولیت کی غالباً ایک وجہ یہ ہو

کتاب ہے کہ یہ چھوٹے کینوس پر بھی لکھا جاسکتا ہے، اور سنجیدہ ڈرامے لکھنے کے لئے ایک ایکٹ یا زمین ناکافی ہے، موضوع تشنہ رہ جاتا ہے، اور تاثر گہرا نہیں ہوتا۔ یہ کلیہ نہیں ہے اور بہت سے ڈرامے جو تاثر اور دیگر ہر اعتبار سے بے حد کامیاب ہیں، اس سے مستثنیٰ ہوں گے لیکن سنجیدہ موضوع میں اکثر ایک چھیلاؤ ہوتا ہے، کرداروں کو اپنی انفرادیت واضح کرنے اور مسائل کا اظہار و تہانے کے لئے ایک خاص مدت رکھ کر جرتی ہے، اور یہ سب باتیں ایک ایکٹ میں کامیابی سے سمٹ کر نہیں آتیں۔ مزاحیہ ڈرامے کے لئے ایسی کوئی مجبوری نہیں بلکہ اختصار کو مزاج کی جان کہا گیا ہے۔

محقر مزاحیہ ڈراموں کا تازہ ترین مجموعہ ”الٹ پیٹ“ کے نام سے ابھی اچھی شائع ہوا ہے۔ مصنف ہیں بیگم شاہد عساز، اس میں کچھ ڈرامے ہیں اور کچھ محض ڈرامائی خاکے یا سٹ کے لیکن ان سب میں ایک صمیمیت اور شگفتگی ہے، اور سٹیج کی اداکاری کا خیال رکھا گیا ہے۔ ایک اور صاحب کے مزاحیہ ڈرامے ”چھوٹے میاں“، ”تعمیری“ انصاف کیا جائے گا، وغیرہ ملک کے مختلف رسائل میں چھپتے رہے اور سٹیج پر بھی پیش کئے جاتے رہے۔

دو حاضر کے مزاحیہ ڈراموں میں قابل ذکر بات یہ ہے کہ ان میں اور پرانے اردو ادب کے مزاج میں کوئی قدر مشترک نہیں آج کے ڈراموں کا مزاج کمدار کی کردہیوں اور واقعات کی قسم غریبوں سے بنتا ہے آفاقی سرکھالوں کا مزاج اور اس سے پہلے دن ناتھ مرشار کے خرمی کے کردار کا مزاج محض زبان کا پتھارہ ہوا کرتا تھا۔ اس کا انتخاب ذہن سے ہوتا تھا جذبات سے نہیں۔ اس لحاظ سے مزاحیہ ڈرامے نے اردو ادب کو ایک نیا اور اچھوتا میدان دیا ہے۔

جابلے سچیلے افسانہ نگاروں میں احمد ندیم قاسمی، ماجرہ مسرور، انتظار حسین اور آغا بابر کو ڈرامے سے خاص لگاؤ رہا ہے اور انہوں نے کئی ایک اچھے ڈرامے لکھے۔ رضیہ فصیح احمد کا ایک ڈرامہ چھا۔ قراۃ العین نے ٹی ایس ایلیٹ کے ڈرامے (MURDER IN THE CATHEDRAL) کا ترجمہ کر ڈالا۔ شاعرین اور نقادوں نے بھی طبع آزمائی کی۔ تو جہ کی کچھ ایسی کمی نہ تھی۔ ڈرامے کی بھرپوری کمی بلکہ قحط رہا۔

ایک ایکٹ کے ڈرامے سے طویل ڈرامے کی طرف آئیں تو یہ محسوس ہوگا کہ جس کو قحط سمجھتے وہ تو دراصل بہار تھی خزاں تو طویل ڈرامے کی صنف میں ہے۔ اول تو یہ کہجیے ہوئے ڈرامے تخلیق کی سادہ

آٹھ ہوں گے جن میں منٹو کا "اس بھعد امیں" ابراہیم حلیم کا "اگلے سے پہلے" ابد نامر شمس کا
 میرے کوپے سے جم نکلے" شامل ہیں، اور سنیچے پر مقبول لیکن غیر مطبوعہ دو اور ڈرامے ہیں۔ ایک "لال
 قلندر" سے لالو کھیت تک" اور دوسرا "مرزا غالب بندہ روڈ پر"۔ یہ دونوں خواجہ معین کی تصنیفات ہیں ان
 سات آٹھ ڈراموں کے علاوہ اسی ڈرامے کا ذکر کیا جاسکتا ہے جو کسی شہر میں اتفاق سے تمبرہ نگار کے
 علم میں آگیا۔ کراچی کے رہنے والوں کو علی احمد کے کئی ایک ڈرامے دیکھنے کا اتفاق ہوا جو گلابیہ اکثر غیر ملکی ڈراموں
 چمبے ہوتے تھے۔ سید احمد رخت کا "ڈھواں" اور الزماریت البند کا ڈرامہ "جب تک چمکے سنا جیل
 دو آئیں جانے والوں کے بارے میں ہے۔ لاہور گورنمنٹ کالج اور آئرس کونسل کے سنیچے پر بھی چند
 ڈرامے پیش ہوئے لیکن بیشتر تمام بچے، آرٹس کونسل لاہور نے جو تازہ ترین ڈرامہ پیش کیا۔ وہ
 البتہ شوکت تھانوی کی ایک غیر مطبوعہ کہانی پر مبنی مزاحیہ کھیل تھا۔ اس قسم کے ڈراموں کی مکمل فہرست
 بنانا بے حد مشکل ہے اور اس کی ضرورت بھی نہیں کیوں کہ باوجود ان سب کا دشمن کے میدان ابھی خالی
 ہے۔ خواجہ معین کے ڈراموں کا جائزہ البتہ فروری کے

خواجہ معین کے دونوں ڈرامے کراچی میں بے حد مقبول ہوئے۔ کراچی سے باہر ڈرامہ۔ اس کی بڑی
 وجہ یہ ہے کہ ڈرامے جن مسائل کے بارے میں لکھے گئے، ان سے جس حد تک کراچی والوں کا واسطہ راج ملک کے
 دوسرے حصوں کا نہیں رہا۔ مثلاً لال قلندر سے لالو کھیت تک، ہاجر دول اور پناہ گزینوں کی سہولت
 ہے لالو کھیت کراچی ہی کے علاقے کا نام ہے۔ کراچی کا قریباً سارا شہر ہاجرستی ہے۔ لاہور میں بھی بہت
 ہاجر آئے، لیکن لال قلندر سے بہت کم لوگ آئے۔ لاہور سے نئے کرپٹاؤں تک کے علاقے میں اکثریت
 کا تعلق پس منظر ہی مختلف تھا۔ ان کا دوسرا ڈرامہ "مرزا غالب بندہ روڈ پر" کا موضوع اردو زبان
 کی پیتا اور محاش کا نفسی ہے۔ یہ دونوں موضوعات بھی کراچی سے مقابلاً زیادہ منسوب ہیں لیکن
 ڈرامے کی مقبولیت ثانوی بات ہے۔ ڈرامے میں وہ اکثر طاقاتی اور وقتی تقاضوں سے ماوردی
 طنز کا کیم یوڈیٹر استعمال کرتے ہیں جو انسانیت کی دکھائی دہائیوں کو کریدتا ہے۔ ان کی طنز نگارش
 نے اردو ڈرامے میں جدت پیدا کی ہے۔ اور محض مکالموں ہی کو لے لیا جائے تو ان کا ادبی
 مقام بہت بلند ہے، لیکن جن باتوں پر خواجہ معین کی کامیابی کا انحصار ہے، وہی ایک طرح سے
 ان کی کمزوری بھی ہیں۔ جن مسائل کا وہ ذکر کرتے ہیں، آج ان کی گرفت ذہنوں پر ہے ہر سکتا

ہے کل کو نہ رہے، مثلاً مہاجرین کی آبادکاری ہی کا مسئلہ اب اس حد تک تکلیف دہ نہیں رہا جیسا کہ کبھی تھا۔ انہیں برسوں میں ایک نئی نسل آگئی ہے جن کے دل و دماغ پر بے کسر و سامانی کا وہ اثر نہیں جو ان کے والدین کے دلوں پر تھا، اور طبع یہ کہ وہ وہی زبان بولتے ہیں جس کا خلیفہ میں نے کل مذاق اڑایا، لیکن دفعہ چلنے کے ساتھ خراج معین کی اہمیت قطعی طور پر ختم ہونے کا امکان نہیں۔ ان کے ڈراموں کی کئی اقتدار آفاقی ہیں۔ خواجہ معین کے طنز میں جہن کچھ اس لئے بھی ہے کہ ڈرامہ نویس نے جن مصائب کا ذکر کیا ہے انہیں جھیلا بھی ہے۔ اس شدتِ احساس نے جہاں ڈرامے کو جذبہ اور زندگی دی ہے وہاں ڈرامہ نویس کو اس کی اجازت نہیں دی کہ وہ ڈرامے کے تکنیکی پہلوؤں پر بھی توجہ دے، چنانچہ ”مرزا غالب بند لودھڑ پر“ کئی جھوٹے چھوٹے واقعات کا مجموعہ ہے اس میں ڈرامے کی وحدت بنانے کی کوشش نہیں کی گئی۔

چھپے ہوئے ڈراموں میں فنی اعتبار سے نامرشمی کا ڈرامہ ”تیرے کوپے سے ہم نکلے“ اور مکالموں کی سنگینی کے اعتبار سے ابراہیم جلیس کا ڈرامہ ”اجائے سے پہلے“ قابل ذکر ہیں۔ لیکن ابراہیم جلیس کا ڈرامہ کلینک کی خامیوں کی وجہ سے سٹیج پر پیش نہیں ہو سکتا۔ اس میں ایک ایک دو منٹ کے بے شمار مناظر ہیں، اور نامرشمی کا ڈرامہ ایک پروردِ یاد سے زیادہ کچھ نہیں، ایک ایسی یاد جسے سب سمجھنا چاہتے ہیں۔ اس کا موضوع تقسیم ملک کے فسادات ہے۔ ابراہیم جلیس اور نامرشمی کے ڈرامے ایک لحاظ سے مشابہ ہیں کہ دونوں میں ڈرامائی پلاٹ بنانے کی طرف توجہ نہیں کی گئی۔ چند واقعات تھے جنہیں مکالموں کی شکل میں اکٹھا کر دیا گیا۔ منٹوں ”اس منہجدار میں“ پلاٹ اور کردار دونوں بنانے کی کوشش کی لیکن دونوں نامکمل رہ گئے۔

انسوس ہے کہ اردو ڈرامے کا یہ مختصر سا جائزہ ایک نوے کی شکل اختیار کرتا جا رہا ہے، لیکن کیا کیا جائے، ہماری ادبی تاریخ میں یہی نقوش دکھائی دے رہے ہیں۔ ماضی کے اس ذکر سے مفر نہیں لیکن مستقبل سے ناامید ہونے کی نگاہ کوئی وجہ بھی نہیں آنے والی بادرِ موافق کے کچھ ہلکے ہلکے جھونکے اب بھی محسوس ہو رہے ہیں۔ ایک تو خرابی پاکستان کے معاشرے میں قدامت پسندی کا زوال ہے، دوسرے ڈرامہ نگاروں میں یہ احساس ہے کہ ڈرامہ کلینکِ علم سے بننا اور کھیلا جاتا ہے۔ تیسرے چند نے کھینے والوں کی کاوشیں ہیں اور چوتھے ٹیلی ویژن کی آمد ہے۔ ٹیلی ویژن کے بارے

میں عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ تعمیر کی دشمن ہے۔ ہو سکتا ہے کہ مغربی ممالک میں اس کی وجہ سے تعمیر کو نقصان پہنچا ہو، لیکن ہمارے ہاں چونکہ تعمیر موجود ہی نہیں نقصان کسے پہنچے گا۔ غور طلب بات یہ ہے کہ ہمارے ٹیلی ویژن سٹوڈیو بہت مختصر ہیں، ان میں ڈرامہ پیش کرنے کی زیادہ سہولتیں نہیں ہیں۔ چنانچہ ٹیلی ویژن والے ایسے ڈراموں کو ترجیح دیتے ہیں جو ایک ایکٹ کے ڈراموں کی طرح ہوں، اور جب ایک ایکٹ کے سٹیج ڈرامے لکھنے کی تحریک چلی نکلے تو تعمیر اور سٹیج اس سے استفادہ کئے بغیر نہ رہیں گے، غرض یہ کہ موافق حالات پیدا ہو رہے ہیں، لیکن اگر ان کے باوجود اسٹونے اردو ڈرامے کے دن نہ پھرے تو سوائے ممبر کے چارہ نہیں۔

پاکستان میں اردو تنقید کی بنیادی بہت

غلام حسین اظہر

آزادی کے بعد ہمارا سب سے پہلا اور اہم مسئلہ اپنے تہذیبی تشخص اور اپنے ثقافتی ورثہ کی پہچان کا تھا کیوں کہ اس پہچان ہی کے سہارے کوئی ملک آگے بڑھتا اور زندہ رہتا ہے۔ ہمارے پچیس سالہ تنقیدی سرمائے کا اگر بغیر غائر جائزہ لیا جائے تو یہ عمرانی، تہذیبی اور ثقافتی پس منظر میں اپنے تہذیبی تشخص اور روایت کے تسلسل کی دریافت ہی سے عبارت ہے، پاکستان کے وجود میں آنے ہی ثقافت، تہذیب اور ادب کے ربط باہم پر مباحث کا ایک لامتناہی سلسلہ شروع ہو گیا۔ اس موضوع پر حسن عسکری، فیض، وزیر آغا، سجاد باقر رضوی، جیلانی کامران اور جمیل جالبی نے جو بحثیں کی ہیں ان میں بنیادی روشیں اپنے ثقافتی ورثے کی تلاش ہی کی ہے اور سوچ کے اختلاف کے باوجود ان کی تلاش کا محور وہ واحد ایک ہے۔ فیض اور وزیر آغا نے اپنے نظریاتی مباحث میں اسلام کو ایک اہم اور بنیادی قوت ماننے کے باوجود اس ثقافتی ورثہ کو بھی ہماری تہذیبی زندگی کا جزو لاینفک قرار دیا ہے جو برصغیر ہندو پاک میں ہزاروں برس سے منتقل ہوتا چلا آتا ہے۔ اس سلسلے میں فیض نے فکری مباحث تک ہی خود کو محدود رکھا ہے۔ لیکن وزیر آغا نے اس انداز فکر کا اردو شاعری پر عملی اطلاق بھی کیا ہے جس عسکری نے ”ادبی شعور اور مسلمان“ جیسے مضامین میں تہذیبی تشخص کے سوال کو اٹھایا ہے۔ بعض مضامین میں منمنی طور پر اس سوال کے بارے میں ان کے نظریات کا پتہ چلتا ہے۔ لیکن انہوں نے مربوط انداز میں اس سوال پر بحث نہیں کی بلکہ اس کے بجائے ادبی تخلیق اور اس کی نوعیت پر خصوصی توجہ دی ہے جس عسکری سے متاثر نقادوں میں سلیم احمد نے ”نئی نظم اور پویا آدمی“ میں ۱۹۷۰ء کے بعد انسان کے کسری بن جانے کے المیہ پر اظہار خیال کیا ہے، یہ کوشش اہم ضرور ہے۔ لیکن سلیم احمد نے نچلے دھڑ کو

تمام تراجمیت تفویض کر کے ”پورے انسان“ کو خود کسری بنایا ہے۔ سجاد باقر رضوی نے اپنے مقررہ مضامین میں مسلمانوں سے پہلے کے دور کو دور خور اعتنا نہیں سمجھا اور مسلم دور کے اثرات کا ہی جائزہ لیا ہے۔ پدری اور مادری اصولوں کی بحث میں انہوں نے ساتویں صدی عیسوی کے بعد برصغیر کی سماجی اور تہذیبی زندگی کا جائزہ لینے کی کوشش کی ہے۔ لیکن ان کا جھکاؤ پدری اصولوں کی طرف ہے اور انہوں نے اپنے اس نظریہ کے استنباط کے لئے اردو ادب کی کسی صنف کو بھی پیش نہیں کیا۔ ان کے مقالے میں جیلانی کامران نسبتاً زیادہ وسیع پس منظر کو زیر بحث لائے ہیں۔ گو جیلانی کامران نے بھی غمی تہذیب کے قدیم ادوار کو نظر انداز کر دیا ہے۔ حسن عسکری، سجاد باقر رضوی اور جیلانی کامران کے علاوہ جمیل جالبی نے بھی ادب اور کلچر کی دریافت اور پہچان کی کوشش کی ہے۔ ان کے یہاں وسعت نظری اور کثادہ قلبی زیادہ ہے انہوں نے ایک خاص جہد تک خود کو محدود کرنے کے بجائے بہت سے ان عوامل کے اثرات کو بھی قبول کیا ہے، جنہیں سجاد باقر رضوی اور جیلانی کامران نظر انداز کر دیتے تھے۔ ان تمام عمدہ اور خیال انگیز کوششوں میں منفرد کوشش وزیر آغا کی نظر آتی ہے اس نے ثقافتی عوامل کو ایک نہایت وسیع تناظر میں کار فرما دیکھنے کے علاوہ اردو شاعری کو اس تناظر میں رکھ کر اس کا مزاج متعین کیا ہے علاوہ ازیں اپنے اس جائزے میں تہذیبی آئینہ نش کے جدیداتی عمل کو شامل کر کے اس نے ترقی پسند تحریک کے زیر اثر وجود میں آنے والی تنقید کو بھی زیادہ موثر اور عمیق بنا دیا ہے۔ اس نے آریائی اور دراوڑی تہذیبوں کی آئینہ نش کو دو سطحوں پر دیکھا ہے ایک سطح فلسفیانہ ہے جو زمینی اور آسمانی عناصر کی آئینہ نش کو زیر بحث لاتی ہے اور دوسری سطح ثقافتی ہے جو دوسلوں کے باہمی ربط کو اپنا موضوع بناتی ہے یہ جائزہ اس اعتبار سے بھی انتہائی اہم ہے کہ یہ برصغیر کو ابتدائی سے دو الگ الگ تہذیبی محکموں کی صورت میں دیکھنے کی دعوت کر دیتا ہے سجاد باقر رضوی اور جیلانی کامران نے اس انداز سے تہذیب کو جس پرکھا اور نہ پاکستانی ادب اور اس کی جڑیں اسی سرزمین میں پھیل جاتیں۔

تہذیبی پس منظر میں ادب کو پرکھنے کے رجحان نے تنقید کے نقیاتی دلیتان میں بھی ایک نئی سطح کا اضافہ کیا ہے، تقسیم سے پہلے اردو تنقید کا نفسیاتی دبستان صرف فرماؤ اور ایڈر کے افکار تک محدود تھا لیکن تقسیم کے بعد اجتماعی لاشعور کے نظریے کو نمایاں اہمیت حاصل ہوئی

ہے۔ اجتماعی لاشعور کی طرف نمایاں میلان بھی ہمارے تہذیبی شخص کی دریافت کے شعوری اور غیر شعوری میلانات ہی کا نتیجہ ہے وچر یہ ہے کہ تہذیب کے مطالعہ میں تاریخ اور لسانیات کے حربے ایک دوسرے تک ہی ہماری رہنمائی کرتے ہیں جب کہ اجتماعی لاشعور سے ابھرنے والی علامات کے مطالعہ سے ہم تہذیب کے سارے خدوخال کو دیکھ سکتے ہیں۔ اجتماعی لاشعور کی روشنی میں ڈاکٹر اجمل ڈاکٹر وحید قریشی، سلیم اختر، جلالی کامران اور انور صدید نے داستان اور انسانہ کے اہم رجحانات کا تجزیہ کیا ہے تو ڈیجک کی نحر سے تخلیقی عمل کی نوعیت اور ادب کی اہمیت کو مجاہد باقر رضوی نے واضح کیا ہے۔ تخلیقی عمل کی نوعیت کو عام انداز سے ہٹ کر ذریعہ آغا نے پرکھا ہے۔ اس کے نزدیک تخلیقی عمل کی نیت میں دو طرح کے عناصر صرف ہوتے ہیں۔ یعنی نسلی تجربات (اجتماعی لاشعور) اور عام زندگی کے تجربات (شعور) مگر نہ صرف یہ کہ ان میں کسی ایک عنصر کو دوسرے عنصر پر ترجیح دینے کی طرف مائل نہیں بلکہ وہ تخلیق کو محض ان عناصر کا آمیزہ (SYNTHESIS) قرار دینے کے عقید میں بھی نہیں۔ ان کے نزدیک تخلیق لاشعوری اور شعوری عناصر کے ٹکراؤ کے بعد پیدا ہونے والے راج (CHAOS) کی حالت سے جنم لیتی ہے اور اس لئے نوعیت کے اعتبار سے قطعاً منفرد موقع ہے۔ انسانی تہذیب کے ارتقاء کے پس منظر میں عابدی عابد نے ادب کی اہم اصناف کا عمدہ تجزیہ کیلئے۔ عابد نے تمام اصناف کا محرک تین قوتیں قرار دی ہیں۔ ذوق داستان سرائی۔ ذوق خود دعائی۔ ذوق بزم آرائی ان کی دانست میں ابتدا میں حب انسان کو اپنی ذات کے تحفظ اور بقا کے لئے خارجی قوتوں سے نبرد آزما ہونا پڑا داستان سرائی کا ذوق پیدا۔ انسان نے اپنی ہم جوئی اور فتح یا بے کوفی میں مرگدشت کو حاکم ملی، حاکم فنی اور روحانوی داستان میں بیان کیا۔ خارجی قوتوں نے نبرد آزمائی کے بعد اپنی فطرت کی سیاحت اور داخلی کش مکش کا مرحلہ آیا تو اس وقت انسان نے اپنی داخلی کش مکش اور ذوق خود دعائی کے جذبہ کے تحت، شعر غنائی۔ قصیدے اور فلسفیانہ شعری کو پیرایہ انہماک بنا یا صدیوں کے ارتباط و اختلاط سے جب انسان میں دوسروں سے مل جل کر رہنے اور ان کے دکھ سکھ میں شریک ہونے کی انگلی پیدا ہوئی تو ذوق بزم آرائی نے بھی انگوٹھی لی اور اس ذوق نے تخیل کی صورت اختیار کر لی۔ اس کے منظر ڈرامے، افسانہ اور ناول ہیں۔

تہذیبی کش مکش کو وسیع تاثر میں دیکھنے کا رجحان تنقید کا بھی جزو لا ینفک ہے ماسکس اور

ایجنڈوں نے کشمکش حیات کو طبقات کی آویزش کے تناظر میں دیکھنے کی جس روش کا آغاز کیا وہ ہمیں انسانی تہذیب کے ارتقائی مدارج سے آشنا کرتی ہے۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ تنقید بیک وقت عرانی اور تہذیبی پہلوؤں کو اجاگر کرتی ہے۔ ہمارے یہاں بہت سے نقادوں نے طبقاتی آویزش کے وسیع تناظر میں اردو ادب کا جائزہ لیا ہے۔ فیض، ظہیر کاظمی، ممتاز حسین، عابد منٹو، عبادت بریلوی، مجتبیٰ حسین، حنیف فوق اور عارف عبدالمعتین اور محمد علی صدیقی نے اپنے تنقیدی مقالات میں بڑی وقت و نظر سے طبقاتی آویزش کے اثرات کو واضح کیا ہے۔ ہمارے ادب کو جاگیرداری، سرمایہ داری اور سماجی ادوار نے جس قدر متاثر کیا ہے۔ اسے طبقاتی تصادم کے اصول کے تحت ان نقادوں نے پرکھا اور جاننا ہے۔ ظہیر کاظمی نے ادب کے مادی نظریے میں اردو شاعری اور اردو نثر کا جائزہ لے کر جاگیرداری دور کے اثرات کو نمایاں کیا ہے اور اس آویزش کو بھی بے نقاب کیا ہے۔ جو اردو شاعری اور اردو نثر میں بہر طور موجود رہی ہے۔ فیض نے اردو کے افسانوی ادب میں درمیانے طبقے کے اصرار اور درمیانے طبقے کے بعد ادب کے عوامی زندگی کو پیش کرنے کے مراحل کو مادی تبدیلیات کے آئینہ میں دکھایا ہے عبادت بریلوی نے ماضی کے مثبت رجحانات کو خاص طور پر اجاگر کیا ہے۔ اردو ادب کے بارے میں ہمدردانہ رویہ پیدا کیا ہے۔ مجتبیٰ حسین بچوں کی چھوٹی چھوٹی بے سرو پا کہانیوں سے لے کر ناول اور افسانے تک انسان کے بدلتے ہوئے رویہ کی تعمیر مہیاتی مادیت کی روشنی میں کرتے ہیں۔ جب کہ حنیف فوق، عابد حسین منٹو اور عارف عبدالمعتین نے نئے ادبی رجحانات کی پرکھ میں ترقی پسند اور رجعت پسند قوتوں کے ٹکراؤ کو وسیع عالمی پس منظر میں سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ اردو ادب کے نئے رجحانات کو یوں پکھنے سے ہمیں مثبت ادبی رجحانات میں امتیاز کرنے میں مدد ملتی ہے اور ہم کینیک کے نوع کی وحدت کا نام دینے کے بجائے کینیک کی وحدت کے علاوہ روح و عمر سے آگہی کو بھی وحدت کا جزو لاینفک تسلیم کرنے لگتے ہیں۔ اور ہمارا جدت اور قدامت کو پرکھنے کا پیمانہ ہمیت اور کینیک نہیں بلکہ روح و عمر قرار پاتا ہے۔ مذکورہ ترقی پسند نقادوں میں اردو ادب کو روح و عمر کی روشنی میں پرکھنے پر سب سے زیادہ توجہ ممتاز حسین نے دی ہے۔ ممتاز حسین نے نظم اور نثر دونوں کے مختلف ادوار اور اہم شعرا کا مطالعہ کرنا عجز و روح و عمر کے آئینہ میں کیا ہے اور بہت سے قابل قدر نتائج اخذ کئے ہیں۔

تہذیبی تشخص اور تہذیبی سوتوں تک رسائی کی تحریک کا ایک اور روپ بھی نئی تنقید میں ملہوا پذیر ہوا ہے۔ یہ روپ ماضی کے ادب کی تعبیر نو کا ہے۔ نئی تنقید نے کئی پرانے شعرا کے فن کے ثقافتی اور عمرانی پس منظر میں نئے زاویے دریافت کئے ہیں۔ مثلاً میر درد، غالب، مومن، نظیر اکبر آبادی، جرات، رنگین، مصطفیٰ، حالی، اکبر اقبال کو ثقافتی اور تہذیبی پس منظر سے دریافت کرنے کی بڑی کھراچیز کاوشیں گزشتہ پچیس برس میں سامنے آئی ہیں۔ میر کی شاعری کا سید عبداللہ نے منلیہ دور کے سماجی اور تہذیبی ماحول کی روشنی میں جائزہ لیا ہے غالب کے غم، شخصیت اور فن کے دیگر پہلوؤں کو بھی نئی تنقید نے تہذیبی نگاروں کے پس منظر میں پرکھا ہے، غالبیات کا بیشتر سرمایہ ایک عہد کی تہذیبی زندگی کو سامنے لاتا ہے۔ نظیر اکبر آبادی کے قبول عام کی بنیادیں بھی اس کی شاعری کے مقامی عناصر میں مضمر ہیں۔ حالی کو بھی نئی تنقید نے ایک عہد کی نگو کے نمائندہ کی حیثیت سے جانچا ہے۔ اکبر کے مقام کو بھی تاریخی تسلسل کے تناظر میں متعین کرنے کی سعی مختلف نقادوں کے یہاں موجود ہے۔ ڈاکٹر شوکت ہنزوی، وحید قریشی، سید وقار عظیم، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار اور سجاد باقر جنوی نے ایک دور کی تبدیلیوں کے اثرات کے نمائندہ کے طور پر اکبر کا مطالعہ کیا ہے۔ اقبال کی نگر اور فن کا مطالعہ بھی گزشتہ چند برسوں میں اس انداز سے ہوا ہے۔ بیسویں صدی میں برصغیر کے مسلمانوں کی سماجی اور فکری زندگی اور پوری دنیا اور عالم اسلام میں رونما ہونے والی تبدیلی کے آئینہ میں اقبال کی فکری عظمت اور فن کی کثافت کو جاننے کی سید عبداللہ سید وقار عظیم، مولانا صلاح الدین احمد، پروفیسر عثمان۔ ڈاکٹر وحید قریشی، عزیز احمد، خلیفہ عبدالحکیم اور انور مدید نے کوشش کی ہے ان سب نقادوں نے اقبال کے آئینہ میں پورے مسلم فلسفہ کی روایت کو پرکھنے اور جاننے کی جہت کا آغاز کر دیا ہے۔ علامہ علی ہاید اور سید وقار عظیم نے، میں اقبال کے فن کو اردو نظم اور غزل کے ایک وسیع تناظر میں دیکھنے کی طرف مائل کیا ہے۔ نظم کے علاوہ افسانوی ادب میں بھی تنقید کا سہی انداز کو آگے بڑھایا ہے۔ سید وقار عظیم نے اردو افسانوی ادب کو داستان سے لے کر افسانے تک کے پورے تہذیبی پس منظر میں پرکھا ہے تاکہ ہم کئی عہدوں پر پھیلے ہوئے افسانوی ادب کی مدد سے مختلف ادوار کے ذہنی رویے کو متعین کر سکیں۔ ڈاکٹر مہمل بخاری نے بڑی جانفشانی اور حرق ریزی سے استان کے امٹ تہذیبی نقوش کو اجاگر کیا ہے۔ پریم چند کی تخلیقات کا جائزہ بھی دراصل اپنی تہذیبی روایات سے لگاؤ کا آئینہ دار ہے۔ بہت سے نئے نقادوں نے اسے تہذیبی روایات و اقدار کے پاسبان کی

حیثیت سے پیش کیا ہے۔ داستان اور افسانہ کے علاوہ ناول کے میدان میں اپنی تہذیبی شخصیت کو جاننے کی طلب نمایاں نظر آتی ہے، احسن خدوقی، سید وقار عظیم، عبدالسلام، ظہیر فتح پوری نے مختلف ناولوں کے الگ الگ تجزیے کے بجائے فکر اور فن کے ارتقاء کے حوالے سے ناول میں تہذیبی ارتقاء کی پہچان کو دریافت کیا ہے۔ تحقیق و تدقیق کے میدان میں اسی میلان کو ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان، ڈاکٹر وحید قریشی، ڈاکٹر زمان فتح پوری، ڈاکٹر نجم الاسلام نے آگے بڑھایا ہے۔ ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان اور ڈاکٹر نجم الاسلام نے اردو نثر کا معیار دالٹ ٹائی اور شاہ ولی اللہ کی نثر کی تحقیق سے ربط و باہم دریافت کیا ہے۔ ڈاکٹر وحید قریشی نے بھی کلاسیکی ادب کو تاریخی ادب کے آئینہ میں پرکھنے کی طرف توجہ دی ہے میر حسن، میر ان

غالب، حالی، اکبر اور اقبال کے تنقیدی مطالعوں میں انہوں نے تہذیبی ماحول کو غلیلِ اہمیت دی ہے۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری نے بڑی گنگن سے اردو شاعری کی دو اہم اصناف یعنی رباعی اور مثنوی کا مطالعہ کیا ہے۔ رباعی پان کا کام اتنا نکرا لیگز ہے کہ اس کی داد مجنوں گورکھپوری نے ان الفاظ میں دی ہے۔

”فرمان فتح پوری کے دم مضامین میری نظر سے گزرے۔ اگر یہ دونوں مضامین میری نظر سے نظر سے پہلے گزر چکے ہوتے تو شاید رباعی کے سمجھتے پر کھنکھنے کی زحمت نہ کرتا۔“

ڈاکٹر فرمان فتح پوری نے رباعی کے ارتقاء کے علاوہ اردو کی منظوم داستانوں پر بھی قابلِ قدر کام کیا ہے۔ ماضی کی دریافت اور تعبیر نو کے رجحان کے تحت اردو تذکرہ نگاروں کے قدیم سرمائے کو بھی کھنگالا ہے۔ تذکرہ نگاروں کی اہمیت و افادیت پر مولوی عبدالحق، مسیح عبد اللہ، عبد علی عابد نے جو کام کیا ہے۔ اسے مشتاق خواجہ، ڈاکٹر فرمان فتح پوری، احمد حسین قریشی، کلب علی فائق اور اکرام چغتائی نے خاصاً آگے بڑھایا ہے۔

ہزاروں برسوں پر پھیلے ہوئے اپنے ثقافتی ورثہ کی پہچان اور دریافت کا میلان نئی لسانی تحقیقات میں نمایاں نظر آتا ہے۔ ایک عرصہ تک مختلف ماہرین لسانیات نے اردو زبان کی جنم بھومی کی دریافت پر توجہ صرف محمد حسین آزاد، فیصل الرحمن، ناظمی محمود، میرزا کے کام جیانات کے برعکس نئی لسانی تحقیقات میں جنم بھومی کے دریافت کے بجائے اب ہندی، بنگالی و تعامل پر زیادہ توجہ دی جانے لگی ہے۔ گارساں و تاسی، سرچاس لال، گریرین اور جابان بیگز نے تہذیبی تلاش کا صرف مختل مدد تک محدود رکھا۔ لیکن نئے ماہرین لسانیات کا دائرہ تحقیق تدقیق بہت زیادہ وسیع ہو گیا ہے۔ اور انہوں نے آریائی اور دراوڑی تہذیب کی آویزش و یک دور

کے ذخیرہ ادب سندھ اور عرب کے تعلقات اور ہندوستانی اور مغربی تہذیب کے ربط باہم کے پس منظر میں اردو کے ارتقائی مراحل کی دریافت پر توجہ صرف کی ہے ڈاکٹر شوکت سبزواری نے یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ اردو دیہوں کے ہندوستان میں بولی جانے والی بولیوں کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے تو ڈاکٹر سیل بخاری نے اس بحث کو دیہوں کے دور سے پہلے کے دور پر محیط کر دیا ہے۔ عین الحق فرید کوٹی نے واڈنی سندھ کو ایہ کامافذ قرار دیا۔ جب کہ وزیر آغا نے اردو (ریختہ) کو دراوڑی ادب آریائی زبانوں کا امتزاج کا مترشحو کر دیا ہے۔ عین الحق فرید کوٹی نے اپنے نقطہ نظر کو ثابت کرنے کے لئے واڈنی سندھ کی آیات کا سیر حاصل جائزہ لیا ہے لسانیات کی بحث میں ڈاکٹر شرف الدین اصلاحی نے سندھی کے رد ابط کو اجاگر کرنے کے لئے سندھ اور عرب کی تہذیب کے ربط باہم اور عل و تعامل پر بھی بحث کی ہے۔ آج لسانی تحقیقات کے سفر کی سمت تہذیبی ہے اور اس فکری جہت کی بدولت ہمیں اپنے ثقافتی ورثہ کے بہت سے مخفی پہلوؤں کو جاننے کی سعادت بھی نصیب ہوئی ہے۔ ثقافتی ورثہ کی تلاش میں بہت سے نادرا درام پہلوؤں تک رسائی حاصل ہو جانے کی وجہ سے علاقائی زبانوں اور اردو کے مقابلہ پر بھی کام کا آغاز ہو گیا ہے بلوچستان اور سندھ کے ثقافتی اور تہذیبی ورثہ کی تلاش مستقبل میں بہت سے اہم تہذیبی گوشوں سے یقیناً آشنا کرے گی۔

پاکستان میں غلو پذیر ہونے والی تنقید کی اس بنیادی جہت نے سب سے اہم اور خوش آئند کام یہ کیا ہے کہ تقسیم سے پہلے کی تنقید کے مقابلہ میں نئی اردو تنقید کے افق کو زیادہ گشادہ کر دیا ہے۔ نئے علوم مثلاً نفسیات، علم الانسان، تاریخ تہذیب اور علم انیات کو ماضی کی دریافت اور تعبیر نو کے لئے بہت کئے نفاذوں نے اردو ادب کے ان مخفی پہلوؤں تک رسائی حاصل کی ہے جن تک روایتی تنقید کی رسائی ممکن تھی۔ نئی تنقید نے ہمیں ہمارے ماضی سے ہم آہنگ کر کے پاؤں ہوا ہونے سے بچایا اور ان جڑوں تک پہنچا لیا ہے جو اجتماعی اور انفرادی زندگی کے شجر کو توانائی مہیا کرتی ہیں اور معاشرے کو اس کے تہذیبی جوہر اور غور کو اجتماعی لاشعور سے ملاقاتی ہیں۔ ماضی کی یہ دریافت رجعت قبہ بری نہیں بلکہ ماضی سے قوت اخذ کر کے اور اس سے ہم آہنگ ہو کر مستقبل کی نگہ دہانے تقاضوں سے جہدہ براہونے کی اہم پیش ہے، ادب کا سب سے بڑا منصب ہی یہ ہے کہ وہ ہماری زندگی کو روایت سے منقطع نہیں ہونے دیتا، اور ہمیں دیرہ ریزہ ہو کر کچھ کرنے سے بچاتا ہے۔ ہماری نئی تنقید نے اس منصب کو ملحوظ رکھ کر تہذیبی جڑوں کی دریافت کا اہم فریضہ سر انجام دیا ہے۔ دنیا کی ہر نذہ قوم کا وہ یہی تہذیب ہے کہ وہ حیات کی کسی کوئی

کو غم نہیں ہونے دیتی اور روایت کے ہم رکاب مستقبل کی طرف سفر جاری رکھتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عربی زبان کے ادب میں جاہلیت کے دور کو رد کرنے کے بجائے اس کے مثبت اور صحت مندانہ محرکات دینے کا رجحان موجود ہے۔ اپنے تہذیبی تشخص اور ادب پر اسلامی تحریک کے اثرات کی نشاندہی بھی صوفی اسی صورت میں ممکن ہے کہ ہماری نظر پہلے کے تہذیبی اقدار پر بھی ہو۔ اودھم افریشیلی تہذیب کے جملہ غلوں سے پوری طرح آشنا ہوں اس اعتبار سے دیکھا جائے تو آزادی کے بعد ثقافتی پس منظر میں ادب کو پرکھنے کا تنقیدی رجحان بڑا فکر انگیز ہونے کے علاوہ ہمارے اجتماعی تقاضوں کے بھی عین مطابق ہے اس رجحان نے عین فکری جذباتی اور تہذیبی طور پر سنگزبانہ ہونے کی تحریک دی ہے اور ہمیں اپنے اس ثقافتی ورثہ کی پہچان کرائی ہے۔ جو اب تک ہماری نظر سے اوجھل تھا۔

پاکستان میں اردو ناول

اعجازِ راہی

عہدِ حاضر سے پیچھے دور جہاں تک نظریں مرکوز ہوں، تو اردو کی تمام اصنافِ سخن میں ناول ہمیں غایتِ مدجہ کم مائیگی کا احساس دلاتا ہے۔ بجز انگلیوں پر گنے جانے والے چند ناولوں کے، ادب کے اس صیغے کا معیاری سیاق و سباق ہنوز تشنہ آرزو ہے۔ اگر ہم اردو اصنافِ ادب میں تفتابلی و تجزیہ باقی نہایت قائم کریں، تو یہ بات سامنے آئے گی، کہ تمام دوسری اصنافِ سخن کی نسبت ناول جس کا معنوی پس منظر صدی ڈیڑھ صدی تک پیچھے جاتا ہے، کی ارفع تشکیل سے اردو ادب کا دامن بدستور تہی ہے۔ اس ضمن میں بعض ناقدین اس کے قدر کو مغرب کی درازی عمر سے ناپتے ہیں۔ لیکن میں سمجھتا ہوں عمروں کی طوالت اور تنگی اس کے معیاری حائزے میں معاونت نہیں کرتی۔ بلکہ ادب کے ارفع و اعلیٰ ادما فاقیت کی دلیل اسکی زندگی سے وابستگی اور عمر سے کمٹنٹ میں معمر ہے۔ کیونکہ فکری استدلال زمانی گرفت سے آزاد مخصوص معروضی حالات میں دو تک ایک سے منقطع تعمیر نہیں کر سکتا۔ فاصلہ دس برسوں کا ہو یا سو، زمانی گرفت نہ بدے ہوئے مکانی حالات کے فکری رابطوں میں کسی مستقل تبدیلی کا اعلان نامہ نہیں بن سکتی۔ بڑھتے ہوئے فاصلے سوچ میں دراڑیں یا خلیجیں اس لئے پیدا نہیں کر سکتے کہ انسان اپنے جمعی افرائش کے ساتھ ذہن کے ارتقا کو بھی پورا کرتا ہے۔ جدیداتی تاریخ کا مطالعہ ایک شے سے دوسری شے کی تخلیق کے عملی اثبات میں گواہی کی مہر ثبت کرتا ہے۔ لیکن نئی شکل کے ظہور کے عمل میں گراف کا ایک سے ننانوے تک فاصلہ فکر کے ارتقا کی عملی تفسیر تو بنتا ہے۔ مگر سو کی تکمیل میں پچہ ہونے والا ایک کا ہندسہ حالات کی بیکر تبدیلی اور پھر نئی چیز کے ظہور کا اعلان نامہ یا کم توقع کا اظہار بھی نہیں کرتا۔ اور سن و سال کی وسعت اور پھیلاؤ اس میں مدد نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر اس حوالے سے افسانے کے آئینے میں جہاں بھیں تو یہ اعتراف کرنا پڑے گا کہ افسانہ جس کی عمر ۸۱ سال ہے

گزشتہ نصف سے اپنے وجود کا اقرار کر رہا ہے۔ اور آج دنیا کے کسی دوسرے افسانے کے سامنے سرخڑ ہے اس کا سبب اس کے سوا کیا ہے کہ افسانے کو لکھنے والے ایسے نام لے لے اور ہیں جو زندگی کے نشیب و فراز اور اس کی آفاقی صداقتوں سے کھلی کھٹکتی رکھتے ہیں۔ زندگی کی یہ صداقتیں یقیناً عمر کے وجود سے ہی چھوٹی ہیں۔ زندگی کی ان حقیقتوں کے ادراک اور پھر اظہار میں افسانے نے اپنی صلاحیتوں کا بھرپور مظاہرہ کیا ہے۔ چنانچہ پریم چند کے بعد اردو افسانے کو منٹو، کرشن، بیدی، قاسمی ملے اور یوں نام گنوا تے چلیں تو بات سینکڑوں تک پہنچتی ہے۔ اور یہ سینکڑوں ان ہزاروں میں سے ہیں، جنہوں نے اردو افسانے کو ذریعہ اظہار بنایا۔ لیکن ناول کی روایت کو نو سینکڑوں کیا۔ بیسوں نام بھی نہ مل سکے، شوکت صدیقی، قرۃ العین حیدر، بلونت سنگھ، جمیل ہاشمی، عبداللہ حسین، ممتاز مفتی اور دو ایک اور ناموں کو ناول کی پیشانی سے کاٹ دیا جائے۔ تو ناول کی تاریخ انیسویں صدی کے ساتھ ہی دفن ہو جائے گی۔

میں نے ابھی عمر سے کمٹنٹ کی بات کی ہے۔ تو کیا میں ناول کو ادب کے اس بنیادی سوال کی طرف لے جانا چاہتا ہوں کہ ادب کیوں —؟ نہیں — بلکہ اس طے شدہ منطقے سے آگے بڑھنا مقصود ہے کہ ادب زندگی کا عکاس اور ذریعہ اظہار کا پابند ہے۔ ایسی صورت میں یہ فیصلہ صادر کرنا میرا منصب نہیں بلکہ میری سوچی سمجھی رائے ہے کہ ناول زرخیز اذنان تک رسائی حاصل کرنے میں ناکارہ ہے اور بحر چند رستائوں کے باقیوں نے اسے بھاری پتھر سمجھ کر چھوڑ دیا۔

پاکستان کی تشکیل کے بعد کی تیس سالہ تاریخ میں ناول کے حوالے سے جو چند نام سامنے آئے ان میں قرۃ العین حیدر، شوکت صدیقی، عبداللہ حسین، عزیز احمد، رضیہ فصیح احمد، خدیجہ مستور، رشیدہ رضویہ، جمیل ہاشمی، اور ابھی ابھی انتظار حسین، مستنصر حسین تارڑ اور انیس ناگی کا نام بھی شامل کیا جاسکتا ہے۔ میرے اس مختصر مطالعے میں سائے ناولوں کی شرکت ممکن نہیں۔ اس لئے میری کوشش ان تمام ناولوں پر ایک نظر ڈالنا ہے، جنہیں فکر و فن میں ناول کی تکمیلی حمایت حاصل ہے ”آگ کا دریا غنی اور فکری حوالہ سے اردو کا سب سے بڑا ناول ہے۔ قرۃ العین حیدر نے برصغیر کے تہذیبی سفر کے حوالہ سے انسانی عظمتوں کا کھوج لگایا ہے۔ قدیم دور کے گوتم نیلمبر سے جدید دور کے گوتم نیلمبر تک یہ سفر برصغیر کی ثقافتی، سیاسی اور طبقاتی جدوجہد کا دائرہ مکمل کرتا ہے کہانی پر قرۃ العین حیدر کی گرفت بہت مضبوط ہے اور ان کے اسلوب نے اسے لافانی شاہکار

بنا دیا ہے۔ بقول رشید امجد: ”آگ کا دریا برصغیر کی تہذیبی اور ثقافتی تاریخ ہے۔ برصغیر میں تہذیب کی مختلف پرتیں عہد بہ عہد اور نسل بہ نسل زوال و ارتقاء کی مکمل تصویر اس ناول کے صفحات میں بکھری ہوئی ہے۔ قراء العین حیدر اس عقیدہ کی حامی ہیں کہ انسان تمام اشیاء سے برتر و عظیم ہے۔ تہذیب و معاشرہ مختلف ادوار میں مختلف رنگ بدلتا ہے، لیکن انسان ہمیشہ زندہ رہتا ہے صرف نام بدلتے رہتے ہیں۔ آگ کا دریا کا عرصہ ڈھائی ہزار سال پر پھیلا ہوا ہے۔ قراء العین حیدر نے اس طویل عرصہ میں برصغیر کی تہذیبی زندگی کے کئی آثار چڑھاؤ دریافت کئے ہیں۔ ان کے اسلوب میں روانی اور شہرت ہے۔ یہ ناول بلاشبہ اردو کا عظیم ناول ہے

”خدا کی بستی“ — شوکت صدیقی کا ایک ایسا ناول ہے، جس نے اردو ناول کی تاریخ کو شرمندہ ہونے سے بچا یا ہے۔ شوکت صدیقی نے پچھلے طبقے کی حکایات زندگی کو اپنے ناول کا موضوع بنایا ہے۔ چونکہ شوکت صدیقی کی اپنی زندگی بھی، زندگی کے اسی سرخ پر دام فعال رہی، اس لئے ان کے ذہنی سفر میں چیزوں کو دیکھنے بیٹھنے میں مطالعاتی اور مشاہداتی گہرائی اور گیرائی کے ساتھ جو تجربے کی وسعت دکھائی دیتی ہے، وہ دراصل ان کی جہد حیات کا پرتو ہے۔ ادب میں مشاہدے اور تجربے کے لامتناہی زاویے اس وقت تک عطا نہیں ہوتے جب تک سارا بے رحم کھیل اپنی زندگی کے نار و پود پر کھیلنا جاری ہو۔ جب تک ذات کا تحفظ سوال نہ بن جائے۔ معاشرتی تحفظ کا احساس جنم نہیں لیتا چنانچہ شوکت صدیقی جنہوں نے زندگی کے ہشت پہلو موضوعات کو ایک تنوع اور وسعت فکر کیساتھ خدا کی بستی میں سمیٹا ہے، وہ نہ صرف فنی اور فکری صداقت اظہار کو ہمیز لگاتا ہے، بلکہ ناول کی تاریخ میں خدا کی بستی کے قد کو مینر بھی کرتا ہے۔

خدا کی بستی بنیادی طور پر ایک ایسے طبقہ اور معاشرے کی حکایت کرتا ہے، جہاں کم مائیگی اور بے بضاعتی کے باوجود جذبے کی صداقت اور شدت زندگی کے اصل فلسفے کی اور مراجعت کرتی نظر آتی ہے۔ اس کے موضوع میں پچھلے طبقے کی الم تعبیبوں اور نفسیاتی وارفتگیوں کو تجزیہ و تحلیل کی کوئی پر اس طرح لایا گیا ہے کہ کردار جیتے جاگتے اور سانس لیتے محسوس ہوتے ہیں۔

خدا کی بستی موضوعاتی منطقے میں دو سطحیں قائم کرتی ہے، پہلا حصہ مشاہدات و تجربات کے مضمرات میں اپنی پورے معنی آفرینی کے ساتھ وارد ہوتا ہے۔ یہاں واقعات اصل قصہ کے ساتھ مرتب و مربوط ہو کر منکشف ہوتے ہیں۔ موضوع کا دھارا ایک تسلسل میں واقعیت کی کڑیاں جوڑتا فنکارانہ جولاہیوں کے ساتھ جزییات نگاری کی ارفع تمثیلیں بناتا ہے۔ یہاں زندگی کے کچھہ المنظر واقعات میں شدت اظہار جہاں ایک طرف شوکت صدیقی عین نگاہی، ژرف بینی اور گہرے تجربے کی دلالت کرتا ہے۔ وہیں معاشرتی ناہمواریوں کی شوریدہ سری کے پس منظر میں انبوہ انسانی کی بے بسی کو حزمینہ عنصر سے ہم آئیز بھی کرتا ہے۔ یہ حصہ جو سلطانہ کی ماں، نوشا نیاز کا بیٹے اور سلطانہ کے خاندان کے گرد حلقہ کرتا ہے، دراصل ایک محروم و ناآلای طبقے کی جہد للبقا کے جذلوں کو کائنات کی کینوس پر اس طرح پینٹ کرتا ہے کہ اس کی پہچان کے سارے رنگ از خود واضح ہوتے چلے جاتے ہیں۔ اسید و سیم، سہنگام، آرزو، زندگی کی طرح زندہ رہنے کی خواہش سلطانہ کی ماں کی نیاز تک رسائی اور پھر ماں سے بیٹی تک نئے سجدیدی رشتے، اس سماجی دار فتنگی کا نتیجہ ہیں۔ جس میں نوشا کی غیرت بالا آخر نیاز کی موت بن جاتی ہے۔ سلطانہ کی ماں کی موت سے سلطانہ کی بدن دریدگی تک اور پھر نوشا اور اس کے بھائی کے منتهی انجام تک کہانی واقعاتی مشاہدات میں مضبوط فنی گرفت کا انہار کرتی ہے۔ تکنیکی اعتبار سے شوکت صدیقی یہاں واقعات کی گہرا انجیزی، فکری بلند آگہی، ژوڈ علام کے انہار میں عالمانہ متانت اور کمال فن کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ اور وہیں معاشرتی ژولیدگی کی گھس بندی میں واقعاتی قضیاتی منطقے کو مکمل کر کے کہانی کو دوسرے حصے میں داخل کر دیتے ہیں۔ دوسرا حصہ دراصل فنکار کی خواہشات کا محصل ہے بیمار معاشرے کی تشخیص اور علاج سے عبارت ہے شوکت صدیقی پہلے حصہ میں بننا ہر ناقابل تسخیر قوتوں کے بھرپور مظاہرے کے بعد سنگ و آہن سے تعمیر طبقہ دار قلعہ میں ایک ظالم خیر خواہش کے ساتھ داخل ہوتے ہیں۔ ایمان و بصیرت کے ساتھ اس روپے کی فنانکی آرزو کرتے ہیں، چوکنواری سلطانہ کو ماں بنانے پر مجبور کرتا ہے۔ سلطانہ کی ماں کی مدت سے سلطانہ کے ماں بننے تک جو منطقہ ایک کریمہ منظر کو دکھاتا ہے وہ ایک حقیقی واقعات کے تسلسل کے بعد نیاز کی مدت؛ اسکا فنی لارک کے ظہور کی شکل میں اس تسلسل کی جوت کی خواہش پر وال ہے۔ اور اس طرح اردو ادب کا یہ بڑا ناول بھرپور فنی اور فکری گرفت میں شوکت صدیقی کے فنکارانہ

و طیرے کا گواہ ہے

شوکت صدیقی کے کردار کہانی کی نسبت میں بنیادی شے ہیں۔ وہ کہانی کے تار و پور کرداروں کے گرد جڑتے ہیں۔ دراصل سماجی شعور و ادراک کا جامع خارجی مواد ہوتا ہے چنانچہ جب ایک کردار کی معصیت دوسرے کرداروں میں احساسِ محرومی پیدا کرتی ہے، تو دیدہ و فنکار، کرداروں کے ٹوٹے ٹھکانے سکڑتے جسموں سے ہٹ کر اس کی روح کے اندر شکست و ریخت کے ان منطوقوں تک کند لگاتا ہے جہاں سے مستنبط رشتے چہرہ پر کرب آمیز تشنج رقم کر کے ارد گرد کے ماحول کو آلودہ کر دیتے ہیں۔ شوکت صدیقی کا کمال فن ہے کہ کرداروں کے باطن سے وجہ تلاش کر کے معاشرے کے ان عوامل کی نشان دہی کرتے ہیں جو چہروں پر معصومیت اور معصیت کے ضد وخال واضح کر کے طبقاتی تجسسی صورت کو خلق کرتے ہیں۔ اور یہاں پر ان کا نظری اعتماد شخصی مابیت اور اصلیت کو نہاں کر کے معاشرتی اعتقاد کا نفیاتی ادراک وضع کرتا ہے

”اداس نسلیں“ فکری طور پر ایک کامیاب ناول ہے۔ عبداللہ حسین نے ناول کی تخلیق میں جس فکری رد کو موضوعاتی تشخص دیا ہے، اس کا دائرہ نسلوں کی تاریخ تہذیب کے مبنیاتی اور فکری تار و پور میں محض رد و بنی کا وظیفہ ہی نہیں، اس المیے کا محاکاتی استعارہ بھی ہے جو سیاسی، ثقافتی اور تہذیبی زوال و ارتقا کے تحت الشعوری ادراک سے ہم آمیزی کرتا ہے اس راسخ مسلک کے دو ولایت واکر ہے، جس میں نفسیاتی زاویے وجوہ کی کھوج میں صدیوں کی مسافت کا بوجھ اٹھاتے ہیں۔ محاکات کی تشکیل میں عبداللہ حسین نعیم کو پیش منظر میں رکھ کر پس منظر کی دریافت اس کے مختلف وجودوں اور مختلف تضادات کے حوالے سے معاشرتی تضادات کے کردار وضع کر کے زندگی کی ہائپریت میں بگردی اور المیے خلق کرتی روش کی نشان دہی کرتے ہیں۔ موضوعاتی واقعیت نعیم کا تاقب نہیں کرتی، نعیم کا کردار واقعیت کو نمایاں اور تہذیبی ارتقا و زوال کے علامت کی دھڑکت کو اجاگر کرتا ہے۔ وہ مستقیم میں چلنے کی بجائے زندگی کے مختلف النوع طوائف میں مسلم الثبوت روپ بسر کر کے کموز و علامت کی مینایت میں صداقت انہار کا گواہ بنتا ہے اور مستقیم میں چلنے کے نتیجاً آسان و طیرے کی جگہ پیچیدہ مگر حقیقی راہوں میں مستقبل کی خواہش تعمیر کرتا ہے۔ مگر مستقبل تو تشکیک کی دھند آمیز فضا میں ہم حقیقت کے فلک الافلاک پر کہیں پیش رفت نہیں

کرنا۔ نعیم کے اولین کردار میں عبداللہ حسین کا فنی اجتہاد ان کی کامل گرفت کی اس طرح دلالت کرتا ہے کہ نعیم دھرتی کا پریمی، دھرتی پر نحوست کو فنا کی خواہش کے ساتھ عمل کے ایک مسلسل ارتقائی وجود کا غیر مبہم اقرار بن جاتا ہے۔ عبداللہ حسین کو مزاج حاصل ہے کہ ایک مقبوض فنی گرفت کے ساتھ ان کے کردار حیثانی ادد ذہنی ارتقا کی منازل طے کرتے ہیں۔ اور اس کا ثبوت نعیم کی جھجھلاہٹ صحریٰ استبداد کے خلاف اس کے وطن پرست کے رویے میں نعیم کو متعارف کراتا ہے۔ لیکن مصنف یہاں پہنچ کر اپنے کردار کو مانوق العفرت یا بالآخر کردار بنانے کی بجائے معروضی حالات سے اوپر نہیں اٹھاتے اور نعیم عذرا کے خواب آلود اور اپنے حقیقی وجود کی کشاکشی اور مظلوم کشاکش ہو کر خواب اور عمل کے دورا ہے پر پہنچ جاتا ہے۔ یہ کشاکش حیات ”اداس نسلیں“ کو جہاں مادر رائے حقیقت ہونے سے روکتی ہے۔ وہیں دوسری طرف اس کے مسلک کی جاگیر کی ایک تذبذب اور کشمکش کی صورت اس کے ساتھ سفر کرتی ہے، اور یہاں پہنچ کر نعیم ایک وجود سے آگے ایک نسل، ایک دور اور ایک تاریخ بننے لگتا ہے

عزیز احمد اور ناول میں ایک معتبر نام ہے۔ ۱۹۴۷ء کے لگ بھگ چوتھا یا پانچواں ناول ایسی بندی ایسی پستی پیش کیا۔

ملقبہ وار معاشرہ اپنے توصیفی تشخص میں فرد کو خود مختار نہ وقت سے محروم کر دیتا ہے۔ فرد آنکھوں پر پٹی بندھے بیل کی طرح کنویں کے چاروں طرف ایک دائرے میں سفر کرتا رہتا ہے۔ اس کا رونا اور چلنا بوڑھے درخت کے نیچے بیٹھے نوکر اور چھڑی والے شخص کا سر ہون منت ہوتا ہے۔ ایسے معاشرے میں تخلیق کامل افراد کی بجائے ماحول پر اپنی نظریں مرکوز کرتا ہے۔ فنکار کے پیش نظر معاشرتی پھیلاؤ اس کی حرکات اور محرکات نفسیاتی پیچیدگیاں واقعاتی تسلسل میں کردار کی منفی یا مثبت تصویر میں مواد فراہم کرتے ہیں۔ چنانچہ تخلیق کار کی مشاہدات اور مطالعاتی وارفٹنگ اس کے براہ راست تجربے کے امتزاج سے تشکیل پاتی واقعیت پر مبنی ہے۔ اور کردار ایک ان دیکھی قوت کے زیر اثر متحرک یا ساکت ہوتے ہیں۔ آغاز سے انجام تک کردار مختار نہ خودیہ سری کے بجائے معاشرتی دلدوبست میں متعینہ رویے کا پابند ہوتا ہے۔ عزیز احمد کا ناول ایسی بندی ایسی پستی بھی معاشرتی واقعیت کی اساس پر تشکیل پاتا ہے۔ بظاہر یوں لگتا ہے جیسے عزیز احمد کے پیش نظر ایک دوجے

معاشرے کا عکس انہیں موضوع بننے پر مجبور کرتا ہے۔ جس کے کردار اس کے واقعات کے حوالے سے عزیز احمد کے قلم سے جھانکتے ہیں۔ جو بظاہر پرانے معاشرتی رویوں پر نئے مرتب ہوتے اثرات میں متحرک دکھائی دیتے ہیں۔ لیکن باطن میں جیتی جاگتی دنیا میں رستے بستے وہ لوگ ہیں، جن کی سانسوں میں جبت اور احساسات میں ہمہ ہی غایت موجود ہے۔ بقول جلال الدین احمد، عزیز احمد کو کردار نگاری میں بلاگو تقدت حاصل ہے، انہوں نے کردار تخلیق کر کے انہیں ہمہ گیری بخش دی ہے۔ واقعہً کردار نگاری میں عزیز احمد کا فن نقطہ عروج پر نظر آتا ہے۔ ایسے کردار جو معاشرتی رویوں کے ساتھ حرکت کرتے ہوں، اگر اپنے فطری رویوں اور نفسیاتی رجحانات کے ساتھ جاگ رہوں کی ایک ایک کی مکمل صورت گیری بھی ہو، کمال فن ہے، عزیز احمد نے انہیں ماحول میں اس طرح جڑ دیا ہے، کہ ماحول اور کرداروں کو ایک دوسرے سے الگ کرنا ممکن نظر نہیں آتا۔ نور جہاں، نعیم شبنم، خواجہ سکندر صرف خارجی ماحول میں ہی متحرک نہیں بلکہ خطری آرد میں بھی پورے اترتے ہیں۔ نعیم ایک تعلیم یافتہ نوجوان ہے سول سروس کے لئے منتخب ہو کر یورپ میں ملازمت کے آداب سیکھنے جاتا ہے اور اپنے طبقہ واز معاشرتی صفات سے ہم آئیں ہو کر عین زندگی کی وضعی اور غیر وضعی نمائش میں ماسجا تارہتا ہے۔ جس کے کھلے مظاہر ہیں اس کا ارتقاء دراصل بڑے طبقے کی وہ خصوصی صفات ہیں، جس کی طرف میں نے اسی اوپر اشارہ کیا ہے۔ عزیز احمد کا یہ ناول وقت کے بہتے دھارے میں ایک تہذیبی منطقے کے ٹوٹنے بکھرے کے استعداتی تصنیف ہے۔ اور سچ تو یہ ہے کہ جس انداز میں انہوں نے اسے پیش کیا ہے وہ عزیز احمد کا حصہ ہے۔ عزیز احمد فرائیڈ نیٹ سکول آف ٹھاٹ سے تعلق رکھتے ہیں ان کے مبنی رجحانات کے سبب بعض ناقدین فن نے ان پر کڑی تنقید بھی کی ہے۔ لیکن عزیز احمد کرداروں پر مصنوعی افلاقیات کا خول چڑھانے کی بجائے ان کی آلودگیوں کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔

تخلیق کا عمل حیات انسانی کے تجربات کے بوجھ اتارنے کا عمل ہے۔ تخلیق کار کا مشاہدہ اور مطالعہ تجربات کی آمیزش سے واقعات کی ترتیب و تشکیل کے مرحلے طے کرتا ہے۔ بسا اوقات واقعہ کی شدت اور ہوا و کرداروں کو لپٹنے ساتھ لیتا واقعہ کی طرف ہوتا جاتا ہے۔ اور کبھی کردار واقعہ کے پس منظر میں ماحول اور پیش منظر کی سمت پیش رفت کرتے ہیں۔ جمیل ہاشمی کا

نادل تلاش بہاراں بھی ایک ایسا ہی ناول ہے، جس میں کردار خیالی کو آگے بڑھا کر تخلیقی عمل کو پورا کرتے ہیں اس لحاظ سے تلاش بہاراں کو کردار کا ناول کہا جاسکتا ہے، جس میں کردار اپنے نئے موضوع کی ماہیت ماحول کی تبدیلی آغاز و انجام کا لعاب طے کرتے ہیں۔

تلاش بہاراں بے شمار کرداروں کی دنیا میں دراصل چند کرداروں کے ارتقائی عمل میں ارتقائی عمل طے کرتا ہے۔ اس ناول میں بلاوہی عورت کے کردار کو حاصل ہے۔ بے شمار عورتیں غیر مسلط حالات کی مداخلت میں کشمکش حیات میں ہلکے کھاتیں یقاً کسی لا حاصل میں مدام فعال نظر آتی ہیں۔ حوادث پیہم زندگی کی تزیین کی خواہش اور حیات کی کشاکش۔ جز اپنے اور سیاست کے شکست و ذلت میں تغیر نو دیکھنے کی آرزو مندی، تلاش بہاراں کا بنیادی فلسفہ دکھائی دیتا ہے۔

کنول ایک اوصاف حمیدہ سے کما حقہ لبریز خاتون تلاش بہاراں میں سرسبز، انقلاب وقت کے متشدد ہچکولوں میں سرگرداں ابتداء سے انتہائیک پورے منطق اور استدلال کے ساتھ نفس خودی میں زندگی کے متنوع پہلوؤں کو لئے نگ دو پر بلا دست دکھائی دیتی ہے۔ کنول کا زندگی کرنے کا یہ وطیرہ بعض نقادوں کی نظر میں اسے جیتی جاگتی کنول سے زیادہ مثالی کردار نظر آتا ہے لیکن درحقیقت کنول کا آدرش ”انسانیت کو بچاؤ“ فن کے اس انتہائی رخ پر بھی اسے مثالی کردار بننے کی بجائے ایک باہمت عورت ثابت کرتا ہے جلیلہ ہاشمی نے کنول کے سامنے فکر خیز موٹیور ”انسانیت کو بچاؤ“ رکھا ہے، دراصل معاشرتی عروج و زوال کے استعاروں میں عورت کا مردوں سے پیچھے ہونے کی دلیل کو رد کر کے دراصل ایک مضبوط کردار کی تخلیق کا بوجھ بھی اٹھاتا ہے۔ مختلف جذباتی اور تصوراتی حالات میں حیات انسانی کے تجربات کی گرفت سے ہمہ گیر صداقت انہار کو سماجی ردیوں سے مثال کر کے کنول کے غیر معمولی کردار کا جواز بھی پیش کیا ہے۔ اگر ہم تلاش بہاراں کو واقعاتی کنسپشن میں دیکھیں تو کسی فکری مفروضے پر استدلال قائم کئے بغیر اس نتیجے پر پہنچنا مشکل نہیں، کہ کنول کا کردار دراصل مصنفہ کے آدرش کی بازیافت اور پھر اس کے انہار کا کامیاب ذریعہ ہے۔ چنانچہ کبھی کبھی اس کی ہمہ صفت شخصیت میں جیتی جاگتی روح دیوی کا روپ دھار لیتی ہے۔ میسر خیال میں آدرش سے سچی لگن جذبول میں غلام خیز بوجھاتی ہے۔ اور جلیلہ ہاشمی کا فنی ہست و کشا کنول کے کردار میں بے ساختگی کو ہمیز لگا دیتا ہے۔ لیکن فنی اور

نکوی گرفت کبے تا پوپن کہیں اجاگر نہیں ہونے پاتا ، ناول کا مرکزی کردار کنول بن کرداروں کی مدد سے تکمیل پاتا ہے ۔ راوی ، وارٹن ، کرشنا ، بھاشا اور دوسرے سارے کردار اس کے سامنے محض ہونے سے رہ جاتے ہیں ۔

تلاش بہاراں جمیلہ ہاشمی کا ایک ایسا ناول ہے جس میں فلسفہ حیات اور مصنفہ کا زندگی کو دیکھنے پر کھنے کا اپنا انداز فکر ٹھیک دوسرے میں لت پت نظر آتے ہیں ۔ اور خواتین کے لکھے گئے ناولوں میں قمر العین حیدر کے آگ کا دریا کے بعد یہ ایک بڑا ناول ہے

یورپ صنعتی اور معاشی ارتقاء کی بندیلوں پر نت نئے تجربات کا جواز رکھتا ہے ، لیکن اس کی بازگشت ایک ترقی پذیر معاشرتی پس منظر میں عجیب صورت حال کو خلق کرتی ہے ۔ حسن عسکری اور اس قبل کے دوسرے لکھنے والوں نے فرانس کے متروک جنسی علامتی نظام کے حوالے سے بیمار جنسیت کو رد و دے کر ایک مضحکہ خیز صورت گوی کی ہے ۔ وہ کھیل جو کسی ترقی یافتہ سماج کا دھیرہ ہیں ۔ غریب ممالک میں ان کا لانا اور پھر معاشرتی دُوبی کا نتیجہ اس کے سوا کیا ظاہر ہوتا کہ جنس پر لکھنا محض جنسی تلذذ حاصل کرنے تک محدود ہو کر رہ جائے ۔ مگر اس میں بھی یہ ہوا کہ جنسی لطیف و انبساط کسی لطیف جذبے کی بجائے بیمار جنسیت کی رد میں پردان چڑھنے لگے اور یہ نقل کی نقل اور دو کا حصہ بنی ۔

علی پور کا ایلی گو ایک بیمار جنسیت کا علاقہ قائم نہیں کرتا ، لیکن اس میں اور اس لہر میں جس کا میں نے ابھی ادیر ذکر کیا ہے ، اتنا فرق ہے ، کہ ممتاز مفتی کسی بیرونی ادبی دباؤ یا جنسی فلسفے کے زیر اثر دکھائی نہیں دیتے ۔ ۱۸۸ صفحات کے اس ناول میں سیکڑوں کرداروں کا انتخاب وہ ارد گرد سے ہی کرتے ہیں ۔ ان کی خواہشات لاشعوری جذبے معاشرتی خدو حال وضع کرتے ہیں ۔ لیکن ایلی کی شکل میں غایت شرمندگی اور احساسات پر گہری گھٹن عثماتی مفتی کا موضوعاتی ادراک ہے ان کی کہانی میں کرداروں کو متحرک کرتی ترتیب اور جنسی تلازموں کی براہ گنجینگی سارہ صبورہ کی صورت میں بیمار جنسیت کی حدیں چھونے لگتی ہیں ۔ جہاں ان کرداروں کا اشتغال قاری کے ذہن میں کوئی لطیف کشمکش پیدا کرنے کی بجائے محض ذہن کو براہ گنجیت کو دیکھنے سے ایلی اس ناول کا مرکزی کردار ہے ۔ لیکن علی احمد کا کردار جس انداز سے تخلیق ہوا ہے ، اس

کے اثرات نہ صرف اہلی کے کردار پر منفی انعکالیت میں مرتسم ہوتے ہیں، بلکہ اسے ترغیب کی صلاحیتوں سے بھی محروم کر دیتے ہیں۔ اور اس طرح علی احمد ناول میں مرکزی کردار اختیار کر لیتا ہے علی احمد دراصل ممتاز مفتی کی درون بینی، بصیرت انگیزی اور ایمان و بیانی سے ایک ایسے برگد کی طرح باہیں پھیلا کر پورے ناول پر چھا گیا ہے کہ اس کی چھاؤں تلے اہلی کا کمزور کردار بڑی طرح مجروح ہو جائے کہ بولی محض احساس کمتری کا شکار ایک نامکمل شخص رہ گیا ہے اور یہی محدود احساس کمتری اس کی زندگی کے تمام راستوں پر دبے قدموں اس کا پیچھا کرتی رہتی ہے۔ علی احمد کا ملکوتی وصف اہلی کو پہنچنے نہیں دیتا۔ اوریوں سارا ناول علی احمد کے گرد گھوم کر بیمار جنسیت کا افسانہ بن جاتا ہے

ممتاز مفتی جنسی نفسیات کے ماسٹر کی طرح علی احمد کے کردار کو پیش کرتے ہیں، اس سے باقی کردار منہا ہو کر رہ جاتے ہیں۔ اور یہ ان کا کمال فن ہے کہ وہ باپ بیٹے کے فطری ردیوں سے نفسیاتی سطح اجماع اور ایمان و بیانی میں مزاج حاصل کرتے ہیں۔

”اسی شیع کے آخری پردانے“ رشیدہ رضویہ کا ایک پر خیال اور سیاسی منظر کا ناول ہے۔ فن اور صداقت کے امتزاج سے سماجی شعور اور ادراک کو تجربے کی آمیزش سے تجزیہ اور تحلیل کے عمل سے گزارتی ہیں، تو فطری حسن کے ساتھ واقعت نگاری، سیاسی گھٹن، نوآبادیاتی مکروہات، آزادی کی قیمت لہو کی اندانی، بے چینی اور پھر نوآبادیاتی معاشرتی تیود کے ساتھ ساتھ سفر میں طبقاتی متغارب رویے ان کے سلاست اظہار، اسلوب کی بالیدگی اور فن کی صمیم سمت پر آگے بڑھتی ہیں اس ناول کو اجتماعی شعور کے نئے زاویے عطا کر لے۔ اگر رشیدہ رضویہ کے فن کو عمیق نگاہی سے مطالعے اور مشاہدے میں لایا جائے، تو اس کا اعتراف ناگزیر قہر ہے کہ ان کا فن جزئیات نگاری میں کمال فن کو چھوٹا ہے تاہم عزیز بیٹ کا ناول ”سفرِ چراغ نے گلے“ صوبہ سرحد کے لینڈ سکیپ میں تحریک آزادی کے ارد گرد اور نوکری رویوں کے قہقہے محاکمہ پر محیط ہے۔ جہاں میں معاشرتی رنگ ڈھنگ کے قلوب میں ظالم خیریلوں کے سارے منطقہ عمری عفتوں اور اس کے جواز کے ساتھ سامنے آتے ہیں۔ میرا عقیدہ ہے کہ خارجی اور داخلی تجربے میں فنکار کی شرکت کے بغیر بڑا فن تخلیق نہیں پاتا۔ چنانچہ جب میں شاعر عزیز بیٹ کو پڑھتا ہوں، تو شدت سے احساس ہوتا ہے کہ قدرت نے انہیں تجربے کی لذت، ژرف بینی کی دولت عطا کرنے میں بڑی فیاضی سے کام لیا ہے۔ انہوں نے ذات

کو کائنات اور کائنات کو ذات میں اس طرح نمودیلہ ہے کہ جب وہ نے چراغ نے گلے کی تعمیر کھڑی کرتی ہیں۔ تو ان کی مشاہرتی و مطالعاتی و رد و نابی ایک ایک سطر سے جھانکنے لگتی ہے۔

مستشرقین تارژ کائناتے افسانے میں ایک اہم نام ہے۔ انہوں نے اپنے افسانوں کے موضوع کے لئے معاشرے کے اُن مسائل کو چنا ہے جو طبقاتی تفریق کے بدن سے جنم لے کر ذہنوں میں نفرت کی بس گھول دیتے ہیں اپنے افسانوں میں وہ ان میجا نہ ردیوں کی نفی ہی نہیں کرتے بلکہ زیر لب نجات کا راستہ بھی انتخاب کرتے ہیں۔ وہ اپنی ذات میں کئی مکمل شخصیتوں کے مالک ہیں۔ جب وہ اداکاری کے لئے سکین پر آتے ہیں تو یوں لگتا ہے جیسے وہ محض اداکاری کے لئے ہی پیدا ہوئے ہیں۔ اور جب وہ مسافروں کے بوجھ اٹھاتے ہیں تو سفر ناموں کی تاریخ میں نئے باب کھلتے چلے جاتے ہیں۔ اور جب معاشرتی بد نعیموں پر قلم اٹھاتے ہیں تو سراپا احتجاج بن کر بابا طلوس کو عصر کی علامت بنا کر انسانے کی دنیا میں اپنے نام کی سنگی تختی نصب کر گزرتے ہیں۔ اور جب یہی شخص ناول یا ناولٹ کے میدان میں اترتا ہے تو فناختہ امن کی علامت امن کے دعویداروں کے منہ پر طمانجن بن کر لگتی ہے۔

فاختہ یوں تو ایک مختصر ناول ہے۔ لیکن اپنے فکری اور فنی کینوس پر ایک بہت بڑے آورش ایک بہت بڑے سلسلے کی نیابت کرتا ہے۔ جس میں تارژ ماڈلے منطق تجربے گنجلک دولت تصویریت کے بے جان زادیوں اور جالیات کے مجرد استعلائے کی بجائے ایک رستا خیز مصو کی طرح یونیورسل کینوس پر عصر کی تمام مکروہات تمام مثبت انفعالیات کو اپنے نظری ایقان کے ساتھ زندگی سے مبر لاپہ خوبصورت رنگوں میں تارے چلے جاتے ہیں۔ اور یوں جنگ و امن کے دعوؤں کا ایک ایک رنگ نکھرنا چلا جاتا ہے۔ اور یہی تارژ کی تحریک کا بنیادی وصف ہے۔ ان کو اپنے فن و فکر کے اظہار پر بے پناہ قدرت حاصل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے قلم سے صداقت سے سبریز خلق ہونے والا ایک ایک لفظ قاری کے ذہن میں مکمل گرفت کرتا چلا جاتا ہے۔

ڈاکٹر سلیم اختر کا ناول مضبوط کی دیوار نفسیات و روہست میں اس معاشرے میں بسنے والے لوگوں کی چھوٹی چھوٹی خوشیوں بڑے بڑے غموں کی المناک داستان ہے۔ سلیم اختر جو نفسیات کے آدمی ہیں۔ انسانی نفسیات کا جب تجزیہ کرتے ہیں۔ تو کردار کے ذہن اور عمل کا ایک ایک رنگ کھل کر سامنے آ جاتا ہے۔ مضبوط کی دیوار ایک شہر کی کہانی ہے۔ ایک نوجوان کی کہانی ہے۔ جس

نے ابھی ابھی رزپکین کی سرحدیں عبور کی ہیں جب زندگی کا بہت سی رنگینیاں اس کی آنکھوں کو خیر و کھنہ لگتی ہیں، تو اس کا ماحول پرورش کے ادب ایک ایسی کشمکش کو جنم دیتے ہیں۔ جہاں پہنچ کر سلیم اختر کی کردار نگاری پختہ کاری کا ایک نمونہ بن جاتی ہے۔ سلیم اختر کا ضبط کی دیوار یقیناً ایک خوبصورت تخلیق ہے۔

انتظار حسین اردو افسانے کی ایک قدآور شخصیت ہیں۔ انہوں نے تشکیل پاکستان کے بعد اردو افسانے کو فنی اور فکری تنوع دینے میں ایک اہم کردار ادا کیا ہے۔ انہوں نے اساطیری علامتی نظام قائم کر کے نئے افسانے کے امکانات روشن کئے۔ وہ اپنے ہم عصروں میں الگ بیچانے جاتے ہیں۔ لیکن جیسا کہ میں اپنی مرتبہ کتاب بہترین نئی کہانیوں کے جوازیں کہہ چکا ہوں کہ انتظار حسین جیسا زندہ اور زرخیز فنکار محدود موضوعی استغراق کے سبب اپنے کھائے ہوئے نام میں دیر سے کوئی قابل ذکر اضافہ نہیں کر پایا۔ اگر اس حوالے سے ان کے ناول بستی کا جائزہ لیا جائے تو اس امر کی غایت تصدیق ہوتی ہے کہ فکری اعتبار سے یہ ناول ان کے افسانوں کے موضوعات کی ضمنی بازگشت اور فنی اور تکنیکی اعتبار سے ناول کے بنیادی عناصر سے خالی ہے۔ کیا انتظار حسین کا تخلیقی متنوع سفر کسی نقطے پر ایٹک گیا ہے۔؟ یا آدرش کا سفر زلزلت کا سفر بن گیا ہے۔؟ یا پرانی حویلی کی چابیوں کی زنجیر نے دروازہ ہو کر نئی بستی کے امکانات کو زنجیر کر دیا ہے۔؟ بہر کیف فکری رہنمائی اور فنی کمزور گرفت نے بستی کو ناول بننے سے روک دیا ہے۔

۱۹۶۵ء پاکستان کی تاریخ کا ایک ایسا لمحہ ہے، جب ذہن کے کسی خاموش گوشے سے زمین کی پہچان کا ایک جھونکا بھر کر آنکھوں کو خیرہ کر گیا تھا۔ پاکستانی قومیت کا سوال پہلے بار تفسیر بن کر سامنے آیا، اور دیکھتے دیکھتے آگ اور بارود کی بونے زمین کی خوشبو کو ایک مقدس روپ بخش دیا۔ سیدناؤ ایک اور سوحنات میں اس خوشبو کو پھیلا کر ایک بار پھر ان لمحوں میں لوٹا لے جانا چاہتے ہیں، جہاں اپنی پہچان کے احساس نے جنم لیا تھا۔ ۶۶۵ء میں نیوی کے کردار پر نہ اس سے قبل کوئی تحریر آئی اور شاید اس کے بعد بھی اتنی فکری خیر تخلیق نہ مل سکے۔ جنگ و امن انسانی خیر کے دو صنائیں، جنگ سے نفرت اور امن سے پیار انسانی سرشت کا حامی ہیں۔ جنگ بقائے انسانی کے آدرش میں ایک زحمت اور انسانی فنا کے محروہ عزائم میں عذاب بن جاتی ہے۔ سید انور نے اسی

بیٹھے میں پاکستان کی پہلی بڑی جنگ کو ڈی نائن کیا ہے۔

میں نے ابتداء میں اس بات پر زور دیا تھا کہ سولے چند ناولوں کے اردو ناولوں کی تاریخ
 معیاری سیاق و سباق میں ابھی تک خالی دکھائی دیتی ہے۔ شاید اس کا سبب یہ ہے کہ
 ناول قلمی جان سوزی اور توجہ کا لالہ ہے، ابھی تک اسے وہ مجتہد نہیں ملے تو کیا اردو ادب
 کا دامن ان چند ناولوں پر ہی متغیر ہے گا اور یہ سفر آگے نہیں بڑھے گا یہ لمحہ فکر یہ ادب کے لکھے
 والوں کو سوچ کی دعوت دے رہا ہے۔

ہماری فکری تہذیبی روایت اور پاکستانی غزل

جلیل عثمانی

آج کل قومی شخص کے تعین میں ثقافتی بنیادوں کو بہت اہمیت دی جا رہی ہے اور اس میں بھی ثقافت کے ظاہری اور باطنی عناصر سے ابھرنے والی کلیت کو حوالہ دینے کی بجائے زیادہ تر ٹھوس خارجی مظاہر کو ہی پیش نظر رکھا جاتا ہے۔ حالانکہ اول تو ثقافت کوئی قائم بالذات اور جامد چیز نہیں ہے۔ کئی ایک عوامل اس میں تبدیلیوں کا باعث بنتے رہتے ہیں۔ ودم محض خارجی ثقافتی مظاہر کسی قوم کے اجتماعی باطن کی مکمل تصویر پیش نہیں کرتے جب کہ کسی قوم کے نظریہ حیات کو سمجھنے بغیر نہ تو اس کی ثقافت کے جذباتی اور روحانی پہلوؤں کا احاطہ ہو سکتا ہے اور نہ ہی اس کے اندر پیدا ہونے والی تبدیلیوں کی قومی جہت سے آگاہی حاصل ہو سکتی ہے۔ معاشرتی صورت حال کو جو کاتوں رکھنے والے اندازِ فکر میں ثقافت کی محض موجود شکل و شباہت کا اس قدر مقدس ٹھہرنا تو سمجھ میں آتا ہے مگر زندگی کے انقلابی نظریے پر یقین رکھنے والوں کے نزدیک بھی اس کی موجود صورت، پہلے یہ صدیوں کے جدوجہد استحصال اور نوآبادیاتی نظام کے عظیم واستبداد سے ہی کیوں نہ ابھری ہو، کا اس درجہ محترم قرار پانا یقیناً تعجب کا باعث بنتا ہے۔

یہ درست ہے کہ قومی شخص کو تقویت دینے میں ٹھوس ثقافتی بنیادوں کی دریافت بڑا اہم کردار ادا کرتی ہے مگر قومی شخص محض ثقافت کی پیداوار نہیں ہوتا، اس سے بہت کچھ زیادہ ہوتا ہے۔ بلکہ کئی اعتبار سے ثقافت کی نئی تشکیل میں بنیادی محرک کی حیثیت رکھتا ہے۔ خاص طور پر ایسی قوم کے مکمل شخص کو محض موجود خارجی ثقافتی مظاہر سے سمجھنا اور بھی مشکل بلکہ ناممکن ہو جاتا ہے جس کی تشکیل میں مشترک اجتماعی خوابیں اور امنگوں کو اساسی اہمیت حاصل ہو۔ یہ مشترک اجتماعی خواب ان امکانات کی نشاندہی کرتے ہیں جو قومی زندگی میں تازہ تر جہانوں کی نمود کا باعث بنتے رہتے ہیں۔ لہذا ایسی قوم کے شخص کے وہ سارے مطالعے اور حوصلے مطالعوں کا درجہ رکھتے ہیں جو محض ٹھوس ثقافتی مظاہر تک محدود ہیں اور تبدیل ہوتی ہوئی اجتماعی

زندگی کی اس قوتِ محرکہ کو پیش نظر نہ رکھیں جو ایک طرف تو موجود ثقافتی مظاہر کو معنوی تبدیلیوں سے ہٹکار کر رہتی ہے اور دوسری طرف نئے نئے ثقافتی مظاہر کی تخلیق سے قوم کو امتیازی شناختی نشانات عطا کرتی رہتی ہے۔ یہ قوتِ محرکہ ایسی قوم کی فکری روایت اور اجتماعی آرزوؤں ہی کا دوسرا نام ہے۔ یہ اجتماعی آرزوئیں اپنی لطیف ترین صورت میں تخلیقی ادب میں منعکس ہوتی ہیں۔ یوں تخلیقی ادب قومی شخص کا بہترین نمائندہ قرار پایا ہے کیونکہ اس میں قومی شخص کا وہ اسکاکی چہرہ بھی نظر آتا ہے جو محسوس ثقافتی مظاہر میں ظاہر ہونے کے لئے ایسی مناسب حدودِ خال کی تلاش کے مرحلے سے گزر رہا ہوتا ہے۔

اس حوالے سے دیکھا جائے تو ہمارے قومی شخص کی جھلکیوں تو ہمارے سارے تخلیقی ادب میں موجود ہے مگر اپنی مخصوص صوری و معنوی خوبیوں اور اظہار کے بے ساختہ پن کی بنا پر ہماری غزل اس کی لطافتوں اور نزاکتوں کو مقابلتاً زیادہ نمایاں کر رہی ہے۔

غزل کے روپ میں تہذیب گاہی محی ندیم

مر اکمال مرے فن کے اس رچاؤ میں بھتا

احمد ندیم قاسمی کا یہ شعر غزل کی اسی امتیازی خصوصیت کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کی بنا پر وہ ہماری ثقافت کی باطنی تخلیقی روح کی سچی ترجمان بنتا ہے۔ غزل کے مخصوص ہیئتِ قالب اور معنوی امکانات نے اسے ہمارے تہذیبی جوہر کا خصوصی نمائندہ بنا دیا ہے۔ اس کے ہیئتِ قالب کی پائیداری اور باطنی وسعت کا اس سے بڑا ثبوت اور کیا ہو سکتا ہے کہ مغرب کی بعض ادبی تحریکوں کے زیر اثر ہمارے افسانے اور نظم کی ہیئت میں تو بہت سی تبدیلیاں رونما ہوئیں اور ہو رہی ہیں مگر غزل کو اس طرح کی توڑ پھوڑ سے کبھی دوچار نہیں ہونا پڑا۔ اپنے وسیع تر معنوی امکانات کی بنا پر غزل نے ہمیشہ محسوس معاشرتی حقائق سے لے کر نفسیاتی، باہر اطمینانی، فکری اور روحانی مطالب تک کو اپنے اندر سمویا ہے۔ مختلف النوع موضوعات کے اپنے اپنے تقاضوں کے مطابق مناسب لفظیات کی تراش خراش بھی کی ہے مگر کسی بڑے بحر ان کا شکار نہیں ہوئی۔ غزل اقبال نے ”گلشنِ آفتاب“ میں جس لسانی بحر ان کو پیش کرنے کی کوشش کی تھی وہ دراصل غزل کا تحقیقی بحر ان ہی نہیں تھا۔ اسی لئے یہ بحر ان غزل کی تخلیقی روایت کا حصہ تو کیا بننا کسی وقتی فیشن کی صورت میں اختیار نہ کر سکا۔ ہماری فکری روایت اور اصل ثقافتی روح سے بہترین سطح پر فیض یاب ہونے کا انعام ہے کہ غزل زندگی کی تمام معنویتوں کو اپنا موضوع بنانے کے باوجود ہوا کے ہر جھونکے کے تعاقب میں بے سمت

اور بے پھرہ نہیں ہوتی۔ اس کے یقینی قالب اور باطنی وسعت کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ اس کے بعض اشعار تو ایسی آفاقی سطح کو چھو لیتے ہیں کہ ان کی اثر آفرینی کے سامنے زمان و مکان کی حدود بے معنی ہو کر رو جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ میر، غالب اور اقبال آج بھی ہمارے لئے بے سوالہ اور پرانے نہیں ہوئے اور وہی کبھی ہوں گے۔

ہمارے قری شخص کے تعین میں ہمارے نظریۂ حیات اور تصورِ حقیقت کو بڑا دخل ہے۔ انہادی کے بعد جیسے جیسے اجتماعی شعور کی سطح بلند ہو رہی ہے ہماری فکری روایت کی توانائیاں اور بھی کھل کر سامنے آ رہی ہیں۔ ہمارے تصورِ حقیقت میں موجود کے ساتھ ناموجود اور جہانِ حاضر کے ساتھ جہانِ غیب کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ معروض سے تجرید کی طرف سفر اور تجرید کے وسیع تر تناظر میں معروض کی توسیع و تعبیر کا عمل ہمارے لئے علمی منہاج ہی نہیں دینی فریضے کی حیثیت بھی رکھتا ہے۔ موجود کے بھرپور اثبات کے باوجود تعینات سے آزاد ہونے کی منفرد خصوصیت غزل کے تخلیقی عمل کو ہمارے تصورِ حقیقت سے پوری طرح ہم آہنگ کر دیتی ہے۔

لاذی ہے کہ رہیں پیشِ نظر غیب و حضور

دونوں عالم کی خبر ہو تو غزل ہوتی ہے

(شیر افضل جعفری)

غیب و حضور کو بیک وقت زیرِ نظر رکھنے سے ویژن میں جو جامعیت پیدا ہوتی ہے اسی کی برکت ہے کہ زمینی اور آسمانی اصطلاحات کی تنوید کو ابھارنے والی تحریکیں ہماری فکری روایت میں کبھی مستقل جگہ نہیں بنا سکیں۔

کسی بھی قوم کا حقیقی باطن اس کی بہترین تخلیقی کاوشوں ہی میں جھلکتا ہے۔ اگر تخلیقی ویژن میں قبلہ سیدھا ہو تو وقتی اور موسمی قسم کی مخالف تحریکیں اجتماعی شعور سے ٹکرا کر اپنی موت مرقت رہتی ہیں۔ روح اور مادے کی تنوید کی بجائے ہماری فکری دنیا وحدت کے تصور سے تعبیر ہوتی ہے۔ مادے کی نفی کے برعکس حیات اور درائے حیات کو باہم مربوط صورت میں دیکھتے ہوئے معروض کو خیر آشنا کرتے پہننے کا جو دائمی منصب ہمارے سپرد ہے اسے پوری طرح غزل میں سمونے کی اقبالی روایت اپنے پاکستانی خودِ حال واضح تر کرتی چلی جا رہی ہے۔ عالمگیر وفاداری کی بنیاد پر سوچنے کے وسیع تر نقطہ نظر نے ہماری غزل کو معنوی گہرائیوں سے

آنتا کیلے۔ یہی وجہ ہے کہ ہماری غزل کے اکثر اشعار قوی اور آفاقی حوالوں کا خوبصورت امتزاج پیش کرتے ہیں۔ نظریۂ پاکستان ریاست کو اعلیٰ مقام کے تابع رکھنے کے جس برتر شعور سے ہیں نواز تا ہے ہماری غزل نے تخلیقی سطح پر ہمیشہ اسے پیش نظر رکھا ہے۔ اس میں ظلم و استعمار کے خلاف جو تنقیدی اور اجتماعی ردِ عمل سامنے آ رہا ہے اور دل و مادات کا اعلیٰ اقدار پر مشتمل ایک عظیم شعور کے تشکیل کا نتائج جس شدت سے اظہار پا رہی ہیں ان میں پاکستانی قومی شخص کا عکس بخوبی دیکھا جاسکتا ہے۔ اگرچہ پاکستان کی ذیلی ثقافتوں کے اندر بھی مشترک قومی ثقافتی منظرہ کی کمی نہیں مگر ہر ملکتے میں کمی جالے والی اردو غزل جس طرح ایک مشترک احساس، مزاج اور فکری آہنگ کی ترجمانی کرتی ہے اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ ہماری قومی زندگی میں جنگِ تیر اور سقوطِ ڈھاکہ کا المیہ ”دہ ایسے نازک اور اہم موڑ میں نہیں نے اردو غزل کی پاکستانی شناخت کو اندھھی گرا اور نمایاں کر دیا ہے۔ یوں تو پاکستانی اردو غزل فکری طور پر پہلے ہی مجموعی قومی احساس و مزاج کے عکاسی کرتی تھی۔ مگر قومی سطح کے ان دونوں تجربوں سے گزرنے کے بعد یہ جامع ترین نظریۂ حیات کی بنیاد میں اجتماعی تاریخی شعور کے سفر پر نکلتی ہے اور یوں اپنی قومی شناخت کو مزید اجاگر کرنے کے لئے ایسے استعارے تلاش کرتی ہے جو ذہن و اسے سمجھت میں نکھی جانے والی غزل سے نمایاں طور پر الگ پہچان عطا کرتے ہیں بلکہ اس حقیقت کی شہادت بھی فراہم کرتے ہیں کہ کسی قوم کے اجتماعی شعور کا سب سے توانا حصہ صرف وہی زندہ ماضی بنتا ہے جو اس کی بقا کا ضامن اور اس کے خوابوں کا امین ہوتا ہے۔ اس مرد ماضی سے اسے کوئی سروکار نہیں ہوتا جو ماہرینِ تاریخ کے لئے صرف کتابی تحقیق کا موضوع بن کر رہ جاتا ہے۔

اس مختصر تجربے کی روشنی میں دیکھیں تو پاکستانی غزل کے مندرجہ ذیل امتیازی اور نمایاں خصوصیات سامنے آتے ہیں۔

۱۔ یہ دوسری اصناف کے مقابلے میں اپنے تخلیقی عمل میں ہماری مرکزی فکری روایت سے زیادہ ہم آہنگی رکھتا ہے۔

۲۔ یہ اقبال کی غزل کی اس روایت سے ہم رشتہ ہو رہی ہے جس کے تحت فکری وحدت اور اشعار کا باطنی معنی ربطِ ہمت اہمیت رکھتا ہے۔

۳۔ انسانی زندگی کی اجتماعی معنویت زیادہ گہرائی اور وسعت کے ساتھ اس کا موضوع بن رہی ہے۔ شہر کی علامت کا بھرپور استعمال اسی حقیقت کی نشاندہی کرتا ہے۔

- ۴۔ اس میں عدل و مساوات کی اعلیٰ اقدار پر مبنی فلاحی معاشرے کی تشکیل کی تمنائیں کبھی جبر و استحصال کے خلاف احتجاجی رد عمل کے اظہار اور کبھی ارفع آرزوں کی تصویر کشی کی صورت میں ابھرتی ہیں۔
- ۵۔ پاکستان کی علاقائی زبانوں کے تال میل سے اردو زبان کی جو نئی شاہت ابھر رہی ہے اس کی تخلیقی تشکیل میں غزل سب سے پیش پیش ہے اس میں پنجابی زبان سے استفادے کی رفتار سب سے زیادہ ہے۔
- ۶۔ اپنی مخصوص ایمانیئت کی بنا پر جس میں تہذیبی اور تاریخی شعور سے جنم لینے والے استعارے بنیادی اہمیت رکھتے ہیں، اس نے ہر قسم کے حالات میں قاری سے ایک زندہ رابطہ قائم رکھا ہے اور کبھی بے معنویت اور عدم ابلاغ کے بحران سے دوچار نہیں ہوئی۔ جنگ تمبر اور سقوطِ دھاکہ کے قوی تجزیوں کے بعد اس میں گنبد، اذان، محراب، امت، دعا، عذاب، مرشد، کربلا اور ایسے ہی دوسرے استعارے عام استعمال میں آنے لگے ہیں۔
- ۷۔ پاکستان کے ہر علاقے میں کبھی جلنے والی غزل اجتماعی قومی مسائل کو موضوع بنانے کے اعتبار سے ایک واضح مشترک احساس، مزاج اور فکری آہنگ کی ترجمانی کرتی ہے۔
- ۸۔ ہمارے ہاں غزل نے ہمیشہ دوسری اصنافِ شاعری کو متاثر کیا ہے اور کر رہی ہے۔ خاص طور پر چغتائے میں کبھی جلنے والی جدید نعت پر غزل کے اثرات صاف محسوس کئے جاسکتے ہیں۔
- ۹۔ اس میں روایتی مابعد الطبیعیاتی ردیوں سے ہٹ کر اپنے مابعد الطبیعیاتی احساس کو نغبیاتی اور معاشرتی حوالوں سے مربوط کر کے دیکھنے کا رجحان فروغ پا رہا ہے۔

انشائیہ کی کونیل

مُر زاحامد بیگ

ادب کی بساط پر نبرج الٹ گئے اور پیادوں کی ریل پیل میں حکمرانوں کا کاسہ سرابنی پہچان کھو بیٹھا اور نئی توانا آوازیں زندگی کا اظہار نہیں۔ ہم آپ مُردہ تحریکوں کے آخری سانس گن رہے ہیں جو پورے ہونے میں نہیں آتے لیکن تبدیل شدہ پس منظر میں جیتی ہوئی آوازوں کی بازگشت سامنے کے منظر کو دھندلا رہی ہے۔ اکیا تیتال کے لہریئے لیتے، انسانی ڈھانچے سراب بن رہے ہیں۔ ادب کی اس دھندلی بساط پر مروجہ تحریکوں کی یہ ضرورت بنی ہے کہ اصناف ادب میں نئی ہیئت پٹرین اور تحریکوں کی پہچان سے جان بوجھ کر اجتناب برتیں۔ ان کا اپنا وجود اس صورت میں ممکن ہے کہ رواں سُھرے پانی کو گھگھلا کر یں۔ یہ زندگی سے خوفزدہ لوگوں کی کوششیں ہیں اور کاٹھ کباڑ کے اعتبار۔

اردو انشائیہ ایک ہی دھندلائی ہوئی بساط پر ایک دھڑلے ہے۔ ایک کھول، نرول کونیل میں نے انشائیہ کے ارد گرد جس دھندلاہٹ کا ذکر کیا ہے وہ اپنے اجزائے ترکیبی کے اعتبار سے چند لایعنی تصورات سے ترکیب پاتی ہے۔ دیکھنے والوں کی کور آنکھیں، میں اور معتب رویہ۔ ابتدا میں اس صنف ادب کو ROOT LESS قرار دیا گیا، اگر ایسا ہوتا تو بے بنیاد عمارت کے دلی گذارتی؟ دراصل یہ ESSAY کا پھیلاؤ تھا۔ ایسے کی ملاقوت رجڑوں نے یو پ اور ہمارے ہاں زمین اوڑھ اس کے شعلات کے حوالے سے اپنا اظہار کیا، جس کے نتیجے میں ہمارے ہاں مزاحیہ طنز CARICATURE تحریف اور تارتاری ایسے کے ساتھ ساتھ ایک نئی ہیئت ترکیبی سامنے آئی۔ اس کا نام ہے انشائیہ۔ ان بنیادوں میں اردو انشائیہ نگاری کی قدیم روایت بھی ہے۔ میں نے پہلے عرض کیا ہے کہ انشائیہ کے گرد دھندلا کی ایک دیز چادر ہے۔ الجھنیں پیدا ہوئیں اور جان لو جھ کہ پیدا کی گئیں۔ انتہائی ادب کے بہترین انشائیے ترتیب جمل آؤد۔ لیکن ہیڈ لائن "A MONTH OF ESSAYS OF YESTERDAY & TODAY" کی طرح بہت سے الجھادے رفتہ کر رہی ہے۔ یہ کام بہت پہلے ڈاکٹر وحید قریشی انجاء کو لے

جاتے تھے انہوں نے انشائیے جمع نہیں کئے۔ *SSAT* کے ایک ادمی روایت دے دے ہم انشائیے کی جڑیں
کہہ سکتے ہیں، ترتیب دے بیٹھا اداس سے مزید کچلے پیدا ہوئے اس کتاب بکھیرا دیت دیکھو کہ انشائیے
کے ہر بار مطالعے کے ضمن میں انشائیے کی جڑیں معایت سے تلاش کریں، جیل آؤ کی انتہائی کے میں مضامین
میں اس کے محرک بن رہے ہیں۔ ذرا پس منظر پر نظر ڈالیں۔

نرا نرکانکا اور مونیہ دو انبار مل نکلا رہے تھے خود ستوں میں اپنی یا دلی اور تجربات چھوڑ کر جانا چاہتے
تھے۔ ان کی خاموشی تجزیہ اس قدر ہم تحریکات کی صورت اختیار کر لیں گی، یہ دونوں نے سچا بھی نہیں، ہر
گا۔ انکا، کائناتوں کے ساتھ بنائے ہوئے پیچھے اس کی خاموشی کی ایک ٹوٹی سی اور مونیہ کی یا دلی بھی لکھ
دونوں عظیم فن کاروں کی اس ذاتی ایک ٹوٹی سی ٹوکوں نے قویا لیا۔ بڑے مونیہ کی ذاتی صورت حال میں شرکت
کرنے والے مل گئے، مانیہ کے بقول انتہا دین، وہم اپنے باطن کے سربل نکال کر اندہی اندہ دوسروں کے
باطن سے بھی گزر جاتے ہیں اور ہمارا ذاتی سفر غیر ذاتی، بن جاتا ہے۔ مونیہ فرانسس سل ملازم تھا۔ جو
پیشا نورٹ سے بعد ایک یا دوں کی ہدایت، ترتیب دے رہا تھا۔ اس میں مونیہ جو عنوانات ہی گئے ان میں سے
اہمیت کے حامل وہ انکار ہیں جو کائنات کے بارے خود فکر اور کامیاب زندگی گزارنے کے گوساٹے لاتے ہیں
مونیہ کی یہ *MEDITATION* ہی اول آخر انشائیے نگاری کی دنیا دھڑکتی ہے البتہ *PROSE COMPOSITION*
کی مثالیں ۸ ویں صدی سے بھی پہلے کے یونانی ادب سے تلاش کی جاسکتی ہیں۔ مونیہ نے ان نثری محکموں کا
MEDITATION کے ساتھ سمجھا کر کیا۔ انگلستان میں بیکہ نے یہ صورت حال دیکھتے ہوئے، نئی تحریروں،
والی پتہ بنادی۔ لیکن ان دنوں اصناف ادب میں مروج معنوں میں مانیہ کی ہیئت موجود نہیں تھی۔ بیکہ نے اپنی توجہ
کو بکھری ہوئی سوچوں، لانا نام دیا اداس پر غصے کی چوٹ ڈالی۔ اس طرح بیکہ کے حوالے سے ایسے کی فام میں
ارتقاء کا ترجمان سامنے آیا ہے۔ ہمارے شبلی نمائی کی طرح بیکہ نے ہیئت اوچی مسعد سے تاری اور سامت کو ہیئت
اور تیز میں مبتلا کر دیا۔ اس طرح یہ مسئلہ عمل نہیں رہتا کہ، ادبی صدی میں ایسے کیوں نہیں لکھا گیا۔ نسبتاً نئی ذہنیت
کے ایسے کی اس ناگامی کے بعد نصائی ذہنیت کی مضمون نگاری سامنے آئی جس میں ذہن، فلسفہ ادب کی درس و
تدریس ملتی ہے۔ ۸ ویں صدی تعلیم، اخلاق کے باہم عروج کا زمانہ ہے۔ ایک ٹیٹر ماری ہوا اور *ESSAY* کا براہ
راست اثر تہذیب الاخلاق کی صورت میں ظاہر ہوا۔ ٹیٹر کی بھی ہمارے ہاں اسی طرح پذیرائی ہوئی اور ریسرچ
درجہ ڈاکٹر معائنہ کے اثرات بھی ہم پر انسانی تلاش کر سکتے ہیں۔ اصلاحی تحریک نے مزاحیہ مضمون کا رخ کیا تو پہنچ نکلتا

شروع ہوا۔ ہمارے ہاں اودھ پنچ کا زمانہ بھی وہی ہے۔ اودھ پنچ کے اجراء سے مضمون نگاری میں گہما گہمی پیدا ہوئی۔ اودھ پنچ، اور ریاض الاخبار، کے مضمون نگاروں کی معسر آزادی نے مزاحیہ، طنزیہ یا تحریف CARICATURE اور تافاتی مضمون نگاری کے لئے ابتدائی اور بنیادی کام کیا۔ ۱۹ویں صدی کے اواخر اور ۱۹ویں صدی کے آغاز کی کالم نگاری جس طرح بعد میں ساک، حامی نق، جمید لاہوری اور انتظار حسین کی سطح کے کالم نگاروں کے لئے زمین ہوا کر رہی تھی، اسی طرح طنز و مزاح اور انشائیہ نگاری کے لئے بنیادیں فراہم کر رہی تھی۔ حامی نق اپنے سیاسی مخالفین کو خراب کرنے کا مسرعرہ طرح آٹھ کے مہجائی اور م۔ش کو دیئے گئے۔ لایتنی بنا کر مخالفین سے بدلہ لینے کی ابتداء بابا ڈرائیڈن کر گئے تھے۔

انشائیہ موضوع اور اسلوب کے اعتبار سے سراسر مزاحیہ نہیں، یہ انسان کے تعلق کے باوجود زندگی اور زندگی کرنے والوں کی خصلت میں ناہمواریوں کی تلاش نہیں کرتا۔ یہی اس کا چلن SATIRE ہے جب کہ جنم جھجھلاہٹ سے ہے اور جس میں طنز نگار کی شخصی، برتری کا پہلو نمایاں ہو کر تلخ اندیشی، نفرت اور حقارت اگتا ہے۔ یہ پیر وڈی بھی نہیں ہے۔ اس طرح طنز اور تحریف کی ناپسندیدہ کو پسندیدگی کی حد میں لانے کی خواہش بھی دم توڑ دیتی ہے۔ ۱۸۵۷ء سے بنیادی ضروریات کی سطح پر انشائیہ کو کوئی علاقہ نہیں۔ تاثراتی مضمون سے انشائیہ اس طرح مختلف ٹھہرتا ہے کہ یہاں زور یہاں دکھانا مقصود نہیں اور محض جذباتیت سے اس طرح جان چھوٹ جاتی ہے کہ انشائیہ میں بہ طور ایک مہذب اور متمدن معاشرہ جاری و ساری رہتا ہے، فاضل ہمدردی کے اخراج کی یہاں کوئی گنجائش نہیں۔ اس طرح اردو طنز و مزاح کے تمام بڑے نام انشائیہ نگاری کے ذیل میں نہیں لئے جاسکتے۔

یہ تو ذکر تھا جس میں انشائیہ کی جڑوں کو بھی تلاش کیا جاسکتا ہے لیکن ایک عجیب بات یہ سامنے آئی کہ مونیٹن کے نسبتاً فنی نوعیت کے ایسے کو اس کی زندگی میں تو بہت شہرت ملی اور برطانیہ میں لیکن اس راہ پر چل نکلا لیکن بعد میں یورپ ان دونوں کو پس پشت ڈال کر مصلحین اخلاق کا شکار ہو گیا اور ہمارے ہاں تو مونیٹن پہنچا ہی نہیں تھا۔ ہم نے تو اپنی ضروریات کے تحت اصلاح معاشرہ والا ایسے چن لیا۔

۱۹ویں صدی میں فنی نوعیت کے ایسے کارہاںوں پر چلتے ہوئے باقاعدہ انشائیہ نگاری کا آغاز چارلس لیب، ہیزلٹ، ہنٹ اور ڈی کوئٹسی سے ہوتا ہے۔ چارلس لیب ایسے کا شہزادہ، کہلاتا تھا لیب

کا عہد انگریزی ایسے کا ابتدائی عہد نہیں ہے۔ بیسویں صدی میں چیسٹرٹن، رابرٹ لنڈ، اسٹونسن، ورمینا وولف اور میر ہوم نے ایسے کا معیار قائم کر دیا۔ ان کے ایسے پرمیوسویں صدی کے معاشقہ اور معاشی مسائل کی چھوٹ بھی نظر آتی ہے۔

فرانسیسی میں ایسے کی روایت عربی کے 'اسمی' سے پڑی جس کے معنی میں 'کوشش'، یہ انہماک کو شخص کسی نئے نئے اصول کے مطابق نہیں تھی۔ اس لیے اسے 'کوشش' ہی رہنے دیا گیا اور ضرورت کے مطابق 'کوشش' کے ساتھ صنعتیں استعمال کر کے مصنوعی اور ورتا کے سطح پر مختلف نام دینے گئے۔ اسے جہاں تک IMPERSONAL اور PERSONAL ESSAY کا تعلق ہے، یہ الجھن تو یکسو نے ابتدائی دنوں میں ہی رفع کر دی تھی اور خالصتاً انشائیہ طرز کی تحریروں کو "بکھری ہوئی سوچیں، کانٹا دیا تھا۔ ہمارے ہاں لفظ 'انشائیہ' اس اعتبار سے زیادہ جامع ہے اور اس کی بھی ایک وجہ یہ ہے کہ ہمارے ہاں انشائیہ نگاری کا نام بہت چلا ہوا تھا۔ میں یہاں انشا اور انشائیہ کے جھگڑے میں نہیں پڑوں گا، اس ضمن میں مشتاق قمر کا مضمون 'طبیبہ اور اوراق'، یہ الجھنیں پہلے ہی رفع کر چکا ہے۔

اردو انشائیہ (PERSONAL ESSAY) نہیں ہے اسے اپنی زمین کی پہلانی لائن کے حوالے سے PERSONAL ESSAY کی توسیع کہا جاسکتا ہے۔ یوں تو PERSONAL ESSAY کا ابتدائی تجربہ اس وقت نلاب ہو گیا تھا، جب موتیوں کی نجی احساسات میں شرکت کرنے والا پہلا قاری نصیب ہوا اور بعد میں ان خود کلامیوں کی مقبولیت نے ایسے کی شخصی سطح تو رہنے ہی نہیں دی اس لئے کہ انتہائی نجی صورت حال میں بھی احساسات کے بین دو سر کا سطح پر دیگر افراد کے احساسات سے اپنا رشتہ جڑا ہوا ہوتا ہے۔ پرسنل ایسے کو چھاپے جانے کی خواہش بھی اس کا نہ بنتی ہے۔ اسی طرح ESSAY پر نظر ثانی بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ قاری مد نظر ضرورت تو ESSAY پرسنل کہاں رہا؟ اس طرح PERSONAL اور IMPERSONAL ESSAY کی اصطلاح ہی بہم ٹھہرتی ہے۔ سو یہاں تو میں انشائیہ کے بہت سے تقادوں سے اختلاف رکھتا ہوں۔ بالکل اس طرح کوئی لاکھ کہے کہ کیٹس کے اپنی محبوبہ کے نام خطوط اور اقبال غالب یا B. YEATS کے خطوط میں انشائیہ نگاری پوشیدہ ہے، جاہلانہ بات ہوگی۔ YEATS تو اپنے خطوط پر نظر ثانی بھی کرنا چاہتا تھا لیکن کیا نظر ثانی کے بعد خطوط انشائیہ کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں۔

تربیت کے بیشتر مضامین غیر رسمی طریقہ کار کی مثال ہیں لیکن جہاں ڈاکٹر جانسن انشائیہ کی تعریف کرتے

ہوئے اسے "ALOOSE SALLY OF THE MIND" کہتے ہیں اصل گڑبڑ دہاں سے پیدا ہوتی ہے۔
 میل آذران سے متفق ہیں اور مجھے ان سے اختلاف ہے۔ اس لئے کہ جدید نفسیات کی روشنی میں آزاد تلازمہ
 خیال بھی ایک سطح پر تلازمہ خیالی ہوتا ہے۔ "LOOSE SALLY" تو بے لٹی کا باعث بنتی ہے انشائیہ خواہ کتنا
 سبک انداز کیوں نہ ہو اس میں بہر طور ایک ربط ہوتا ہے۔ اسی طرح انشائیہ ایسی کوشش کہلانے کا جو شعوری سطح
 پر ہو یا لاشعوری سطح پر لیکن بہر طور مربوط نہ ہوگا۔ اس کوشش کو مربوط بنانے کے لئے تخلیق کار کی شخصیت مرکزی
 کردار ادا کرتی ہے۔ شاید اسی لئے یورپ کے تمام اعلیٰ سطح کے ESSAYS میں مکمل تنظیم نظر آتی ہے۔ اردو
 انشائیہ سے ایک مثال ملاحظہ کیجئے۔

”حق کا وہ ننلا حصہ جسے ریڈی ایٹر کا نام ملنا چاہیئے پانی سے بالباب بھرا ہوا ہوتا ہے اور کائنات کے
 اُن ابتدائی آئینہ کی یادگار ہے جب چاروں طرف پانی ہی پانی تھا۔ اسے حق کا اجتماعی لاشعور بھی کہا جا
 سکتا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اس اجتماعی لاشعور میں ایک نالی زمانے کی طرف سے آکر گرتی ہے اور چلم
 میں پیدا ہونے والے دھوئیں کو پانی سے ہم آہنگ کرنے کا اہتمام کرتی ہے جب کہ دوسری نالی اس اجتماعی لاشعور
 سے شعور کی طرف جاتی ہے اور دھوئیں کو حق نوش کے حلق تک پہنچا دیتی ہے“ (حقہ - وزیر آغا)
 یہ ایسی تنظیم ہے جو شعوری کوشش نظر نہیں آتی۔ شاید اسی وجہ سے انشائیہ کے بعض نقاد حضرات
 دھوکہ کھا گئے اور بے ربط تقریروں کے ساتھ انشائیہ کو اچھا لکھ دیا۔ اسی طرح جانسن نے انشائیہ کو غیر رسمی
 طریقہ کار کہہ کر انشائیہ کی تعریف کو ہل بنا دیا اس لئے کہ مرقع روایات سے باغی ہر تحریر اس کھاتے میں
 ڈالی جاسکتی ہے۔ ڈاکٹر جانسن نے تخلیق کار کے اظہار ذات کو درخور اعتنا نہیں جانا اور نتیجہ نکلا کہ ہمارے
 ہاں ڈاکٹر وحیدہ ہشتنگ اب تک اس نظریے پر ڈٹے ہوئے ہیں کہ تمام مکش، منخری، مکڑے اور شعری انشائیہ کے
 مختلف روپ ہیں۔ لیکن کسی بھی ادبی صنف کو بے چہرہ کیسے کہا جاسکتا ہے۔ جو چیز بھی کسی تنظیم کے تحت تخلیق پائے
 گی وہ بے چہرہ نہیں ہوگی۔ یہ میں اس لئے کہتا ہوں کہ نواج (CHAOS) کو فارم دینے کا نام ہی ادب
 ہے۔ البتہ مکش کی طرح انشائیہ میں بھی ایک چھوٹ ہے وہ یہ کہ اس کی فارم موضوع اور TREATMENT کی
 سطح پر لپک ہے۔ انشائیہ کو اہم بنانے والی شے تخلیق کار کا انفرادی اسٹائل ہے۔ اسی طرح ایک ہی موضوع
 پر دو الگ انشائیہ نگار فن پارے کو قطعاً مختلف TREATMENT سے آشنا کر کے اپنی الگ پہچان کرتے
 ہیں۔ مثال ملاحظہ ہو۔

”حقہ دائرہ بناتا ہے اور دائرے کے اندر ہی رواں دواں رہتا ہے جب کہ سگریٹ خط مستقیم بناتا ہے اور پھر اپنے ہم زار کو ساتھ لے دوڑیوں میں کھو جاتا ہے۔ اس اعتبار سے دیکھئے تو حقہ پینا ایک سماجی عمل ہے جب کہ سگریٹ پینا سماج سے انحراف کی طرف پہلا قدم“ (حقہ - وزیر آغا)

”اصل میں بچہ خط مستقیم کی طرح ہوتا ہے جس میں فن کا مادہ آرائش کی گنجائش ہی نہیں ہوتی، نہ اس میں قوموں کا تخیل ہوتا ہے نہ دائروں کا سجاؤ۔ بس یہ تو ایک سیدھی سادھی ماہ ہے جس میں نہ بھٹکنے کا فہرہ ہے نہ نظر بازی کا اندیشہ، لیکن افسوس اس امر کا ہے کہ بچہ بولنے والے کا ذہن بھی اس خط مستقیم کی طرح سیدھا اور سپاٹ ہوتا ہے۔ اس کے اعتراضی گوشے اذیت ہو جاتے ہیں لیکن جھوٹ تو بڑے پیچیدہ اور دور رس ذہن کا مطالبہ کرتا ہے۔ اس لئے احمق آدمی عام طور پر بطور پالیسی جھوٹ سے پرہیز کرتے ہیں۔“ (کچھ جھوٹ کی حمایت میں،۔ غلام جیلانی اصغر)

یہاں حقہ اور جھوٹ دونوں فن کاروں کو ایک نکتے پر یکجا کر دیتے ہیں اور تخلیقی عمل کی کیساں مثال سامنے آ جانے پر بھی دونوں فن کاروں کا رد عمل مختلف ہے۔ درجینا دولت نے بھی پیش پا افتادہ موضوعات کو انفرادی TREATMENT دے کر چونکا دیا تھا۔

انشائیہ میں ذات کے انفرادی گوشوں کی روحانی کے ساتھ جس قدر کام شعور کی رو سے لیا گیا ہے کوئی اور صنف اس کی تحمل نہیں ہو سکتی۔ ناول اور انشائیہ میں شعور کی رونے لجنیں یہاں کیوں اور گئے چنے فن کار ہی اسے صحیح طور پر برتنے میں کامیاب ہوئے اور انشائیہ کو گہرائی سے آشنا کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ تخلیق کار نیم شعوری سطح پر اپنے موضوع کو برتے۔

”میری نگاہیں صاف صاف آنے والی دنیا کے اس منظر کو دیکھ رہی ہیں جب ساری دنیا مادی اور مصافی برائیوں کے غلات اقبال کے شرقی کبل میں قلعہ بند ہو جائے گی۔ کرہ ارض پر یوٹوپیا کا طلوع ہو گا۔ دنیا متوازن کیفیت سے ہلکتا رہے گی اور موجودہ نیا نیا کیفیت کے ساتھ ساتھ غالباً زمین کے درجہ حرارت میں بھی خاصی کمی واقع ہو جائے گی کیونکہ ایک خاص درجہ حرارت سے زیادہ کبل کا استعمال بنی نوع انسان کی طبیعت نازک پرگراں گذر سکتا ہے۔“ (اقبال کی ایک تصویر، مضافی قمر)

”وقت اس کو ٹھہر جاتا چاہئے تاکہ ہم اس کو دیکھ سکیں۔ یہ نظر نہیں آئے گا۔ ہوا بھی نظر نہیں آتی مگر کبھی کبھی جھوٹے تو آتے ہیں اور کپڑے ہلنے لگتے ہیں۔ کسیت سر جھکا لیتا ہے اور آمدنی آتی ہے توئی

اٹتی ہے؟ دیکھئے ڈاکٹر داؤد درہی

دربین دولت نے ناول "TO THE LIGHT HOUSE" میں شعور کی نوکے کامیاب دروازے کے بعد انشائیہ کا رخ کیا اور انشائیہ کا معیار قائم کر دیا۔ لیکن شعور کی نوکے پر تے والے دیکھنے والے ناول اور انشائیہ کا مثلاً مارسل پروست، جوائس کس اور ہنری جیمز کی طرح چارے ہاں قرعہ الیسی حیدر یا محمد علی انشائیہ نہیں لکھ سکے۔

انشائیہ کے لئے شعور کی نوادہ تجربہ بہت اہم وسیلہ اظہار ہیں۔ اسی وجہ سے ہمارے عہد کی بے نظمی اور انتشار کو بہت خوب سے ساتھ انشائیہ میں سمیٹ سکتے ہیں یہی ٹکٹے ٹکڑے زندگی جس طرح حیاتاتی وحدت میں دھلتی ہے، انشائیہ میں اپنے وحدت کا فریمورسائی پاتی ہے۔

ڈاکٹر سلیم اختر کا یہ کہنا کہ انشائیہ واحد صنفِ ادب ہے جو نثری کہلا سکتی ہے بالکل درست ہے اس کا ایک وجہ غالباً یہ بھی ہے کہ یونانی نثری ٹکڑوں کی جس روایت کو نویتیں نے پیش نظر لکھا کتاب تک سماب میں وہی نثری ٹکڑے خاص نثر کے پنجہ سے ہیں۔ ورنہ نظم کی پیٹ میں کیا کچھ نہیں آگیا۔

انہد میں نسبتاً نجی نوعیت کے مضمون کی توسیع پہل بار ڈاکٹر وزیر آغا (خیال پدے۔ ۱۹۶۰ء) کے ہاں انشائیہ کی وحدت میں مظاہر ہوئی۔ وزیر آغا کے خیال میں اختصاصاً بلکہ کفایت، فیر کی طریقہ کار اظہار ذات، شگفتگی اسلوب و عدم تحلیل انشائیہ کو دیگر اصناف سے جدا کرتی ہے۔ انشائیہ زندگی کرنے کے ایسے رتہ کا بھی مطالبہ کرتا ہے جو ارد گرد پہلے احوال کو ہوا ر سطح سے دیکھنے کا مادی ہو۔ احساسِ محسوس اور احساسِ کتری، طنز و اذہ مزاحیہ مضامین کی تخلیق کا باعث بنتے ہیں۔ یہ ہوا ر سطح ہی ہے جو انشائیہ کو ایک متوازن وحدت سے دو چلا کرتی ہے زندگی کرنے کا یہ ایسا ادویہ ہے جو پیش پیش خطر کے ساتھ ایک ہو کر زندگی کو نا اہل ہونا سکھاتا ہے اس لئے انشائیہ کی نشوونما کے لئے حالات سازگار ہیں۔ انشائیہ نے نکتہ نکتہ کو یکجا کرنا چاہا ہے۔ میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ تمام عالم کے گذشتہ تیس برس کی تبدیلیاں اس صنفِ ادب میں جس کامیابی کے ساتھ سمیٹی جاسکتی ہیں اس طرح شائد انسان نے اور نا اہل میں بھی ممکن نہ ہو اس لئے بھی کہ انشائیہ میں فکا ر اپنے مرکز سے خود کو قطع کر کے اپنے لئے ایک اہل مرکز دیا نکتہ کار ہوتا ہے۔ تبدیل ہوتی ہوئی وحدتِ حال کے ساتھ اپنی سطح ہوا ر کر لینے کی یہی خوبی انشائیہ کو اپنے گرد و پیش سے پھڑکنے نہیں دیتی۔

اس کی ایک مثال قیل آذر کا سیم پیٹ ہے جس میں ادگر کی معوضی وحدتِ حال کو انوکھی ڈائنشن دیدی گئی ہے

سوشل مکنتری اور HUMAN ELEMENT انشائیہ کے لئے ضروری ہے۔ یہ میلحدگی کے شکار دفنوں کی تحریر نہیں۔ یہ HUMAN ELEMENT سسطی نہیں ہوگا بلکہ گہرائیوں میں جاننے کی ضرورت درپیش آئے گی۔ یہاں دلالت اور نطانت کے بوجھ سے تحریر کو بوجھل نہیں بنایا جائے گا جس کی مثالیں تیسویں آرٹیکل کے ESSAYS میں ملتی ہیں۔ وہ تو انتہائی سنجیدگی کے ساتھ جو سرکردہ کرتا اور گروے کو اس پر نوعیت دیتا ہے۔ اس HIGH SERIOUSNESS کا تحمل انشائیہ نہیں ہو سکتا بلکہ چارلس میب کے بھی جیتنے والے انشائیہ اور انشائیہ کی طرح LIGHT نہیں رہتے بوجھل ہو جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر میب کے وہ جتنے جہاں ابتدائی پہچان پر عہد کی یادوں کے دھندلکے ہیں اور میب نے ایک پھر بنانے کی کوشش کی ہے۔

انشائیہ کسی خاص طرح کی معاشرتی خدمت کے طور پر بھی نہیں لکھا جاتا اس لئے اس میں ”مے سانس بھی آہستہ“ جوہر کا الیہ، مثل کا استعمال (مشکو حسین یاد) طرز کی تحریروں کی گہنائیں نہیں نکلتی اور یہ اصلاحی جذبہ ایسی تحریروں کو انشائیہ نہیں بننے دیتا۔ انشائیہ میں تو ایک انوکھے زاویے کی دریافت ہوتی ہے۔ وہ ایک شہو رکھیمین قول ہے ”جنت میں شایاں ہوں گی“ آسکر وائلڈ نے ایک نیا رنگ دے دیا۔ اس نے کہا: ”اگر جنت میں شایاں ہوں گی تو طلاقیں بھی ہوں گی۔“

انشائیہ اپنے موضوع کو عام سطح سے اونچا اٹھا لے جاتا ہے پیش منظر کی توقع سطح کو اداری کیفیت مٹا کر دیتا ہے اس کی بہت عمدہ مثالیں ہیں حمید احمد خان کے ایسے ”انگلستان میں کتے کا معاشرتی مقام“ سے ملتی ہیں۔ کتا انسانی تعلقات کو REPLACE کر رہا ہے۔ بہت ممکن ہے حمید احمد خان کے پیش نظر عمارت ایلٹ کا ناول ”SILAS MARNER“ رہا جو جس میں مرکزی کردار کی سب سے بڑی محبت سونے کی گئی۔ ہے اس خزانے کے چھپائے جانے کے بعد وہ ایک لاعادث لڑکی کے سنہرے بالوں میں سکون پاتا ہے اس طرح چاہت کا اس سوکھ نہیں پاتا اسے دوسرا پھینل جاتا ہے۔ حمید احمد خان کا ایسے بھی کتے سے آگے نکل کر فلسفیانہ اور نفسیاتی مسائل تک رسائی حاصل کرتا ہے البتہ اس کی بوجھل مثالیں ایسے کو انشائیہ نہیں بننے دیتیں، مثال کے اعتبار سے بسک انعام ہے۔

انشائیہ SYMBLIME صحت حال سامنے نہیں لاتا۔ تیز اور نفوذ میں گہری ہوئی خوبصورتی کا نام انشائیہ نہیں ہے۔ لائبنٹائنس کے اس تصور میں اگلا قدم اسلوب کا ہے۔ انشائیہ میں SYMBLIME صحت حال کی مثالیں نظیر صدیقی کے ہاں ملتی ہیں۔

انشائیہ تو Meditation سے نہیں لیتا ہے اور انشائیہ نگار خود دیکھ کر کے توجہ اور مقبول زادینے نئے پرانے کرتا ہے، بالکل سونٹ کی "Meditation Broom Stick" کی طرح ہے جب سونٹ آدھی کو انشا کھڑا ہوا بھاڑ دیکھتا ہے تو توجہ کو ہیرنگتی ہے اور ہمارے سامنے لا متناہی وسعت آجاتی ہے۔ اس طرح انشائیہ میں خاص طرح کی Spice اُسے مزاجیہ یا طنزیہ مضمون بننے سے بچا لیتی ہے۔ منفرد شائے انشائیہ کو اہمیت بخشتا ہے۔ ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ انفرادی شائے میں علامتیں، ایجری، صلیب اور تعلیمات کا دھار کیا سا ہے ہمارے یہ پوکھا اعلیٰ فن پاروں کی پہچان میں مددگار ثابت ہو سکتی ہے یہاں وضاحت کر دوں کہ انشائیہ پر وزن ہونے کے باوجود Prosaic نہیں ہوتا۔ فن کار اپنی ذات کے حوالے سے ایجری اور علامتیں برتتا ہے۔

مثال :

"دبسم آتا ہے تو کسی جہان کی طرح کال بیل (CALL BELL) کو دبا کر اپنی آمد کا اعلان نہیں کرتا۔ بلکہ ایک شرابی بچے کی طرح پائیں باغ کی دیواریں چاند کر پہلے گھر کے صحن میں آتا ہے پھر برآمدے میں بیٹھ جاتا ہے۔ میری بیوی اس کے مخصوص قدموں کی چاپ پہچانتی ہے۔ وہ جلدی سے آتش دان میں آگ جلا کر کرسیوں کو اس کے گرد نصف دائرے میں ڈال دیتی ہے۔ درمیان میں ایک چھوٹی سی میز رکھ دیتی ہے۔ اس میز پر دو بھاپ اٹھتی رہا ہتھیلیڈی لٹھی کو زنی کا گھومٹ اوڑھے ہم تن اشتیاق بنی منتظر ہوتی ہے۔ سامنے چاندی کی چھوٹی چھوٹی کٹریوں میں پستہ بادام اور کشمش آجاتے ہیں۔ ہم سب افرادِ غار جو گزشتہ گریمر میں جزو و جزو اُلائیوں میں بٹ گئے تھے اب ایک دوسرے کے اتنے قریب آجاتے ہیں جیسے کٹی ہوئی پچائیس دوبارہ کرلوں میں ساگھی ہوں۔ دروازہ آہستہ سے کھلتا ہے موسیٰ کمرے میں آگیا ہے،" (دبسم۔ الفارسیہ)

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ انشائیہ کا موضوع اور اسلوب ایک بارمنائیزڈ کیفیت سامنے لاتا ہے جو صرت اور صرت تنظیم کے تحت جلوہ افروز ہوتی ہے۔

انشائیہ کا اظہار انسانی دھیے بن کا اظہار بھی ہے لیکن ایسا انسانی اظہار جو جذبات اور تخیلات کی سطح پر زیادہ جذباتی صحت سامنے نہ لائے، اس لئے کہ انشائیہ میں فن کار کی ذات کا ٹھہراؤ اور بردباری اہم ہے۔ دیدہ قریشی انشائیہ میں جاری روایت کو سراسر فن کار کا جذباتی روایت سمجھتے ہیں جو سرے سے غلط ہے۔ انشائیہ جذباتی سطح پر ادراستی اصول زیت کے جذباتی ایجاز اور پدرسری اصولوں کے ٹھہراؤ اور بردباری کے توازن سے کام لیتا ہے۔ مجھے اظہار انشائیہ میں جذباتی سطح پر ادراستی اصول کی کارفرمائی اور پدرسری اصول کا ٹھہراؤ اور بردباری کا ایک توازن نظر آیا ہے

بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ یہ صنف صنف مردوں کا اظہار ہے اس لئے بھی درست نہیں کہ اشتغالی صورتوں میں عورت کے لئے بندے جیسے نفسیاتی نادر لے غلط ٹھہرتے ہیں اور تخلیق کاری پر طور اشتغالی مثالوں سے ہی سلسلہ آتی ہے لیڈی روزیلا کے کی وجہ شہرت سراسر نشائیہ ہے۔ الزبتھ ہاؤن اور ورجینا ولونٹ نے انشائیے کا معیار پیش کیا اور الزبتھ سٹ ویل نے اپنی تنقید کے ساتھ ساتھ متعدد انشائیے رقم کئے بلکہ دیکھا جائے تو "BLOOM'S BARY" محض کے شیدائیں کا ایک گروپ مشہور ہے اور ان لوگوں نے ۱۹۱۵ء کے بعد تقریباً بیس پچیس سال اظیم سب پر کھراج کی اس میں پیکسل، ایلٹ، لارنس اور لنٹ اسٹریچی کے ساتھ ورجینا ولونٹ بھی شانے سے شانہ ملائے کھڑی ہے۔ انشائیے میں جذبہ فکر کے ساتھ گہرہ کر سائے آتا ہے اس لئے محسوسات اور سوچ کے وسیع تر امکانات ملنے لگتا ہے۔ جذبہ فکر، انعطیات اور انشائیہ نگار کی TREATMENT کی بہت مربوط صفت انشائیے میں ظہور پاتی ہے اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ انشائیہ کو جذبہ فکر اور دماغ کے مختلف سطحوں پر آگے آگے نہ پکھا جائے اور اس کی پکھ اس کی کیفیت میں ہونی چاہیے۔ اسی طرح انشائیہ نگار کے لئے یہ ضروری ہے کہ اختتام میں سونے کی راہوں کو محدود نہ کر دے اس سے انشائیہ ایک وسیع تر ذیلیں کھودے گا۔

پاکستانی شاعرات

فاروق علیٰ

ابتدائی سے ہمدی شاعری نے عرب و عجم کی جن اصنافِ شعر کو ان کی روایات کے ساتھ اپنایا ان میں غزل سرفہرست تھی، اس صنفِ شعر نے اپنے لہجہ و لایا کی بنیاد پر اہل ذوق پر ایسا سکھایا کہ ہر شاعر نے جو غزل لکھی تھی شاعری، رباعی اور قصیدہ بلکہ مرثیہ کہنے والا شاعر تھا غزل میں ہی طبع آزمائی کی۔ یوں غزل وہ کھرا سکھ قرار پائی جسے سب نے با محول ہاتھ لیا اور اسی سبب چھار سمت کا ذوق کساد سے بچا رہا۔ آج ایک نگر گزشتہ شاعر پر ڈالی جلتے تو شاعری، قصیدہ، مرثیہ اور رباعی کے عظیم شعری ذخیرے میں ایسے ہمہ جہت، قد آمداد و آفاق شعر نہیں مل سکیں گے جو غزل کے منتخب شعروں کے مقابل رکھے جاسکیں۔ غزل کی دوسری روایتوں کے ساتھ ایک روایت اُس کے اپنے معنی محض غزلوں سے گفتگو کے ذریعے ہمدی شاعری میں در آئی، جو پہلی ہی اس خیال پر کہ غزل مرد کے جذبات کا ذریعہ اظہار ہے۔ فارسی میں افعال کے استعمال میں تذکرہ و تائید کی شق موجود نہیں اس لئے سننے اور پڑھنے والے کو قرائن سے اندازہ کرنا پڑتا ہے کہ محبوب مرد ہے یا عورت البتہ ایرانی اور پرستی اور دوسری طرف صوفیانہ روش کے پیشِ نظر اللہ کو محبوب قرار دینے میں تذکرہ کے قرائن زیادہ کافی رہے اور وہ یہ صورت حال نہیں یہاں فعل کے استعمال سے محبوب کی جنس کا تعین فوراً ہو جاتا ہے مگر اردو کے تمام شعرا نے جدید اور نئے شاعروں کو چھوڑ کر (محبوب کے لئے جو افعال استعمال کئے وہ تذکری ہیں بلکہ اکثر نے روانہ یا زمانے کے مذاق کے مطابق محبوب کے سراپا میں وہ چیزیں بھی شامل کیں جو محبوب کا مرد ہونا ثابت کرتی ہیں یا محبوب کا بیک وقت مرد اور عورت ہونا ثابت کرتی ہیں۔ بس مضحکہ خیز صورت حال میں ریمتی وجود میں آئی جس میں شاعر عداوت کے لب و لہجے کو اختیار کر کے محبوب مرد سے مخاطب ہوا یعنی ایک صدمت اظہار مرد کا مرد کو مخاطب کرنا ٹھہری۔ دوسری مرد کا عورت بن کر مرد کو مخاطب کرنا ٹھہری یہ صورت حال اُس وقت اور زیادہ مضحکہ ہو گئی جب ہمدی شاعرات نے غزل کی معنوی روایت (مرد کے جذبات کا

ذریعہ اظہار کو عورت ہوتے ہوئے اپنا یا اور اُس محبوب کو مخاطب کیا جو نہ مرد ہے نہ عورت یا عورت بھی ہے اور مرد بھی۔ اس طرح ایک زیادہ غیر واضح تیسری صورت نے جنم لیا جو کھنوی دور میں تو خوب چمکی پھولی بعد میں یہ نند دراکم ہو گیا مگر بعد کی شاعرات نے اسی ہیرون کو اپنا یا اور باوجود ایک قابل ذکر ذاتی اور شعری انفرادیت رکھنے کے اسی تیسری صورت کے لب و لہجہ اور رنگ و آہنگ کو ترک نہ کیا۔ جس کے نتیجے میں ان کی شعری صداقت ادنیٰ قدر آوری دھندلا گئی۔

اس صورت کی پہلی مثال ادا بصغری ہے جس کے ہاں جذبات و خیالات کی نسائی انگ، مردانہ کردار کی روایتی ڈگر پر چلتی نظر آتی ہے عورت ہونے کی حیثیت سے اس کے نام اور شاعری دونوں نے عام ذہنوں کو چونکایا مگر بعد میں از خود یہ عام شاعری میں ڈھل گئی۔

اسی شمار کا دوسرا نام پربین سید فنا کلہ ہے جس کا تصور عشق تو روایتی ہے مگر مرد و عورت دونوں کے برعکس رعبہ فخری مرد و عورتوں کے بین السطور میں ماحول اور سماج سے ٹکرنے اور قدروں کو متحرک کر کے آگے بڑھنے کا راستہ تلاش کرتی نظر آتی ہے مگر بدن کی بجائے ذہنی کشش اور ماحول کی پیدا کردہ بے اطمینانی اس کے ہاں زیادہ نمایاں ہے

بدانی روایت کو توڑنا اور اپنی آنکھوں میں وہ کراچی سانسوں کا حال بیان کرنا ہمارے ہاں کی عورت کے لئے تھا بھی بہت مشکل۔ دراصل ہمارے ہاں کی وہ معاشرتی اور روایتی قدغنیں جو آج استدلالی اور شعری ارتقا کی دہلیز پر غیر منطقی اور ان سائنٹیفک ہو کر رہ گئی ہیں جب آج کی حساس عورت کے شعور سے تصادم ہوئیں تو اس نے جسمانی اور ذہنی تقاضوں کا لہرہ مرد کے متوالی اُس سے نظریں چار کر کے دکھایا اور اپنی نسائی لطافت کے ساتھ ساتھ ذہانت کی کاٹ کے حسن کا حق بھی منوانا چاہا۔ اس حق کو کسی نے صرت بدن کے زمرے کے حوالے سے پیش منظر کی صورت عطا کی اور کسی کو بوسیدہ روایتوں اور قدروں کے جبری ورثے کی آہنگی نے TEASE کرنا ضروری کیا تو اُس کی آواز قہری اور بے بسی کے ردِ عمل میں سرکشی اور بغاوت کی خواہش بن گئی جو آگے چل کر سمجھ لاپٹ اور فرسٹریشن کی سطح تک جا پہنچی۔

پہلی صورت حال کا تعلق جمیدہ ریاض سے ہے اور دوسری کا کشور ناہید سے۔ صورت حال کی یہ تبدیلی جمیدہ کے ہاں تجربہ کی تسکینی سطح پر تیرتی اور کشور کے ہاں ڈوبتی ڈوبتی نظر آتی ہے جب کہ

اندرونی رو میں بغاوت و انحراف دونوں کے ہاں اپنے اپنے پھیلاؤ کے رنگ میں جو بڑی نظر آتا ہے فہمیدہ کے ہاں پتھر کی زبان گویا ہوئی تو اُس نے جھڑپوں کے ساتھ ان لمحوں میں آتش فشاں لاوا جی اُٹھا جن کے دھماکے وہ از خود بدن کے مقابل ذہن کے ڈائل سے آشنا ہوئی۔ بائیل اور قابیل کی اس میں جلائی نے اقلیہ کی حیثیت میں اپنی سوچ کے دونوں ہاتھ اپنے بدن کے نشیب و فراز سے ہٹا کر اپنے سر کی طرف بڑھائے اور تمام ہائیپوٹائیسز کو جتلیا کر عورت جنس کے علاوہ ذہن و شعور بھی رکھتی ہے۔

وہ اپنے بدن کی قیدی

ہوتی ہوئی دھوپ میں جلتی

ٹیلے پر کھڑی ہوئی ہے

پتھر پر نقش بنی ہے

اس نقش کو خود سے دیکھو

گہری کوکھ کے اوپر

اقلیہ کا سر بھی ہے

اُنڈ کبھی اقلیہ سے بھی کلام کرے

اور کچھ پوچھے

بلکہ اس راہ میں ایک قدم آگے بڑھا کر عورت کے بدن کی پیلٹس کو نظر حقارت سے دیکھتے ہوئے،

اُس نے اپنے پارہ دل اور جوہر جستجو کی حیثیت منواتے ہوئے بدن کے تعاقب میں اپنی پسند کے دعویٰ

کا حق بھی جتایا۔ اقلیہ اور مقابلہ جس اسی جناس عورت کے احتجاج و اعلان کا منظر نامہ ہیں۔

پتھر کی زبان کی گویائی جب بدن دیدہ کے چونکا دینے والے راستے سے ہوتی ہوئی دھوپ کے

دشت تک پہنچی تو اسے کہنا پڑا

آدمی کی خوشی اُس کی ضرورتوں کی تکمیل سے اُس کے مکمل وجود کی آسودگی

سے ہے۔ یہ آسودگی نہ پا کر آدمی تھلا جاتا ہے ایسا اکثر ہوا ہے کہ وہ اپنی

مرد میں پرشرم سے آگ بگولا ہو گیا اپنے دکھوں پر بدیا اور خوشیوں
 کے بورے پن پر حیران ہوا، انسانی رشتوں کے جھوٹ پر تلخ ہو گیا اور
 اس نتیجے پر پہنچا کہ یا تو اُس کے اپنے وجود میں کجی ہے یا دنیا میں سب
 کچھ ہے ہی ایک سراب —————

ایک عورت کے حوالے سے وجود کی مکمل آسودگی فہمیدہ کے ہاں جبر و خوف و اہمیں - مصلحتوں اور منفعت دیا س
 سے نجات پا کر دردناک سانس لیتے اور زندانِ رقص کرتے ہوئے اپنی ذات کو پالینا ہے یہ دہی رنگ ہے
 جو کشور کے اُن زیادہ شدید اور کڑے تیوروں میں استعمال ہوا ہے۔

یہ اسیر شہزادی

جبر و خوف کی دفتر

واہموں کی پروردہ

مصلحت سے ہم بستر

منفعت و یاس کی مادر

جب نجات پائے گی

سانس لے گی درد آد

محو رقص زندان

اپنی ذات پائے گی

(ایکے لڑکھے سے)

فہمیدہ کی سیاسی اور عام معاشرتی شاعری سے قطع نظر یہ رنگ جس کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے اُس
 کا مسل اور زیادہ استعمال میں آنے والا رنگ نہیں۔ اُس کی ابتدائی، درمیان اور بعد کی شاعری میں جو
 عورت متحرک و گویا نظر آتی ہے وہ شروع میں کالج کے ہوسٹل میں دوسرے والی متوسط طبقے کی ایک
 نوجوان لڑکی ہے جسے ہر لمحے محبوب سے پھر جانے کا خوف لاحق ہے مگر وہ اس کے ساتھ کے لمحوں
 کی لذت میں ٹھنی روتوں کی ترغیب میں بگھری دکھائی دیتی ہے کبھی جدائی کی تنہائی کے کرب سے آشنا
 ہوتی ہے تو اپنے غم کو چھپائے چھپائے پھرتی ہے اور محبوب کی تڑپ اور یاد کو دل سے دھکائے نظر
 آتی ہے اور آخری ملاقات کے بعد بھی ایک اور آخری ملاقات کی تمنا کرتی دکھائی دیتی ہے اور نیند بھری

آنکھوں میں ہوا کے ساتھ پچکے چکے نہتی ہے ۔

بدن مدیرہ کی فہمیدہ اُن لمحات کی آگہی سے گزر چکی ہے جو تجربات کی سطح کو چھوتے ہیں اسی لئے خود اُسی کے بیان کے مطابق بعض لوگوں کے خیال میں اس کتاب کی نظمیں محض چوڑکانے کے لئے لکھی گئی ہیں حال اُن کہ ان ہی نظموں سے اُس کے اِس انحراف کا سراغ ملتا ہے جو معاشرتی جہادِ چہرہ کی بندشوں سے نکل کر بدن کے زمرہوں سے تال ملتا اور تجربات کی خیمہ زنی کرتا ہے ۔ وہ روایتی اسلوب و خیال سے بغاوت کرتے ہوئے ذہن کی جو کروٹ لیتی ہے وہ ذہن بھی صرف اتنی کا دفرمانی دکھاتا ہے کہ یہ ثابت کر دے کہ مردوں کی طرح وہ بھی انتخاب کا حق رکھنے والی ہے ۔ لڑکی سے عورت اور عورت سے ماں بننے کے سفر میں جو تصویریں بدن مدیرہ اور دھوپ کے زادیوں اور کروزوں میں ڈھلتی چلی جاتی ہیں وہ ذاتی دھار دار اور ست رنگی ہیں ۔ ذاتی اس حوالے سے کہ اس سے پہلے ایسی باتیں ہم نے کسی عورت کی زبان سے نہیں سنیں ۔ دھار دار اس حوالے سے کہ ایسا بے باک لہجہ ایسے بے باک خیال کے جلو میں اس سے پہلے کسی نے اختیار نہیں کیا اور ست رنگی اس حوالے سے کہ فہمیدہ نے ہر تجربہ کو ہری بھری رُتوں، سادوں کی بارشوں اور بہاؤ کے سخن کی لذتوں اور منظروں کی گود میں پال کر جوان کیا ہے ۔

حسین بھرنے پر ڈول رہی ہے

تیری میری جان کی کایا

اس بھرنے پر پتہ پتہ

بہتا جائے

کہتا جائے

ہاتھ نہ آئے

یہ ہیں تو کہیں پر

تمہارے لبوں نے

میرے مرد ہونٹوں سے برقیلے ذرتے پھینے تھے

ہٹا کر ردِ ابروت کی گھاس لہرا رہی ہے
 ہری پیتوں کی گھنی ٹہنیوں میں
 ہوا جب پلے تو
 گئے موسموں سے گذرتی
 ہماری ہنسی گونجتی ہے

چند سو کئے ہوئے پتوں پہ ہوا ہنستی تھی
 میں بھی ادا دم کے اصنامِ خیالی پہنسی

فہمیدہ ریاض اور کشور ناہید کے درمیان زیادہ فاصلہ دکھائی نہیں دیتا یہ دونوں ہی تقریباً
 ملے جلتے فکری رجحانات کی حامل ہیں۔ فہمیدہ جہاں کہنہ روایات کے جبر کے خلاف احتجاج کرتی دکھائی
 دیتی ہے یہیں ہمیں کشور کی آواز بھی اُس سے کچھ بلند ہی سنائی دیتی ہے۔ بلکہ کشور اس کے ساتھ ساتھ
 مرد کی روایتی بالادستی سے بھی کھل کر بغاوت کرتی ہے۔ فہمیدہ پرسنل تجربات کے اظہار میں جس
 بے باکی اور درشتی کا مظاہرہ کرتی ہے اس میں ایک دالہانہ پن شامل ہے جب کہ کشور اس اظہار میں
 میں جلی عورت سے ایک فاصلے پر رہتی ہے۔

دراصل کشور ناہید ”گلیاں دھوپ ددوانے“ تک پہنچتے پہنچتے مرد کی ڈائی نیشن کے خلاف
 احتجاج و انکار کا واضح سبیل بن کر سامنے آتی ہے وہ معاشرہ کی چوسکھی میں ہر استحصال کا نشانہ
 بننے والی عورت کو طرح طرح کی ترغیب سے اپنے احتجاج کی ہم آواز بنانے میں کوشاں نظر آتی ہے یہی
 سبب ہے کہ اُس کے اظہار کے تصویری رنگ چھینے چلاتے اور ضدی نظر آتے ہیں۔ وہ مرد کے
 ہر مربیانہ انداز اور چہار سمتی کردار کی نفی کرتی ہے یہاں تک کہ محبوب پر نسوانی جھلاہٹ میں طعن و
 ہو جاتی ہے۔ مگر خواہشوں کی نیند مرد کے خوابوں کے بغیر جسم کے درجوں پر کب اترتی ہے یہیں
 وہ پیاس، نا آسودگی اور تڑپ اُس کا راستہ روک کر اُسے نہ بھر کرتی ہے جو عورت کی ذات
 کا انلی حوالہ ہے ہی حوالہ اُسے عدم استحکام اور بے معنی پن کی دلدل میں دھکیل کر اُس پر جھلاہٹ کے
 پھینٹے مارتا ہے اور وہ اپنی ہم جنسوں کو پکار پکار کر تجربات کی توضیحوں میں گھسیٹے ہوئے کہتی ہے۔

اگر تم رونما ہی چاہتی ہو
 تو دریا میں بھی مٹی اپنی آنکھوں پر مل لو
 اگر تم جینا ہی چاہتی ہو
 تو غواہوں کے غاہر مکرٹی کا جال بن کر تن جاؤ
 اور اگر سب کچھ بھرنما ہی چاہتی ہو
 تو سوچو پہلے کونسا لفظ سیکھا تھا

مگر اس سب کے باوجود کبھی کبھی عورت ہونما ہی اُس کی شکست بن جاتا ہے اور یہی وہ مین اسٹن کو مخاطب کر کے اپنے ٹوٹے حوصلوں کو کا پتے ہاتھوں کی ترازو کے حوالے سے مجتمع کرنے لگتی ہے دراصل یہ احتجاج اُس جبری اور روایتی ورثے کے خلاف ایجنڈیشن ہے جسے آج بھی مردوں کی ایک دم توڑتی نسل قائم رکھنے کی ایک سٹیٹائی ہوئی فندے موجود ہے بلکہ نئی نسل کا ترقی پسند مرد بھی اس وراثت کی منافقت میں ایک لاشعوری کردار ادا کر رہا ہے حال اُن کہ آج کی نسل اپنے اندر سے اس قدر انلا راج ہو چکی ہے کہ اٹھارویں صدی کی روایات کے پنجرہ میں سما ہی نہیں سکتی۔ مگر ان ہی پنجرہوں سے باہر زندگی کرنے کی جرأت کو ہماری ننگ خوردہ نظرتیں ان دیکھے خوف کے گرد مارتی ہیں۔ ہم پہلی جنگ عظیم کے بعد برطانوی غاصب پالیسی کی طرح اپنی چادر دیواری کے معاملات میں توقدامت پسندی کے غول میں گھس جاتے ہیں۔ مگر چادر دیواری سے باہر خود اپنے معاملات میں اپنے تمام تر ذرائع اور تقاضوں کی حرکت لبرل ہو جاتے ہیں۔ اس طرح ہم جب ایک ہی وقت میں دو انتہائی مختلف کردار اوڑھتے ہیں یعنی ایک قدامت پسند باپ، بھائی، شوہر کا اور دوسرا لبرل محبوب کا۔ تو عورت اس دو رخی ہوا کی مار سے شدید مجسمہ لہٹ کا شکار ہو کر ہماری مجموعی صنعت ہی سے باغی ہونے لگتی ہے اور مرد اُسے ہر حوالے سے عورت کا استحصال کرتا نظر آتا ہے۔ اسی مقام پر پہنچ کر کشمنا ہمیں تمام رشتوں کی طنابیں کاٹ ڈالتی ہے اور کہتی ہے۔

میں تو دیوی ہوں رسم و رواج کے بوجھ تلے
 جسے تم نے چھپایا
 یہ نہیں جانا

روشنی ٹھوکر اندر سے سے کبھی ڈنڈ نہیں سکتی
 میں تو وہی ہوں گود سے جس کی پھول چٹنے
 انگارے اور کانٹے ڈالے

یہ نہیں جانا
 زنجیروں سے پھول کی خوشبو چھپ نہیں سکتی
 میں تو وہی ہوں میری جاکے نام پہ تم نے
 مجھ کو حسرت یا تجھ کو بچا

یہ نہیں جانا
 کچے گھر سے پہ تیر کے سوہنی مر نہیں سکتی
 میں تو وہی ہوں جس کو تم نے ڈولی بٹھا کے
 اپنے سر سے بوجھ اُٹا را
 یہ نہیں جانا

ذہن غلام اگر ہے قوم ابھر نہیں سکتی

کشور اپنی صفت کی نمائندگی کرتے ہوئے بعض اوقات اپنی فطری انتہا پسندی سے کام لیتی ہے اس
 نے عورت کو مظلوم ثابت کرنے کے لئے ماضی کے باسی حوالے رکھنے والی مجبور یوں کو زندہ کیا ہے جب کہ
 قدروں کی ہوا رفتار تبدیلی نے آج اور کل کے درمیان صدیوں کی دوری پیدا کر دی ہے۔ ورننگ دون بھنے
 کی حیثیت سے جہاں معاشرے میں عورت ———— ذمہ داری کی مزید کروا بیٹیں چکھ رہی ہے وہاں
 اُس کا معاشرتی ارتکاز اور پھیلاؤ اس کی اہمیت کا اثبات کرتا ہے کشور کا یہ کہنا کتنا غیر حقیقی رویہ لئے
 ہوئے ہے

پیروں تلے جنت کی ہیر دُئی
 لولی ہاپ کی قیمت بڑھ رہی ہے

(- x + = -)

اور تیری گھٹ رہی ہے

مگر بات ہر حال مستند ہے کہ عورت کی نمائندگی میں بچی اور سکہ بند بات کشور ہی کے حوالے سے سامنے آتی

ہے اُسک باتیں دو ٹوک اور تلخ ہونے کے باوجود کھری اور جرأت مند ہیں۔ کشیدہ ناہیسا اور فہمیدہ صیغہ کے باخیاں تجربے نے اپنے بعد کی نسل کو قدم چاکر چلنے کا جو حوصلہ کیا اس نے نئی نکتے والی ہر لڑکی کو پرانے فلسفانہ اور منفی کتری کے آہنگ سے یکسر آزاد کر دیا۔ اس طرح جو منفی غرور اور جرأت اظہار پیدا ہوئی اس کا ایک نمایاں سہیل خوشبو اور صبرِ برگ کی شاعرہ ہے۔ پردین نے اپنے سفر کا آغاز ایک حساس اور اٹلیکھل کالج گرل کی حیثیت سے کیا جو اپنے شب و روز میں غیندوں کی مسکن، خوشبو کی سرگوشیاں اور چاندنی کی چاپ لئے رقص کی بھولی بن کر مہولے پن کی منزل سے ذات کے سفر پر نکلی۔ اُس کی ابتدائی شاعری میں عمر کا دی کپتا پن ہے جو پتھر کی زبان کے ڈالنے میں گھٹا ہوا ہے لیکن پردین نے اسی کچے پن کو اس پستی سے اپنی گرفت میں لیا ہے کہ یہی اُس کی ابتدائی شاعری کی پہچان قرار پایا۔

میں سردرات کی برکھا سے کیوں نہ پیار کر دوں
یہ رُت تو ہے میرے بچہ کی ساتھ کھیل ہوئی
جو حورِ سادہ کی صورت ہمیشہ لکھی گئی
وہ لڑکی تیرے لئے کس طرح پہلی ہوئی

دُعا تو جانے کونسی تھی
ذہن میں نہیں
بس اتنا یاد ہے
کہ دو تھیلیاں ملی ہوئی تھیں
جن میں ایک میری تھی
اور اک تمہاری
(میں اتنا یاد ہے)

میں کیوں اُس کو فون کر دوں
اُس کے بھی تو علم میں ہو گا
کل شب

(مضد)

موسم کی پہلی بارش تھی

پردین نے اپنی شاعری میں خشک نفسیاتی گفتیاں نہیں سلجھائیں اُس کی چاہتوں، جدائی اور طاپ کی تصویریں
 شونہ رنگوں کے ساتھ نئی سوچ کے چوکھٹوں میں بڑی نعرہ آتی ہیں، وہ بیٹھی عمر کے بے باک لمحے سمیٹتی، نیشکیل
 لب دلچسپ گنگناہٹ لئے اُس رنگ کی کوکھ جی پھرتی ہے جس کا جسم اُس کا اپنا بدن ہے بدن کی یہ تلاش جو
 تصویریں تراشتی ہے وہ اُسے ذہانت کے نئے ایجر، حلا کرتی ہیں اس طرح احساس کا اتہالاج اور تجربہ کا
 اہتر۔ انسان کو دوسروں سے الگ اور نئی جہت تک لے جاتا ہے۔ فہمیدہ ایک شیخ پر جن تجربات کو
 دس لون کرتی ہے وہی پردین کو سیرتوں کی طرح اوپر لے جا کر اُس کی فکری تراش میں ہاتھ بٹلتے ہیں۔

میری نگلی اک سو رہا ہے

جو میرا حق چھو کر مجھ میں

خوس قزح کے پھول اگلے

ذرا بھی اس نے زاویہ بدلا

اور میں ہر گئی

پانی کا اک سادہ قطرہ

جلے منتظر بے رنگ

(پہرزم)

یہ جاں سے جلنے کا اور سجائی کا قعادم

عنا مر زندگی کا بے حدف ایم ستم

وجہ کے سرمدی دھندلے میں

آب و آتش جہم ہوئے ہیں

ہولنے مٹی کے سامنے سر جھکا دیا ہے (سپر دیگی)

دراصل پردین کی چاہتیں بڑی نفیس اور حقیقت پسندانہ ہیں وہ کھلی آنکھوں سے مرد کو جانچی اور اس کی تصویر
 کے اُس پہلو کو زندگی کی حقیقت اور لازمہ کی حیثیت سے دیکھتی جو مرد کی نظریات کی ہر مائی پن کی کھر دی نین

سمت میں نکلتے دکھائی دیتے ہیں۔ عورت معاشرے کے جن مختلف خانوں میں بٹی ہوئی ہے ان کی وسعت گہنائیں بھی مختلف ہیں۔ ان میں اس کی آزادیاں بھی ہیں اور مجبوریاں بھی۔ سحر کی شاعری میں یہ آزادیاں اور مجبوریات کھل کر آوازوں کے ساتھ اپنی قاصدوں سے اک ذرا آگے بڑھتی دکھائی دیتی ہیں۔ سحر کے تجربہ پرست اور گہرے ہیں مگر اس کے اسلوب میں کھٹک اور رپاڑ کی کمی کا احساس ہوتا ہے۔

نسرین انجم بھی نئی نئی کھنکھناتے دایروں میں احتجاج کی نئی آواز ہے جو انادی کے لفظ زیر لب دہراتے دہرا۔ مرد کی بالادستی کو چاروں کھونٹ چیلنج کرتی ہے۔ اس کے ہاں عورت کی مجبوری اور بے بسی کے کھنگن کرکٹ ہیں۔ وہ دوسروں کی طرح بدن کے جلتزنگ میں عورت کی آنکھ نہیں مٹی۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا آزاد تر رتو خوش متی اور ترنگ کا احساس دلاتا ہے۔ اس کے لفظیاتی اور اسلوبی ڈرامے ہماری لوک شاعری اور اس کے ماحول سے جڑے ہیں۔

نثری شاعری نے تجربہ دہانی کی طرح پچھلی دہائی میں جو غلبہ حاصل کیا ہے وہ عمری تقاضوں کے مین مطابق ہے۔ شائستہ حبیب اور فاطمہ حسن اس تحریک میں شامل ہونے والی نئی شاعرہ ہیں۔ شائستہ ہاں ہیں نثری تلازمات کے باوجود بے پناہ شعریت دکھائی دیتی ہے۔ وہ تیسری دنیا کی باشعور عورت کی حیثیت سے اپنی ذات کی سطح پر حقیقتوں کا ادراک کرتی ہے۔ دوسروں کے مقابل اس کے شعر میں خیا اور سوچ کا تنوع زیادہ مستحکم دکھائی دیتا ہے جب کہ فاطمہ حسن کی انتہا پسندی اور حقیقت کی آنکھوں میں آٹا ڈال کر بات کرنے کا انداز اور سوچ کا کھلا پھیر یا کرٹے تیوروں اور کرٹے ڈانقوں کی آشنائی رکھتا ہے۔ ان دونوں کے متوازی شاہد حسن نئی عورت کی حسیات اور مزاج کی آگہی کو حقیقت کی چاشنی کے ساتھ قبول کرتی ہے۔

ہست قریب کی نسل میں ناہید قاسمی، فرحت نواز، نمینہ راجہ، روشن آرا، زہمت کے یہاں۔ نئے احساس کے ہلکورے نئے اہم کے ساتھ محسوس ہوتے ہیں۔

پاکستان میں جدید اردو افسانہ

شہزاد منظر

اردو افسانے کا جدید دور کب شروع ہوا اور اردو کے جدید تر افسانے کی ابتدا کب سے ہوئی؟ یہ ایسے سوالات ہیں جن کا جواب آسان نہیں ہے۔ اگر ان کا کوئی جواب ممکن بھی ہو تو اس پر ناقدین اور مصنفین کا کامل اتفاق ملے بہت مشکل ہے اس لئے کہ ادبی رجحان کسی مخصوص دور کا پابند نہیں ہوتا اور نہ تاریخ کے کسی خاص موڑ پر پہنچ کر پانچ ختم ہو جاتا ہے۔ ہوتا یہ ہے کہ مختلف رجحانات متوازی خطوط پر ساتھ ساتھ چلتے ہیں اور بعض اوقات ایک دوسرے کو متاثر کرتے ہیں اور پھر طویل عرصے کے بعد قدیم رجحان رفتہ رفتہ تاپید ہو جاتا ہے اور نیا رجحان ابھر کر سامنے آ جاتا ہے قیام پاکستان کے بعد جدید اردو افسانے کی ابتدا بھی اسی طرح ہوئی اور جدید افسانہ، ترقی پسند افسانے کی کوکھ سے نکلا لیکن اپنی شکل و صورت، قد و قامت اور انداز نگار میں ترقی پسند افسانے سے قطعی مختلف ثابت ہوا اس لئے کہ جدید اردو افسانہ، ترقی پسند افسانے یعنی ریلیزم کے رد عمل میں وجود میں آیا جبکہ جدید تر افسانہ، جدید افسانے کا رد عمل نہیں بلکہ اس کی توسیع ہے اس لئے جدید اور جدید تر افسانے میں رجحان یا فکر کے اعتبار سے کوئی خاص فرق نہیں ہے فرق ہے تو صرف وقت اور نسل کا اس لئے اگر جدید افسانے کی ابتدا ۱۹۵۰ء کے وسط یا ۱۹۶۰ء کے اوائل کو تصور کیا جائے تو جدید افسانے کو معرض وجود میں آنے میں سال کا عرصہ ہو چکا ہے اور افسانے نگاروں کی جدید اور جدید تر نسلوں کے درمیان دس پندرہ سال کا فرق ہے۔

افسانہ نگاروں کی جدید اور جدید تر نسلوں کے درمیان بہت ساری باتیں مشترک ہونے کے باوجود ان میں کافی فرق بھی ہے مثلاً جدید افسانہ نگاروں، انتظار حسین، انور سجاد اور رشید احمد غنیہ نے اگر اپنی علو و شناخت کے لئے افسانے کے حروف و اصول اور روایتی اسلوب سے انحراف کیا اور علامتی اور تجریدی افسانے لکھے کا تجربہ کیا تو ان کی روایت سے بغاوت کی وجہ سمجھ میں آتی ہے ان کی بغاوت کی اصل وجہ یہ ہے کہ قیام پاکستان

کے بعد اُردو افسانے میں موضوع اور اسلوب کی یکسانیت اور تکرار نے تخلیقی فن کا بون کو افسانے کی پرانی روایت کو توڑنے اور نئی ڈگر اختیار کرنے پر مجبور کیا کیونکہ قیام پاکستان کے بعد اُردو افسانے نے فادموئے کی شکل اختیار کر لی تھی یعنی افسانے نے تخلیق یعنی آرٹ کے بجائے صناعتی و کرافٹ کی شکل اختیار کر لی تھی مغرب میں کہا فی بیان کرنے کے فن نے بہت پہلے یعنی سامر سیٹھ نام کے دور میں ہی آرٹ کے بجائے کرافٹ کی شکل اختیار کر لی تھی اور روایتی افسانے نے فارمولہ کی صورت میں ترقی کرنا شروع کر دیا چنانچہ مغرب میں بہت جلد اس کا رد عمل آتی اسٹوری کی صورت میں ظاہر ہوا۔ بالکل اسی طرح قیام پاکستان کے بعد خصوصاً سعادت حسین منٹو کی وفات کے بعد اُردو افسانے میں یکسانیت کا احساس شدید ہو گیا اور ایک جیسا افسانہ سکھا جانے لگا بقول انیس ناگی، اُردو افسانے کی سست روی، جذباتی اور گناہ دہنے والی حکمران سے یوں محسوس ہونے لگا کہ آج کل کا افسانہ غزل بن گیا ہے۔ افسانہ نگاروں کے پاس محبت اور جنس کے قصوں کے علاوہ اور کچھ نہیں رہا چنانچہ جدید افسانہ نگاروں نے اپنا رد عمل ظاہر کرنا شروع کیا اور نئے افسانہ نگاروں خصوصاً انور سجاد اور رشید امجد وغیرہ نے افسانہ نگاری کی قدیم اور کلاسیکی روایات کو توڑنا اور افسانے کی مروجہ ہیئت اور فنی اصول کے خلاف شعوری بغاوت کا آغاز کیا اس طرح جدید افسانہ نگاروں نے حقیقت نگاری کے رد عمل میں علامتی اور تجریدی اسلوب اظہار کو اپنایا اور بیانگ دہل اعلان کیا کہ افسانہ میں افسانویت کا ہونا ضروری نہیں اور نہ افسانے کے لئے پلاٹ، جزئیات اور کردار نگاری ضروری ہے افسانہ صرف ایک خیال کو مرکز بنا کر یا ایک احساس اور کیفیت کی بنیاد پر بھی سکھا جاسکتا ہے انہوں نے اُردو افسانے کے مروجہ ہیئت کو توڑنے کی کوشش کی تو ہیئت کی ضرورت کے تحت، یہ بات کافی دلچسپ ہے کہ یہ انحراف ان افسانہ نگاروں نے کیا جو اس سے قبل روایتی افسانے سمجھے جاتے تھے بہت شہرت حاصل کر چکے تھے مثلاً انتظار حسین، انور سجاد اور رشید امجد وغیرہ نے۔

قیام پاکستان کے بعد متفقہ عام پر آنے والے افسانہ نگاروں میں انتظار حسین ایک اہم نام ہے لیکن انہیں ان معنوں میں جدید اور روایت شکن نہیں کہا جاسکتا جن معنوں میں انور سجاد اور رشید امجد کو، انتظار حسین نے روایتی ادبی مانیبا اسلوب سے انحراف کرنے کے باوجود افسانے کی کلاسیکی روایت خصوصاً افسانے کی بنیادی عنصر یعنی افسانویت سے انحراف نہیں کیا اور علامتی اور داستانہ اسلوب کو اپنانے کے ساتھ ساتھ افسانویت کو بھی برقرار رکھا ہے وجہ ہے کہ انتظار حسین جدید افسانہ نگاروں میں سب سے زیادہ مقبول ہیں اور ان کے قارئین کا حلقہ

کسی بھی جدید افسانہ نگار کی نسبت کہیں زیادہ وسیع ہے۔ انتظار حسین کو اگر حقیقت پسند اور جدید علامتی افسانے کی درمیانی مڑی قرار دیا جائے تو شاید غلط نہ ہو اس لئے کہ انتظار حسین کا اگر ایک جانب اردو افسانے کی کلاسیکی روایت سے گہرا تعلق ہے تو دوسری جانب قیام پاکستان کے بعد منظر عام پر آنے والے افسانہ نگاروں خصوصاً جدید حیثیت کے حامل افسانہ نگاروں کی نسل سے گہرا رشتہ، یہی وجہ ہے کہ وہ جدید حیثیت کے حامل ہونے کے باوجود اسلوب اور طرز کے اعتبار سے جدید نہیں ہیں۔ یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ جدیدیت یا جدید حیثیت اسلوب کا نام نہیں رویتے کا نام ہے جبکہ بعض حلقوں میں اسلوب کو غلط طور پر جدیدیت تصور کر لیا گیا ہے اس لئے کہ ایک مارکسی اور ترقی پسند افسانہ نگار علامتی یا تجریدی اسلوب اختیار کر سکتا ہے جبکہ جدید دور کا ایک روایت پسند افسانہ نگار قدیم اور روایتی اسلوب میں افسانے لکھ سکتا ہے چنانچہ جدیدیت کی پہچان افسانہ نگار کے اسلوب سے نہیں، زندگی اور ادب کے بائے میں اس کے رویے سے ہوتی ہے چنانچہ اگر انتظار حسین نے اردو افسانے اور قدیم داستان کی روایت سے تعلق رکھتے ہوئے زندگی کے بارے میں جدید رویہ اختیار کیا ہے تو انہیں جدید افسانہ نگار تصور نہ کرنے کی وجہ نہیں ہے۔ انتظار حسین اپنے رویے کے اعتبار سے جدید اور اسلوب کے اعتبار سے روایتی ہیں۔ علامت، جدیدیت یا دور جدید کی انخراغ نہیں علامتی طرز اظہار ترقی پسندی کے دور میں بھی مروج تھا فرق صرف یہ ہے کہ ترقی پسندی کے دور میں علامت نگاری غالب رجحان نہیں تھا جبکہ علامت نگاری آج کے افسانے کا غالب رجحان ہے۔

جدید افسانے میں انتظار حسین کے بعد انور سجاد ایک اہم نام ہے لیکن انور سجاد ایک معمر بھی ہے۔ اس کے کہ وہ فارسی اور ناقد کے لئے پوری طرح قابل فہم اور ابلاغ نہیں وہ بعض افسانوں میں بے حد مبہم اور ناقابل ترسیل نظر آتا ہے اور بعض میں قطعی واضح یہ اس کے فن کی کمزوری بھی ہے اور شاید خوبی بھی۔ انور سجاد کا یہی ادبی رویہ انہیں جدید بھی بناتا ہے اور دوسرے افسانہ نگاروں سے مختلف اور مشکل بھی۔ انور سجاد نے اپنی ادبی زندگی کا آغاز حقیقت پسند افسانے کے زیر اثر بیانیر افسانوں سے کیا اور وہ ۱۹۶۷ء تک روایتی اسلوب میں بکھتے رہے لیکن جب ان کے افسانوں کا پہلا مجموعہ چھپوانا شائع ہوا تو وہ اسلوب کے اعتبار سے مختلف افسانہ نگار بن چکے تھے کیونکہ وہ اس دوران افسانے میں ہدیت اور اسلوب کے جرات مندانہ تجربے کر چکے تھے۔ انور سجاد اردو افسانے کی دنیا میں پرچم بغاوت اُہرتے ہوئے اس

وقت فارو ہوتے جب اردو افسانے میں سوائے محبت اور مجلس کے اور کچھ نہیں رہا تھا اسی دور میں اے حمید، اشفاق احمد، غلیل احمد اور ضمیر الدین احمد وغیرہ کے عشقیہ اور غنئی افسانے مقبول ہوئے۔ ایسے دور میں افسانے میں انور سجاد کی جانب سے تجریدی اور استعاراتی طرز بیان اختیار کرنا اور قارئین اور ناقدین سے اپنی علیحدہ حیثیت متوالیاً آسان نہیں تھا اس میں شبہ نہیں کہ اس دور میں اشتار حسین اور انور سجاد نے ایک نئے طرز کے افسانے کی بنیاد ڈالی اور وہ اپنے دور کے رجحان ساز افسانہ نگار کہلاتے۔ جدید افسانے میں انور سجاد کو اس لئے بھی اہمیت حاصل ہے کہ انہوں نے اردو میں فارمولے کی بنیاد پر قائم کرافٹ اسٹوری کی روایت کو توڑا اور معنوی، شاعری اور افسانہ نگاری کی روایت کے مزاج سے افسانے کو نئی شکل دینے کی کوشش کی اور اس طرح انہوں نے اردو افسانے میں روایت شکنی کا کردار ادا کیا اس میں انہیں کس حد تک کامیابی حاصل ہوئی اور انہوں نے افسانے کی نئی روایت قائم کرنے میں کس حد تک کامیابی حاصل کی اس کا فیصلہ میں مستقبل پر چھوڑتا ہوں۔

اشتار حسین اور انور سجاد کے بعد منظر عام پر آنے والے افسانہ نگاروں میں رشید امجد بھی ایک اہم اور قابل ذکر نام ہے وہ نوجوان افسانہ نگاروں میں واحد افسانہ نگار ہے جس نے اپنے افسانوں میں نہایت کامیابی کے ساتھ زبان و بیان کے تجربے کے نہایت خوبصورتی سے ایسجی استعمال کی اور اس طرح جدید افسانے کو نثری شاعری سے قریب لانے کی شعوری کوشش کی۔ رشید امجد نے افسانے کے لئے نہ صرف مروجہ اسلوب سے انحراف کیا بلکہ اظہار کے لئے لسانی تشکیلات سے بھی کام لیا اور اظہار کو ایک نیا روپ بخشنے کی کوشش کی اس مقصد میں اسے کہیں کامیابی اور کہیں ناکامی ہوئی لیکن اس نے بہر حال اپنے افسانے کا قطعی مختلف اور منفرد اسٹائل بنا لیا یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس کوشش میں رشید امجد تنہا شریک نہیں تھا اس میں اس کے ہم عصر اور ہم عمر دوست سکر افسانہ نگار مثلاً سمیع آہوجہ، اعجاز ہاشمی، مسعود اشعر، مظہر الاسلام، شمس نعمانی، یونس جاوید، محمد منشاء، یاد، افسر، ذر اور نجم الحسن رضوی وغیرہ بھی شامل تھے لیکن سب سے زیادہ مشہرت اور کامیابی رشید امجد کو حاصل ہوئی اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے افسانوں میں بڑی باقاعدگی اور تسلسل کے ساتھ نئے طرز اور نئے اسلوب کو برتنا اور اپنے اسٹائل کو ترقی دی یہ بات بھی کافی دلچسپ ہے کہ متد کرو بالہ افسانہ نگاروں نے ابتدا میں اشتار حسین اور انور سجاد کی طرح حقیقت پسند افسانے سے اپنے ادبی سفر کا آغاز کیا۔ یونس جاوید کا پہلا افسانہ ”بھولے بھولے“ ۱۹۵۷ء

ہیں، مسیح آج بھی کا پہلا افسانہ، شہر کی فتنہ خیمیں ۱۹۵۶ء میں محمد منشاہد کا پہلا افسانہ یادیں ۱۹۵۶ء میں خالدہ اصفہر کا پہلا افسانہ ۱۹۶۱ء میں رشید امجد کا پہلا افسانہ سنگم ۱۹۶۲ء میں مسعود اشعر کا پہلا افسانہ ۱۹۶۵ء میں افسر آذر کا پہلا افسانہ چرخ کا ۱۹۵۵ء میں مظہر الاسلام کا پہلا افسانہ ۱۹۶۱ء میں احمد جاوید کا پہلا افسانہ ۱۹۶۵ء میں عرش صدیقی کا پہلا افسانہ ۱۹۶۱ء میں شائع ہوا۔ اس طرح ۱۹۶۵ء کے عشرے میں ابھرنے والے افسانہ نگار ابتدا میں حقیقت پسندی کے رجحان کے زیر اثر بیانیہ انداز میں افسانے لکھتے رہے۔ لیکن ۱۹۶۵ء کے عشرے میں انہیں احساس ہوا کہ اب روایتی اور بیانیہ انداز میں کوئی نئی بات کہنے کی گنجائش نہیں ہے ترقی پسند ادب کے موضوعات (مزدور کسان اور متوسط طبقہ کا استحصال، بھوک، بیروزگاری، عزت و حریت اور طوائف کی مظلومی وغیرہ) فرسودہ ہو چکے ہیں اور اب ان میں کوئی کشش اور تنوع باقی نہیں رہا۔ اس لئے اب نئے موضوعات کو نئے انداز، نئے اسلوب اور نئی تکنیک میں لکھنا چاہیے اسی دور میں نئے افسانہ نگاروں نے محسوس کیا کہ ان کے پیشروں نے افسانے کے فن، تکنیک، موضوع اور اسلوب میں بڑے بھرپور تجربے کئے ہیں اور افسانے کی بڑی شاندار روایت قائم کی ہے اس لئے اگر انہوں نے بھائی کی نقل جاری رکھی اور وہ بھی فرسودہ موضوعات پر فرسودہ اسلوب میں لکھتے رہے تو ان کے لئے ادب میں نام و نمود اور منفرد مقام پیدا کرنا ممکن نہ ہو گا چنانچہ انہوں نے خود کو اپنے پیشروں سے مختلف ظاہر کرنے کی غرض سے اظہار کے لئے نئے پیرائے (علامتی اور تجربی اسلوب) اختیار کئے اور اپنے آپ کو منفرد ثابت کرنے کے لئے اعلان کیا کہ وہ جدید افسانہ نگار ہیں اس لئے ترقی پسندوں سے مختلف ہیں ان ادیبوں کے سامنے ایک اہم اُردو بنیادی مسئلہ خود کو اپنے پیشروں سے مختلف ثابت کر کے اپنی شناخت کو تسلیم کروانا بھی تھا چنانچہ اس مقصد کے لئے انہوں نے ترقی پسندوں کو اپنی تنقیدوں کا ہدف بنایا۔

یہ وہ دور ہے جب ترقی پسند تحریک اپنی اثر کھو چکی تھی اور ادب میں ترقی پسند تحریک کا مدخل شروع ہو چکا تھا لیکن تو ترقی پسند تحریک کا زوال ۱۹۵۵ء سے شروع ہو چکا تھا لیکن ۱۹۶۱ء تک پہنچتے پہنچتے ترقی پسند تحریک اپنی تمام تر کشش کھو چکی تھی اور ادیب ترقی پسند دور کے تبلیغی ادب سے تنگ آکر از سر نو ادب کی جمالیاتی قدروں پر مبنی دینے لگے تھے اور افسانے میں بیانیہ طرز اور راست گوئی کی جگہ علامتی اسلوب مقبول ہونے لگا تھا یہی وہ دور تھا جب افسانے کے اسلوب کے ساتھ ساتھ اس کے موضوعات میں بھی تبدیلیاں آتی شروع ہوئیں اس سے قبل ترقی پسند افسانے کے موضوعات، مزدور، کسان اور متوسط

طبقہ کے مسائل اور طوائف تک محدود تھے لیکن جدید ادیبوں نے پہلی بار صنعتی تہذیب کے پیکر کردہ مسائل پرانی قدیموں کے زوال، صنعتی تہذیب اور معاشرے میں فرد کی تنہائی اور اجنبیت، ذات کا کرب اور اس کی تلاش وغیرہ کے بارے میں افسانے لکھنا شروع کیا اسی کے ساتھ نئے دور کے افسانہ نگاروں میں زندگی اور اس کے مسائل کے بارے میں سوچنے اور پرکھنے کے انداز اور رویے میں بھی تبدیلی ہوئی اس سے قبل ترقی پسند افسانہ نگار انسان کی ناآسودگیوں، محرومیوں اور کرب نالیوں کا ذمہ دار سماجی نا انصافی، معاشی نا ہمواری، طبقاتی استحصال اور سیاسی جبر کو قرار دیتے تھے ان کا خیال تھا کہ اگر سماجی اور معاشی انقلاب برپا کیا جائے تو انسان کے انفرادی دکھ درد اور اس کے تمام مسائل خود بخود حل ہو جائیں گے جبکہ جدید ادیب ان میں سے کسی بات پر یقین نہیں رکھتا تھا کیونکہ اس نے مریاہ دار ممالک کے ساتھ ساتھ اشتراکی ملکوں میں بھی عقائد و نظریات کی شکست و ریخت کو اپنی نظروں سے دیکھا تھا اور اس کا تمام سیاسی، سماجی اور مذہبی عقائد پر سے اعتبار اٹھ چکا تھا اس طرح جدید افسانہ نگار کا، انسان اور معاشرے کے بارے میں قطعی مختلف نظریہ تھا یہ عجیب بات ہے کہ اُردو افسانے میں یہ تمام انقلاب آفرین تبدیلیاں ۱۹۶۰ء سے ۱۹۶۵ء کے درمیان رونما ہوئیں ۱۹۶۵ء کا عشرہ جدید افسانے کے لئے بڑی اہمیت رکھتا ہے کیونکہ اسی عشرے نے اُردو افسانے کا نیا رخ متعین کیا اور اسی عشرے میں اُردو افسانے کے ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ انتظار حسین نے ۱۹۵۵ء سے ہی علامتی افسانہ لکھنا شروع کر دیا تھا ان کا پہلا افسانہ اسی سال آخری آدمی کے عنوان سے شائع ہوا، انور سجاد کے افسانے کا نیا دور ۱۹۶۰ء میں نہ مرنے والا سے ہوا۔ اس وقت تک کسی کو محسوس نہیں ہوا کہ اُردو افسانہ رفتہ رفتہ اپنا چہرہ بدل رہا ہے اس کا احساس اس وقت ہوا جب انتظار حسین اور انور سجاد کے ساتھ ساتھ بہت سارے نئے افسانہ نگار بڑے جوش و خروش کے ساتھ نیا اسلوب اور نئے موضوعات لے کر آئے اور اس طرح اُردو افسانے نے اپنی ڈگر تبدیل کر لی۔ نئے افسانہ نگاروں کا روایتی طرز کے افسانے لکھنا چھوڑ کر ایک وقت علامتی پیرائے میں افسانہ لکھنا معمولی بات بنیں ۱۹۶۰ء کے بعد ایسا محسوس ہوا۔ جیسے علامتی افسانوں کا سیلاب اُٹھ آیا ہے اس رجحان کی حوصلہ افزائی اور ترویج میں حسن نقاد اور مدیر نے نمایاں حصہ لیا ان میں ڈاکٹر فیروز آغا اور ان کا جریڈ اور راقی قابل ذکر ہے نئے رجحان کے تحت سمیع آہو جی نے پہلا علامتی افسانہ زرد کشکول ۱۹۶۲ء میں یولنس جاوید نے ایک بستی کی کہانی ۱۹۶۲ء میں رشید امجد نے لیمپ پوسٹ ۱۹۶۲ء میں عجبا زراہی نے نیلا پل ۱۹۶۲ء میں محمد منشا یاد نے کیسویٹر ۱۹۶۲ء میں افسر آفرید نے

انفیسٹیٹ ۶۵ء میں اور مسعودا شہر نے ۱۹۶۵ء میں کھلایہ ہیں وہ چند علامت نگار جو نسلۂ کے عشرے میں ابھر کر سامنے آئے اور علامتی افسانے کے حوالے سے جدید افسانے کے حوالے سے جدید افسانے کے معیار کہلاتے ہیں طرح جدید علامتی افسانے نے ۱۹۶۵ء سے ۱۹۶۹ء کے دوران واضح شکل اختیار کی۔

سوال یہ ہے کہ افسانہ نگاروں کی اکثریت نے واضح اور کلاسیکی اسلوب ترک کر کے بیک وقت علامت نگاری کیوں شروع کی ؟

اس کی مختلف ترجیح پیش کی جاتی ہے ایک طبقہ کا خیال ہے کہ علامت اس وقت جنم لیتی ہے جب اظہار پر پابندی لگادی جاتی ہے پاکستان میں ۱۹۳۵ء سے ہی مختلف طریقوں سے شہری آزادیوں کو کچلنے کا عمل شروع ہو گیا تھا اسی دور میں انجمن ترقی پسند مصنفین پر پابندی عائد کر دی گئی اس کے چند سال بعد یعنی ۱۹۴۵ء میں پہلا نازل لانا نافذ ہوا اور اس کے بعد ۱۹۶۵ء میں علامت نگاری کا رجحان واضح ہونا شروع ہوا دوسرے طبقے کا خیال ہے کہ اردو افسانے میں علامت نگاری کے رجحان کی ایک وجہ ترقی پسند افسانے نے خصوصاً بیانیہ اور راست گوئی کے خلاف رد عمل اور افسانے کے بنیادی تصور میں تبدیلی ہے ۱۹۳۰ء کے عشرے کا افسانہ نگار افسانے میں براہ راست اظہار سے گنتا چکا تھا۔ اور اس طرز اظہار میں اسے کوئی عادت اور کشش نظر نہیں آرہی تھی دوسری جانب جدید افسانہ نگاروں نے پلاٹ اور کردار نگاری پر مبنی افسانے بکھنے کی بجائے خیال اور کیفیت کی بنیاد پر افسانے بکھنا شروع کر دیے تھے جس کے لئے علامت نگاری ہی موزوں ترین ذلیقہ اظہار تھا اس لئے یہ سمجھا کہ علامت ہمیشہ عبرت کے نتیجے میں مقبول عام رجحان کی صورت اختیار کرتی ہے درست نہیں ہے لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ شہری آزادیوں اور جمہوری حقوق کو مسلسل پامال کرنے اور آمرانہ نظام کے قیام کے نتیجے میں جدید افسانے میں علامت وقت کی اہم ترین ضرورت بن کر ابھری ہے یہ دوسری بات ہے کہ بہت کم افسانہ نگار علامت کو سلیقے سے بہتے کا فن جانتے ہیں۔

یہ سمجھنا کہ ۱۹۳۰ء کے عشرے میں صرف یہی چند افسانہ نگار منظر عام پر آئے دوست نہیں ہے اس عشرے میں بے شمار تھے افسانہ نگار منظر عام پر آئے ہیں علامت پسند بھی ہیں اور حقیقت نگار بھی ان افسانہ نگاروں کی فہرست بہت طویل ہے جن کا تفصیلی ذکر ایک مختصر مقالہ میں ممکن نہیں اور نہ فہرست سازی کا مقم المعروف کا مقصد ہے تاہم اس عشرے میں جو روایت پرست افسانہ نگار نمایاں طور پر سامنے آئے ان میں آغاز بابر، رحمن مذب، غلام الثقلین نقوی، رضاوق حسین، عبداللہ حسین، الطاف طاہر، فرخندہ لودھی، اختر جمال، ابن سعید

میرزا یاقوت، احمد شریف، آغا سہیل، ام علامہ، انور خواجہ، رضیہ فصیح، قیوم راسی، صلاح الدین کبیر، غلام محمد، وقار
 بھٹائی، پرنس رزمی، سیدہ خلیدہ رضویہ، خالدہ شفیع، ریلی شاہد، ضیاء پرویز، نگہت مرزا، اکرم اللہ، جمیل
 ہاشمی، حمید کاظمیری، سلیم اختر، محمد شاہزاد، مسعود مفتی، احمد سعید، سید باقر علیم، منیر احمد شیخ، حفیظہ انصاریہ
 فروز، سیدہ وحیدہ شامل ہیں۔ اس عشرے میں جو نئے افسانہ نگار منظر عام پر آئے ہیں ان میں اکثریت نے علامتی
 طرز اظہار کو اختیار کیا اور بعض نے علامتی اور مضامنی دونوں پر دست بردار کیا۔ ان کو جاری رکھا۔ ایسے افسانہ نگار بھی
 سامنے آئے جنہوں نے صرف کلاسیکی طرز کو اختیار کرنا پسند کیا۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ گذشتہ دو عشرے میں نئے
 افسانے کے فن پر علامت نگار پھلتے رہے اور اب میں زیادہ تر چرچا انہیں افسانہ نگاروں کا ہوا۔ عشرے کے عشرے
 میں منظر عام پر آئے والے افسانہ نگاروں کی جن تخلیقات نے ناقدین اور قارئین کی توجہ اپنی جانب مبذول کی ان میں
 اشتیاق حسین کا افسانہ آخری آدمی اور سجاد کا زم زم، ڈاکٹر نیک ڈھن، رشید احمد کاسمی کا مسٹر قطرہ سمندر
 اور املا سوہی، سمیع احمد کاناوے جیسے ایک مسادی صفر، تلی کا جنم، ترسٹ کی رات اور سمندر کا پیٹ، اعجاز
 راہی کا قد و کلام، سکندر آنکھوں کا مہر اور تیسری ہجرت، محمد شتا یاد کا سانپ اور خوشبو، تیرہویں کھیا اور
 مان اور مٹا، ناقہ انداز کے نولے لوگ اور اجتماعی خودکشی اور آغا سہیل کا شہر ناپرساں اور محل مراد پرنس جلوہ
 کا انارکلی خوشبو، کاچے کا پھول اور لکیر لکیر کی کہانی، فرخندہ لودھی کا پارٹی اور رسالت کی گرم ہوا، مسعود خضر کا
 ٹوٹا ہوا گھر، معمر الاسلام زیت لکڑا، تنواری ہندو کی نئی سرحد اور نچوہ ماہ اور خالدہ انصاری کا ہزار پانی
 وغیرہ شامل ہیں۔

اشتیاق حسین اور انور سجاد کے بعد آنے والے علامت نگاروں نے جیسا جیسا کہ اس سے قبل کہا جا چکا ہے
 حقیقت پسند افسانے کی گود میں آنکھیں کھولیں لیکن نئے نئے عشرے میں جو بالکل نئے ادیب مثلاً احمد شاد
 احمد جاوید، قمر عباس، نعیم، علی حیدر، ملک درمنی، شریف، اسد محمد خالد اور مرزا حامد بیگ وغیرہ منظر عام پر آئے
 ان کے سامنے افسانے کا کوئی مقررہ ڈھانچہ نہیں تھا اور اگر کہیں تھا تو اشتیاق حسین اور انور سجاد رشید احمد وغیرہ کے
 علاقائی اور تجربی افسانے چنانچہ ان افسانہ نگاروں نے علامت، اور تجربیت کی گود میں آنکھوں کھولیں اس وقت
 تک کہ یہ علامتی افسانے کی کوئی جگہ اور حیثیت سامنے نہیں آئی تھی اس لئے اس نسل کے بعض افسانہ نگاروں نے
 اپنی پہچان کے لئے انٹرا ڈیٹا انزم کا نام اختیار کیا اور اپنے افسانوں میں ایہام اور تجربیت کو مزید اجاگر کیا یہ رحمان
 پاکستان کی نیت ہندوستان میں زیادہ نمایاں ہو کر سامنے آیا۔ خصوصاً شوکت حیات وغیرہ کی جو بالکل نئی نسل

ساتھے آئی اس نے افسانے کے ابلاغ کے سوال کو قطعاً نظر انداز کر دیا جبکہ پاکستان میں ایسا نہیں ہوا۔ احمد داؤد شمس لقمان، علی حیدر ملک، قمر عباس ندیم، رحمن خٹک اور مرزا حامد بیگ وغیرہ افسانہ نگاروں نے جدید علامتی افسانے کی مکرو اور نوزائیدہ روایت کو برقرار رکھتے ہوئے بامقصد اور بامعنی افسانے تخلیق کئے، ہندوستان کے جدید تر افسانہ نگاروں کی طرح پاکستان میں اپنے ماضی قریب کی نسل سے بیچھا چھڑنے کا رجحان نہیں ملتا ہے بلکہ ۱۹۷۱ء اور ۱۹۷۷ء کی نسلوں کے افسانہ نگار جدید افسانے کی روایت میں باہم پیوست نظر آتے ہیں۔ البتہ اسے اپنے پیشروں کی طرح علیحدہ شناخت کے سلسلہ میں آسانی حاصل نہیں ہے ان کے پیشروں نے ترقی پسند افسانے کی روایت سے انحراف اور ادب میں مقصدیت اور کٹ منٹ کی نفی کر کے اپنی علیحدہ شناخت تسلیم کروائی تھی۔ گزشتہ دس برسوں کے دوران منظر عام پر آنے والے جدید نثر افسانہ نگاروں اور ان کے پیشروں کے درمیان زندگی اور فن کے بارے میں کوئی نظریاتی اختلاف نہیں ہے۔ مختلف ادوار اور نسلوں کے درمیان علیحدہ شناخت صرف اسلوب اور طرز احساس کے ذریعہ نہیں، نظریے اور رویے کی بنیاد پر قائم ہوتی ہے جبکہ جدید تر افسانہ نگاروں کے درمیان کوئی نظریاتی اختلاف نہیں ہے۔

گزشتہ دس برسوں کے دوران افسانہ نگاروں کی نونئی نسل سامنے آئی ہے ان میں نثر کے عشرے کی طرح روایت پسند افسانہ نگار بھی شامل ہیں اور علامت پسند افسانہ نگار بھی دونوں اپنے اپنے انداز میں زندگی اور اس کے مسائل کی عکاسی کر رہے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ بعض دفعہ بعض موضوع افسانہ نگار کو علامتی انداز میں لکھنے پر مجبور کرتا ہے اور بعض یا نیا انداز میں جدید افسانے کے بارے میں یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ صرف علامتی انداز میں لکھا ہوا افسانہ ہی جدید ہے اس لئے کہ جدید اور جدید کی تفصیص مصنف کے مجموعی رویے سے ہوتی ہے افسانے کے اسلوب سے نہیں۔ ۱۹۷۷ء کے عشرے میں کئی بہت اچھے افسانہ نگار پیدا ہوئے جن میں مستنصر حسین ٹاٹ، اکرام قمر عباس ندیم، نجم الحسن رضوی، علی حیدر ملک، اسد محمد خان، زاہدہ خاں، اے خیام، سائرہ امشی، تقی حسین خسرو، تیمم داسی، سعیدہ گزدر، عکاس احمدی، حمید معین رضوی، مسرت نقاری، نگہت مرزا، فریدہ مرزا، مشتاق قمر، رحلی شاہ عزیز، میرزا ریاض، آغہ مرزا، علی تنہا، اصغر بیٹ، طاہر ونقوی، رفیعہ محمد، باب عائشہ، نواز الہدی، سید اقبال راجہ، رفعت الہدی، نعیم آردی، محمود امجد علی، محمد بن الدی، رحلی خٹک، شریفہ شجیم، پروانی، شاہد کامنی، طاہرہ سعیدہ، نذر الحسن صدیقی، نگہت حسن، انیس صدیقی، سلیم خان، مکی، رخصت مرزا، آغا خالد سعید، حسنا نیس، نسیم سحرکی، امراؤ طارق، تربت لوری، شہناز پروین اور محبوب راحت شامل ہیں۔ یہ فہرست مکمل نہیں ہے جن حریب سے نام ذہن میں آیا

ہے میں نے کچھ دیا ہے۔ یہ وہ چند افسانہ نگار ہیں جو کبھی باقاعدگی سے لکھ رہے ہیں دوسرے بہت سے ایسے ذہین اور باصلاحیت افسانہ نگار بھی ہیں جنہوں نے خاموشی اختیار کر لی ہے۔

نور الدین کی نسل کے جن افسانہ نگاروں کی تخلیقات نے قارئین کی توجہ اپنی جانب مبذول کی ان میں احمد داؤد کا افسانہ ”دھسکی“ اور پرندے کا گوشت، گمشدہ مسافروں کی گاڑی اور اندھے سفر کی گواہ، احمد جاوید کا ادھوری کہانی اور کیا جانوں میں کوئی قمر عباس ندیم کا نچو پتی جہت، بنے کل پرندے، امیر سلطان انوار کی مٹی مستنصر حسین ٹانڈ کا بادشاہ انبیاء، آنکھ میں تصویر، گیس چیمبر، تابا نیگوش، تو ہے کاکتا اور دوحہ، علی حیدر ملک کا بے زمین بے آسمان، تیسری آنکھ، اندر کا جہنم اور معلوب نسلیں، اعجاز راہی کا قیدی شاخ اور نئے سورج کی کہانی، مشرف احمد کا رشتہ اور شہر، بھیر سا رہا ہاشمی کا ریت کی دیوار اور شب گزیدہ سحر مظہر اسلام آباد کا ریت کنارا اور ہراسمنڈ لے خیام کا اجنبی چہرے محمد منشاہ یاد کا دھوپ دھوپ اور گاہگ بھیلی رات اور رحمن شریف کا فاختہ، علما میں قدم اور فیل سوار وغیرہ شامل ہیں اس کے علاوہ سبھی دوسرے افسانہ نگاروں نے بعض بہت عمدہ اور اچھے افسانے لکھے ہیں جن کے عنوانات لکھتے وقت ذہن میں محفوظ نہیں۔

گذشتہ دس برسوں کے افسانے سے بحث کرتے ہوئے ساتھ مشرقی پاکستان کو نظر انداز کر دینا کسی حال میں ممکن نہیں ہے اس لئے کہ سقوط مشرقی پاکستان ہماری قومی تاریخ کا ناقابل فراموش المیہ ہے جس کا اردو افسانہ پر نگہ اور براہ راست اثر مرتب ہوا ہے اور اس ساتھ سے متاثر ہو کر اردو میں کئی لافانی افسانے لکھے گئے ہیں ان کے لئے والوں میں مشرقی پاکستان کے افسانہ نگار بھی شامل ہیں اور مغربی پاکستان کے افسانہ نگار بھی لیکن اس سانچہ کو مشرقی پاکستان کے افسانہ نگاروں نے زیادہ شدت کے ساتھ محسوس کیا ہے کیونکہ انہیں اس سانچہ کا براہ راست تجربہ ہوا ہے لیکن مغربی پاکستان کے بعض افسانہ نگاروں مثلاً افتخار حسین مسعود اشعر، انور سجاد، رشید امجد، مسعود مفتی، اختر جال، فرخندہ بودھی، نشاط فاطمہ، یونس جاوید اے خیام اور فیض نصری نے بھی مشرقی پاکستان کی علیحدگی کے کرب کو گہرے طور پر محسوس کیا ہے۔ ان میں سب سے کامیاب افتخار حسین اور مسعود اشعر ہوتے ہیں۔ مشرقی پاکستان کے ایسے پر سب سے زیادہ افسانہ نگار حسین نے لکھے ہیں ان افسانوں میں شہر افسوس، دوسری دیوار اور دوسرے متعہ و افسانے شامل ہیں۔ مسعود اشعر نے المیہ مشرقی پاکستان پر اگرچہ افتخار حسین کی طرح بہت زیادہ افسانے نہیں لکھے لیکن جو افسانے لکھے ان میں دکھ جو مٹی نے دیتے۔ خاص طور پر قابل ذکر ہے۔

مشرقی پاکستان کے لیے پر سب سے زیادہ افسانہ پاکستان کے سابق مشرقی صوبے کے افسانہ نگاروں نے لکھے ان میں اُمّ عمارہ، غلام محمد زین العابدین، ایوب جوہر علی حیدر ملک، محمود واجد افسراہ پوری، نواب محی الدین، احمد سعدی، حیدر صفی، ذاکر عزیزی، شاہد کمارنی، شبنم یزدانی، انیس صدیقی، نواز لدھی سید، تربت قدسی، حسنا انیس، رحمن شریف، شمس ساجد، شہناز پروین اور اقم الحروف (شہزاد منظر) شامل ہیں اس موضوع پر مشرقی پاکستان کے افسانہ نگاروں نے جو چند اہم افسانے لکھے، ان میں علی حیدر ملک کا افسانہ بے زمین بے آسمان، نپسائی کا آخری موڑ اور اٹھلے جل کی پھلتی انیس صدیقی کا بزدل سقراط اور ڈانگ دم چوٹی اور وقت، ملے خیاں کا اجنبی چہرے، شہناز پروین کا کتنی اوسا کت افسراہ پوری کا نہ کہاں (نقصان) بل اور شور بولہاں احمد زین الدین کا درو کی فعلیں شبنم یزدانی کا آنا پشتم نواب محی الدین کا حیا آتی ہے، محمود واجد کا ایک کش، ایک زندگی اور بندہ رواڑے، کھلی کھر کی، رحمن شریف کا کہانی ایک طوطے کی اور شہزاد منظر کا یو ٹیو پیاء، تیسرا وطن اور دشمن قابل ذکر ہیں۔

جدید تر نسل کے افسانہ نگار تاریخی طور پر اپنے دور اور اس کے تقاضوں سے پوری طرح واقف ہیں اسی لیے اب انہوں نے علامتی افسانے نے جدید تر افسانہ نگاروں کے ذریعہ نیا اور مثبت روپ اختیار کر لیا ہے اور انہوں نے علامت کو سیاسی جبر اور استحصال کے خلاف ایک حربے کے طور پر استعمال کرنا شروع کر دیا ہے۔ یہاں یہ سوال زیر بحث نہیں کہ یہ افسانہ نگار علامت کو برتنے میں فنی اعتبار سے کس حد تک کامیاب ہیں حقیقت صرف اتنی ہے کہ اب علامت برتنے علامت کا دھنم ہو چکا ہے اور اب اسے تخلیقی انداز میں برتنے کی کوشش کی جا رہی ہے اس ضمن میں سمیع آہو مجر، رشید مجاہد، اعجاز راہی، منظر الاسلام، احمد داؤد احمد جاوید اور مستنصر حسین ناز کے افسانے قابل ذکر ہیں

جدید تر نسل کے افسانہ نگاروں کی تحریروں میں پاکستان کے مخصوص حالات کے تحت بڑی بے چینی، گھٹن اور جھلاہٹ پائی جاتی ہے۔ نواز کے عشرے میں ہندوستان اور پاکستان میں گھبرنے والے جدید تر افسانہ نگاروں میں بنیادی فرق یہ ہے کہ ہندوستان کی جدید تر نسل کے افسانہ نگار اپنی علیحدگی و شناخت کی کوشش میں زیادہ سے زیادہ ایسٹرکشن (تجربہ دہیت) اور بے معنویت کے شکار ہوتے ہیں جبکہ پاکستان کے جدید تر نسل کے افسانہ نگار معروف حالات کے تحت علامتی انداز میں جرأت مندانہ اور بالعمنی افسانے لکھ رہے ہیں اس کا اندازہ اعجاز راہی کے مرتب کردہ افسانوں کے انتخاب گواہی کے مطالعہ سے بھی ہوتا ہے علامتی افسانے

کی ابھی تک کوئی سمت متعین نہیں ہوتی ہے اور وہ افراط و تفریط کا شکار ہے جس کی سب سے بڑی وجہ علامت نگاری کے فن سے واقف ہونے بغیر اسے برتنے کی کوشش ہے لیکن جب سے ملک میں سیاسی صورتحال تبدیل ہوتی ہے اور مخصوص حالات پیدا ہوتے ہیں، نئے افسانہ نگاروں نے علامت کو ایک مؤثر ہتھیار کے طور پر استعمال کرنا شروع کر دیا ہے اور بقول سلیم اختر اس نے جدید تر افسانے کو معتبر بنا دیا ہے۔

سلیم اختر کو آج کے عام روایتی اور بیانیہ افسانے سے شکایت ہے کہ وہ خاصہ بے شعور ہے جبکہ اس کی اساس حقیقت نگاری پر ہے اس ضمن میں وقار الحروف کو سلیم اختر سے اختلاف ہے اس لئے کہ آج کے دور میں، جبکہ آزادی اظہار پر تقریباً غصہ ہے، وفاساتی اور روایتی افسانے کے ذریعہ عصری صداقتوں کا اظہار ممکن نہیں اس لئے ہر دور میں جب کبھی کسی ملک میں ایسے حالات پیدا ہوتے ہیں، افسانہ نگار حقیقت کے خوف سے بچنے کے لئے علامتی طرز اظہار اختیار کرتے پر مجبور ہوتا ہے اسی لئے علامت کو تجریت کا جواز قرار دیا گیا ہے سلیم اختر کا یہ خیال درست ہے کہ حقیقت کے خوف نے ہی علامتی اور تجریدی افسانے کو ایک نئی حیثیت عطا کی ہے اور اب اس کے پاؤں زمین پر ٹک گئے ہیں اب تک جدید افسانہ بے سمت تھا مگر اب اس میں منزل کا احساس فروزاں نظر آ رہا ہے اور جس نے اسے معنویت بخشی ہے۔ جدید افسانہ آج جتنا باعمل اور بزمعنی نظر آ رہا ہے وہ اتنا کبھی نہ رہا تھا۔

پاکستان کے جدید علامت نگار خواہ فنی اعتبار سے بہت کامیاب اور نچہ کار نہ ہوں، لیکن وہ اپنے عصر کے حالات اور تقاضوں سے پوری طرح آگاہ ہیں اور اپنے دور کے بارے میں مکمل شعور و آگہی رکھتے ہیں اس لئے جدید تر افسانے میں رچاؤ اور گہرائی پیدا ہو رہی ہو۔ اس لئے مستقبل میں جدید تر افسانہ نگاروں سے امیدیں وابستہ کرنا شاید غلط نہیں ہے۔

جدید غزل پر چند باتیں

رشدیہ رجحان

اُدو غزل اپنے سفر کے دوران مختلف شعری انداز شعری تحریکوں کے زیر اثر رہی ہے۔ دکنی دور کے بعد دلا ایک تحریک کا اٹھارہ بن کر سامنے آتے ہیں، مصلحتی دوسری تحریک کی شکل میں اسی سے جنم لیتے ہیں اور غالب نمبر نے بن کر نئے عالم انگریز شاعر کی ترجمان کرتے ہیں۔ حال جنگِ آزادی کے اثرات و رد عمل کے ظہور پر بن کر نیا موڑ کاٹتے ہیں۔ یہ موڑ اقبال کے یہاں مروج کو پہنچتا ہے۔ اقبال بصری ہی میں نہیں پوری ملت اسلامیہ میں نشاۃ الثانیہ کی تعمیر کر رہے تھے۔ اقبال کے بعد یعنی غزل کو ایک نیا نظری طور پر مٹا کر درجِ مصرعے پر آہنگ کرتے ہیں، اوریوں اُدو غزل نئی نسل کے نوعر شاعر حسن عباس رضا تک لپٹا نظری اور فنی سفر جاری رکھے ہوئے ہے، لیکن نئی غزل پرانی غزل سے بہت حد تک اپنا دامن چھڑا چکا ہے

نئی غزل کامرزی المیر خود فرد کی، عالم فرد کی ذات سے شروع ہوتا ہے۔ یہ فرد جو مسلسل سفر میں ہے اُدو کئی کئی پرتوں میں شاہجہاں ہے، بلکریوں کہنا چاہیے کہ وہ دو چیزوں کے درمیان فاصلہ کا رنگ مل رہا ہے اُدو نئی غزل اس کے کرب کا اظہار ہے۔ گذشتہ سالوں میں محشرہ کئی نئی تبدیلیوں سے گزر رہا ہے، یہ تبدیلیاں سماجی اور سیاسی دونوں ہی سطح پر ہوئی ہیں۔ آج کا آدمی LIVING DEAD MAN کی حیثیت سے ایک بے آواز زندگی بسر کر رہا ہے کوئی آواز اٹھاتا تو وہ کوئی وجود اپنا نہیں، بے صدا آوازوں اُدو بے وجودوں کے اس گروہ میں احساس اس نوم دیتا کی طرح ہے جسے زیورس کے حکم سے ایسے کنوئیں میں لٹکا دیا گیا ہے جس میں پانی بھرا ہے اور سب کے دھنک بھی۔ وہ جو کہ اُدو پیاسا ہے لیکن سبب اُدو پانی دونوں اس کے پیچھے سے ایک ایک لٹھ آگے ہیں۔

وہ نہیں دیکھ تو سکتا ہے مگر حاصل نہیں کر سکتا کہ وہ بتائی نے اس کے پاؤں بندھ رکھے ہیں۔ دیکھ کر دیکھنے،
 پاکر دیکھنے، مل کر سننے کا یہ کرب آج کی غزل کا بنیادی تہلہ ہے جو نئی غزل میں مختلف جہتوں سے منعکس ہوا ہے۔
 آج ہر شخص ذات کے آئینہ صفت کنویں میں محسوس گھٹ گھٹ کر مر رہا ہے نئے غزل گو کے یہاں
 ذات کے اس آئینہ صفت کنویں میں اپنے آپ سے ٹکرا کر کچ کرچ ہونے کا احساس کرب کا موجب بنا
 ہے۔ ہر طرف ہی پر چھائی ہے اور ہم اچھل اچھل کا سے پکڑ رہے ہیں مگر یہی ہمارا مقصد رہے —
 طوبہ طوبہ گل گل کر گنگنے کا احساس، پرانے شہر کی موت کا کرب، زندہ رہنے کی کک اور نئے شہر کی انگ
 نئی غزل کا بنیادی تانہ ہے۔ چنانچہ ردِ عمل کے طور پر نئی غزل میں موت اور فنا کا احساس، ایسی، نلیرادی
 اور بے بسی کا احساس، صلیب پر لٹکنا، شاخوں کا صلیب اور گلوں کا رسول بنا، جو دراصل سیاسی گھٹن
 کا نتیجہ ہے، بہت نمایاں ہے۔

فصلِ جسم پہ تازہ لہو کے چھینے ہیں
 حدودِ وقت سے آگے نکل گیا کوئی

(شکبہ جلالہ)

وقت کے کتنے ہی دھاروں سے گزر رہا ہے ابھی
 زندگی ہے تو کئی رنگ سے مر رہا ہے ابھی

(محمود شام)

میں کے سراپا میں شہر سب پیاسا ہے
 آنکھ کے دیدیوں پر رنگوں کی برکھا ہے

(فازِ وقت)

ہر ہر کرن کا جسم ہے سرورِ لہو
 نکلے سک سک کے درازوں سے شبنم

(سرورِ کامرانی)

اس کریمہ لمحے کے نتیجہ میں اپنی ذات سے ایسی، خود کو برا سمجھتا کہنا اور زندگی کو بوجھ سمجھنا ردِ عمل

کا اظہار ہے۔

خود اپنی دیر سے اندھی ہیں آنکھیں

خود اپنی گونج سے بہرا ہوا ہوں

(سلیم احمد)

یہ کہہ کے پھینک دیئے اہل کار دہلنے چرائے

ہم تو شہر میں ہونا ہے شام سے پہلے

(علی علی)

ہر شب مراد وجود ہے بستر پہ ایک ویش

ہر روز ہی وجود کو دیتا ہوں گایاں

(عابد ابراہیم)

یہ مایوسی اپنی ذات پر جو سوسہ ہونا، ذات کے کچے مکان میں گھل گھل کر مڑنا اور تند ہواؤں کی

نذر پر ہونے کا احساس، پرانے شہر کی موت اور نئے شہر کی پیدائش کا درمیان لمحہ ہے۔

میں ڈوبتا جزیرہ تمام جوں کی مار پر

چاروں طرف ہوا کا سمندر سیاہ تھا

(غفر اقبال)

زندگی بھر رہے سستے میں رہیں دیواریں

جب چلا میں تو مے ساتھ چلیں دیواریں

(شہر ادا احمد)

ذات کی تشکیک کے یہ فاصلے اور دیواروں کے ساتھ ساتھ چلنے کا احساس سمٹنے سمٹنے خوف کی

پرچائیاں بن گئے ہیں اور انسان اپنے ہی آپ سے خوفزدہ اپنے ہی وجود کو کاٹتا چلا جا رہا ہے:

ہر ایک سمت مرے پیمنا ہے سناٹا

ڈرا رہی ہے مجھے ہر خوف کی ڈانٹ

(محض احاض)

کس دشت کے سکوت میں اُکڑ چُپے ہیں ہم
ہر سانس کی مدد لے رہے یہاں گونجتی ہوئی
(فضل حبیب مصمم)

اس صورتِ حال کے ردِ عمل کے طور پر نئی غزل میں بیک وقت وجود کی حفاظت اور وجود سے نفرت کا جذبہ ابھر رہا ہے۔ نیا غزل گو ایک طرف تو اجتماعی لاشعور کے زیر اثر ماضی سے وابستہ رہنا چاہتا ہے لیکن دوسری جانب اس کا اپنا وجود زمانے کے تقاضوں سے ٹکرا کر کرب و مرجع ہوا جا رہا ہے اس متضاد کیفیت نے نئی غزل میں تنہائی اور اکیلے پن کا احساس پیدا کر دیا ہے۔ یہ احساس کہیں کہیں غزل کی صورت بھی اختیار کر لیتا ہے۔ شاعر خود کو تنہا، ادا اس اور اکیلا محسوس کرتا ہے۔ مجمع میں تنہائی کا احساس نئی غزل میں بہت نمایاں ہے:-

کرنا پڑے گا اپنے ہی سائے میں اب قیام
چادری طرف ہے دھوپ کا صحرا بچھا ہوا
(وزیر آغا)

منٹ کا جسم لے کے چلے ہو تو سوچ لو
اس راستے میں ایک سمندر بھی آئے گا
(سلیم شاہد)
دھرتی کا شہر تنگ، فلک کا دریا دور
جافل کدھر ہوا کا سمندر دریاں میں
(اطہر نفیس)

اس گھٹن اور بے بسی کے ردِ عمل کے طور پر نئی غزل میں طنز و پہلو پیدا ہوا ہے۔
تو نے کہا نہ تھا کہ میں کشتی پر بوجھ ہوں
بھرے کو اب نہ ڈھانپ مجھے ڈبے بھی دیکھ
(شکیبے جلال)

جہانِ کر دیوارِ مکرے میں گئے
اپنے گھر میں رہ کے بھی ہم چور تھے
(طیلم درائنہ)
مجھے خبر ہے کہ اک مشتِ خاک ہوں پھر بھی
تو کیا سمجھ کے ہوا میں اڑا رہا ہے مجھے؟
(ساقی نارفقہ)

یہی طنزیہ الجہ رنگ اور روشنی میں تشددِ آمیز ذکر کے ساتھ بھی ظاہر ہوتا ہے۔ شاعر ہونگ تیز
روشنی اور سایوں کا ذکر کر کے دراصل وہ شدت پیدا کرنا چاہتا ہے جس سے مقصود اندر لگی ہوئی آگ کا اظہار
ہے۔ نئے غزل گوؤں کی اکثریت نے دیہاتی پس منظر کو خام مواد کے طور پر استعمال کیا ہے اور اپنی علامتیں اور
استعارے وہیں سے منتخب کئے ہیں، پیر، پتے، پرندے، دریا، گاؤں اور دوسری علامتیں دیہاتی پس منظر
ہی سے متعلق ہیں۔ شکیب جلالی اور فزیر آغا کے یہاں خاص طور پر دیہات سے علامتیں اخذ کرنے کا رجحان
ہے اس سے بڑا فائدہ یہ ہوا ہے کہ ان کی علامتیں ذاتی اور شاہدہ کی ہوئی ہیں اور ہمارا قاری بھی ان سے
ملوث ہے۔

بیلوی طور پر نئی غزل ذات کی تشخص، اجتماعی لاشعور کی دریافت اور اندر کی ذات THE OTHER
کے خارجی روپ کا اظہار ہے۔ نئی غزل میں یہ تینوں احساس مختلف جہتوں سے سلنے آتے ہیں۔

میں سن رہا ہوں اسے جو سناٹی دیتا نہیں
میں دیکھتا ہوں اسے جو دکھائی دیتا نہیں
(منیر نیاز)

خندق میں جان بچے گی خطرہ بھی ٹل گیا
لیکن سرِ خمیدہ سے دستارِ گر پڑی
(صدیقہ افغانی)

تیری میری آنکھ میں میرا ایک ہی منظر
ایک ہی روشن خواب درجہ تیرا میرا
(طیلم صالح)

موتوں سے میں اُن کے گنبد پر در میں ہوں

اپنے اندر قید ہوں میں دشمنوں کے خوف سے

(راحۃ نسیم ملکہ)

یوں ہر سال ہوں میں اُجیلے پانیوں کے خوف سے

منہ چھپاتا پھر رہا ہوں اُنٹنوں کے خوف سے

(راحۃ نسیم ملکہ)

تغیر دریا میں اکیلا ڈوبنے والا یہ دل

جاہل بھیلانے ہوئے سائے پھرے ساتے

(امجاز راہجی)

کہرام سہے سینے کے اندر بچا ہوا

خوشیوں سے باغ باغ یہ چہرہ دکھائی دے

(صلاح الدین خٹیم)

وہ ہیولے تھے کہ سائے تھے سرِ قصہ رشید

جسم کی ایک بھی جھنکار نہ آئی پہ سروں

(رشید قیصر افغ)

۲

پرانام شاعر تشبیہ کے ذریعے اپنی بات میں وزن پیدا کرتا تھا لیکن یا شاعر پیکر کی مدد سے اپنا خیال جڑیا
سمیت قاری کے ذہنی کینوس پر منتقل کرتا ہے۔ پیکر تراشی پرانی فن میں بھی موجود ہے مگر پرانے فن کو اس
کافی اور شعوری ادراک نہیں تھا۔ اس کے علاوہ اس کے یہاں پیکر کی تعمیر میں عموماً ان اشیاء کا استعمال ہوتا تھا
جن کا تجربہ اور شاہدہ اسے خود بھی نہیں تھا۔ ابھی پیکر تراشی کے لئے ضروری ہے کہ اس کا ادب پارہ کے
ماقبل اور مابعد کے اجزاء سے گہرا ربط ہو۔ دیکھنا یہ ہوتا ہے کہ پیکر کس حد تک کل پیراثر انداز ہوا ہے اور کہاں

تک اس نے وہ شدت پڑھنے والے کے ذہن میں پیدا کر دی ہے جسے خود دفن کار نے محسوس کیا تھا۔ پیکر کی اس کے دیگر اجزاء کے ساتھ عضویاتی وابستگی ہو نا چاہیے اس طرح کہ اسے جزوی حیثیت سے ملحوظ نہ کیا جاسکے بلکہ وہ نامیاتی وحدت کا مظہر ہو۔ نئی غزل میں پیکر سے مجرد چیزوں کی تجسیم کا کام لیا جاتا ہے کیفیت احساسات کو تصویری شکل میں پیش کرنا ایک مشکل کام ہے لیکن جب یہ انجام پا جائے تو قاری ان ہر ایک آسانی سے سدائی پالیتا ہے جن سے سفر کرنے والا گزرا ہے مثال کے طور پر ایک شخص گناہ اور خوف کے دائروں میں زندگی کا طوطا کھڑا رہا ہے اور شام قاری کو بھی اس کیفیت میں شریک کرنا چاہیے۔ ایسے موقع پر اگر وہ صرف یہ کہنے پر اکتفا کرے کہ یہ شخص فانی طور پر گناہ کا احساس کر رہا ہے تو ہم اس سے لڑو متاثر نہ ہوں گے کیونکہ ہم اس شدت کا ادراک نہیں کر سکتے جس سے وہ شخص گزر رہا ہے لیکن جب اسی کیفیت کو پیکری صورت عطا کر دی جائے تو چھوٹی سی تصویر بڑی حقیقت کا اظہار بن جاتی ہے۔

پرانی غزل میں میر، غالب اور دوسرے شعرا کے یہاں پیکری نمونے ملتے ہیں لیکن ان تمام کے یہاں یہ عمل بغیر کسی ارادے کے ہوا ہے۔ غالب کے بعض پیکر اتنے عمدہ ہیں کہ ان میں تصویری خوبیوں کے علاوہ بیک وقت طنز، مایوسی اور شکایت کا لہجہ موجود ہے۔

میں نے کہا کہ بزمِ ناز چاہیے غیر سے تھی
میں کے ستم ظریف نے مجھ کو اٹھا دیا کہ یوں

اس شعر میں تمام کیفیات ایک ہی لمحہ میں پڑھنے والے کے ذہن پر مختلف ہر بنیاتی ہیں اور یوں جوں وہ ان کا احساس کرتا چلا جاتا ہے تو توں تصویر کے رنگ اور شیڈ بدلتے چلتے جاتے ہیں اور تصویر پہلو دار ہونے لگتی ہے لیکن اس تمام کے باوجود یہ بات اپنی جگہ ہے کہ غالب نے یہ سارا عمل اس شعوری ادراک کے ساتھ نہیں کیا کہ وہ ایک عمدہ تصویر بنا رہا ہے بلکہ اس شعوری ادراک کا مقابلہ ہے۔ چیزیں پہلے سے موجود ہوتی ہیں اور دوسرے درجے کے ساتھ ایک درجے سے دوسرے درجے میں منتقل ہوتی رہتی ہیں مابین کسی خاص دور کے ساتھ اس وقت مخصوص کیا جاتا ہے جب اس خاص دور میں انہیں شعوری طور پر محسوس کر کے انہیں کسی خاص نظریے، اگر وہ باغری منطق سے مخصوص یا منطقی کر دیا جاتا ہے۔ بعد میں وہ چیزیں اس دور کے حوالے سے جانی یا پہچانی جاتی ہیں۔ پیکر و اشیا پرانی شاعری میں بھی موجود ہے لیکن وہاں اسے تحریک دینا یا گنا اور نہ کسی خاص فکری منطق سے محسوس یا مخصوص کیا گیا ہے غزل گونے اسے تحریک

کی صورت بختی اس نے پیکر تراشی کا ٹکری ذکر نئی غزل کے حوالے سے اپنی پہچان کرائے گا۔ نئی غزل میں احساس اور اس کی شدت کو پیکری صورت میں پیش کرنے کا عمل مختلف زاویوں سے اپنے مستقل عکس قائم کر رہا ہے۔ یہ پیکر تاثر کے ابلاغ و اظہار کے امین بھی ہیں اور حسی شدت میں مہیر۔ اضافہ کا کام بھی انجام دیتے ہیں۔

میں ڈوبتا جزیرہ تھا موجوں کی مار پر
چاروں طرف ہوا کا سمندر سیاہ تھا
(عقرا اتبالہ)

شام ہی سے ہو گئے ہیں لوگ آنکھیں بند کر
کس کا درد اذہ کھلے گا کس کھڑ جائی رات
(شہزاد احمد)

وہاں کی روشنیوں نے بھی ظلم ڈھلے بہت
میں اس گلی میں اکیلا تھا اور سائے بہت
(نکیچے جلالہ)

تصویر متنی کہ چھوٹے ہی بستر پر گر پڑی
شیشے سے کٹ گئی ہیں میری باری انگلیاں
(مجاہد الباقری)

جگل کی آگ میرے او میں سما گئی
ایزمن بنا ہوا ہوں کسی کے خیال میں
(رشید نثار)

کون میل پوجنے والا ہے جو آگے بڑھے
میں اکیلا دیرتا جلتے ہوئے مند میں ہوں
(ریاض عید)

پانی میں لے گئیں مجھے جنگل کی سیریاں
شوکت مری نظر سے جدا ہو گئے دُور
(شوکتِ خواجہ)

ہوئی جوشِ ام تو ہر گھر سے تعزینے نکلے
سبھی سمیوں کو سہرا دیکنے نکلے
(سرمد کامران)

مقول کیوتر کے پروں پر ابھی دیکھا
تھی کیسی چھ کتی ہوئی معصوم سی پڑیا
(مشہد انور)

اٹیل اسپر یہ ہم آبلایا اور غارِ مغیلاں
میں ڈھب اس کو رام کریں اسے کیا وہ پناہ
(حسن عباس رضا)

اس کو چھوٹنے کی خواہش نے ہاتھ بڑھائے تو
پہن چھیلانے نکلے کتنے سانپ لکڑوں سے
(جلیل علی)

تو بھی میرے ردیو ہے نہر میں ڈوبا ہوا
میں بھی جلتے شہر کی قبیل تیرے سامنے
(امجد زاہد)

میں کس غلامی ہوں، استوں کا بھی نہیں احساں
یہ دہر بھی مجھے اندھا کنواں ہی آئے نظر
(ریاض مجید)

نائل میں پیکرِ تراشی کی یہ خالیں بہت سے ذہنی تجریدی زاویوں کو تجسسی صورت عطا کرتی ہیں پیکر
کے لئے نئے نئے لگوؤں نے مختلف اشیاء کو نام مواد کے طور پر استعمال کیا ہے۔ بعض شاعروں نے دیوانی

اور بعض نے شہری زندگی اور پس منظر، بعض نے اجتماعی لاشعور اور اس کی اصطلاحوں اور بعض نے تاریخ کو خام مراد کے طور پر استعمال کیا ہے۔

تاریکی پس منظر کے پہلو بہ پہلو دیہاتی زندگی بھی نئے پیکوں کی تخلیق میں مدد و معاون ہوئی ہے۔ دیہاتی زندگی کو پرانے شاعروں نے بھی موضوع بنایا تھا لیکن ان کے یہاں اس کا اثر فانی حد تک محدود رہا۔ نئے غزل گوؤں کے یہاں دیہات کے ایک فرد کی بھلے وہ عوامل اور اشیاء اجہری ہیں جن سے دیہات کی لباس محسوس کی جاسکتی ہے۔ دیہاتی پس منظر کو خام مواد کے طور پر استعمال کرنے والے غزل گوؤں میں وزیر آغا۔ شکیب جلالی اور ناصر شہزاد نمایاں ہیں۔

شکیب جلالی اپنے کیوس پر ہونگ تصویریں بناتے ہیں۔ یہ جذباتی پیکر قاری کو اپنی طرف متوجہ و فوراً کرتے ہیں لیکن رفتہ رفتہ ان میں فکری کمی کا احساس جمع ہونے لگتا ہے۔ شکیب کے پیکر پہلی نظر میں جتنے اچھے لگتے ہیں مفہوم کا بلاغ ہونے کے بعد ان کا اثر اسی حد تک سٹھنے لگتا ہے اور فطری اور موسیقی دل کشی کے بعد فکری حیثیت سے ان کے دائرے خاصے سٹھے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اس فکری کمی کو شکیب طنزیہ اور کربہ پرہے سے پورا کرتے ہیں۔

ہر چہد جل کے راکھ ہی ہونا ہے راہ میں
جلتے ہوئے پردوں سے اڑا ہوں مجھے بھی دیکھ

کیا جلنے منزل ہے کہاں جاتے ہیں کس سمت
بھٹکی ہوئی اس بھیر میں سب سوچا ہے ہیں

ان پیکروں میں سارا زور لہجہ کے طنز پر ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ فکری اعتبار سے شکیب کے یہاں زندگی کا کوئی نظریہ نہیں ہے۔ نظریہ کی اس کمی کے سبب ان کے یہاں صرف احساس ہی کا ابلاغ ممکن ہے چنانچہ ان تمام تصویروں میں یہ احساس ہم تک منتقل ہو رہا ہے یہ احساس دراصل بے بسی ہے۔ کہانی اس سے یوں بنتی ہے کہ بے مروتی کے اس دور میں ہر منزل پر لہجہ پیش کیا جا رہا ہے۔ شکیب کے یہاں زندگی کا مردانہ وار مقابلہ کرنے کی جرأت نہیں ملتی بلکہ اپنا لہو دے دے کے مقابلہ سے بچنے کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ان کے

ترشخوردوں میں زندگی کی بجائے موت سے چاہت کا جذبہ ملتا ہے۔ یہ جذبہ بھی صرف احساس تک محدود ہے۔ گہرے سنی کی تلاش ان میں بے فائدہ ہو گی کہ شکیب نے گہرے معنی پیدا کرنے کی خود بھی کوشش نہیں کی کے یہاں رنگوں کا تشدد ہے جو اکثر فطر اور ذہن دونوں پر گراں گزرتا ہے۔

وزیر آغا کے یہاں چھکراہ نظری پیکر کم ہیں لیکن مثیلہ رنگ کی ان تصویروں میں فکری یکجہی گہری ہیں۔ برآغا کے یہاں دیہاتی پس منظر محض کینوس کے رنگ کا کام نہیں دیتا بلکہ اس بنیادی آئنا کا اینہ ہے جس پر کے فکری کی علامت اور پراگھٹی ہے ان کے یہاں تہذیبی ڈانڈے اور ثقافتی اثریں دودنک پھیلی ہوئی ہیں۔ دی طور پر وزیر آغا ایک مفکر ہیں اور انہوں نے زندگی کو اپنے نظریہ کی روشنی میں دیکھا ہے۔ مفکر چیزوں کو برصوت ساز نہیں ہوتا بلکہ ان کے عوامل - ارتقاء اور رد عمل پر بھی خود کڑتا ہے۔ وزیر آغا کے پیکروں تخلیق سنی کی تہذیبی کا سبب ہے اور جوں جوں وہیں ہٹاتے چلے جائیں گہرائی بڑھتی چلی جاتی ہے۔ وزیر آغا کے یہاں رنگ مہم ہیں کہ رنگوں کی بجائے انہوں نے فکری پہلوؤں پر زیادہ توجہ دی ہے۔ ان کے پھیلے ہوئے۔ مہم رفتار، مہم رنگ، اس خاموش دنیا کی طرح ہیں جو سب کو اپنے اندر سیٹے سمندر انب محض سفر ہے۔

دیہاتی پس منظر کے تیسرے شاعر نامہر شہزاد کا طریقہ کار، اول الذکر دونوں سے مختلف ہے ان کے یہاں تپ پس منظر مخصوص MYTH کے توسط سے اجاگر ہوتا ہے۔ بظاہر ان کے یہاں کردار دو پیرسوں کے روپ سامنے آتے ہیں لیکن یہ دونوں اپنے معنوی لبادوں کو آثارِ درحقیقہ اور آکاش کے سنگم کو پیش کرتے ہیں۔ شہری علم مواد کے شاعر شہزاد احمد کے یہاں شہر کے اس مخصوص حصہ کی تصویریں ہیں جو کو بیٹوں اور نہ ہوئے ڈرائنگ روموں پر مشتمل ہے۔ ان کے افراد کلف لگے ہوئے اور بے ہوئے ہیں جن کے جذبات سات میں نفرتیں اور منافقتیں گھلی ہوئی ہیں۔ اسی وجہ سے شہزاد احمد کے کردار ایک دوسرے کو جانتے ہیں ایک دوسرے کو نظر انداز کر کے گزر رہی جاتے ہیں کہ یہ بے سنی ان کے طبقہ کا حلیہ ہے۔ شہر اور ان کی تصویریں بحکلف نفا کا احساس ہوتا ہے جہاں ہر شخص محتاط انداز میں کچھ کہنے کی خواہش رکھتا، لیکن کہہ نہ پاتا کی صورت تاج ہے۔

شہزاد احمد سچائی کے تلاشی ہیں۔ یہ سچائی منا فقتوں اور کالکوں کے پردے میں چھپی ہوئی ہے اس کے کو چاک کرنے کا مل شخصیت کے بٹوائے کا اعلان نامہ بھی ہے۔ جی ہوئی شخصیت کے تحت شہزاد احمد

کی دو شخصیتیں بنتی ہیں۔ ایک نفیاتی نگار اور دوسری شاعر۔ نفیاتی نگار چیزوں کا تجربہ کرتا ہے۔ انہیں توڑ پھوڑ کر بھر جڑتا ہے اور شاعر اس تجربہ کے رد عمل کا اظہار کرتا ہے۔ ان دونوں کے امتزاج سے شہر ادا مدار کے پیکروں کا تخلیقی کام ملتا ہے۔

ریاض مجید کے پیکروں کا مرکزی تنازع خود کو معاشرے میں ہم آہنگ نہ کرنے کے احساس سے وجود میں آتا ہے۔ سیاق کی تصویریں میں ہیں شخص کی شبہا معرقت ہے وہ اس شخص کے ظاہری خط و خال کی بجائے ذہنی زاویوں کی نشاندہی کرتا ہے۔

ریاض مجید ایک طرف تو ماضی کی قدروں سے جذباتی وابستگی رکھتے ہوئے ان کا تنقید چاہتے ہیں لیکن دوسری جانب وہ حال اور ماضی کے فاصلہ کو دیکھتے ہیں تو فاصلہ کا دکھ ان کا موضوع بن جاتا ہے۔ ریاض کی تصویریں کا شخص ایسے دورا ہے پر نظر کرتا ہے جو کبھی ماضی کا طرف پکڑتا ہے اور کبھی حال کی سمت بڑھتا ہے چنانچہ یہ کشمکش، فیصلہ نہ کر پانے کا عذاب ہی اس کا تازع ہے۔

ریاض مجید کے پیکروں میں عام مواد کے طور پر شہری پس منظر سے استفادہ کرنے کا رجحان غالب ہے۔ ماہ کے کردار بھی شہری ماحولوں کے ڈسے ہوئے ہیں اور ان کی نگرانی شہری طرز حیات کی نمائندگی کرتا ہے۔ ریاض کی تصویریں میں وسیع پس منظر کے ساتھ حال اور ماضی کی مفاہمت کی کثرت لہریں لیتی محسوس ہوتی ہے۔ دیہات اور شہر کے عام مواد کے طور پر استعمال کرنے کے ساتھ ساتھ نئی نئی چیزیں ایسی تصویریں کی اکثریت ہے جن میں مجرد کیفیات و احساسات کو بکری غالب پہنایا گیا۔ شاعر کی انسانی کیفیات کو تصویروں میں منتقل کرنے کا یہ عمل برائی شاعری میں نظر نہیں آتا۔ اندر کے میں اور دوسری ذات کو تعمیری صورت میں پیش کرنے کا رجحان غفر اقبال، امجد البکری، شوکت خواجه، وغیرہ کے یہاں نمایاں ہے۔ ایسے پیکروں میں شاعر انفرادی لاشعور سے اجتماعی شعور کا سراغ پاتا ہے اس اپنی دوسری ذات کو جسم عمار کے اندر سے کہ اس چادر کو کاٹنے کا عمل شروع کرتا ہے جو سیاسی، سماجی اور نفسیاتی سطح پر اس کے اور عوارض ادا اس کے اندر ادا ہمارے کے درمیان تھی جو ہے ملاحشور کی کیفیات کے تجزیہ اظہار کے ساتھ ساتھ بعض پیکروں میں آزاد تفلذ خیال کی یہ کیفیت بھی اجماع ہے ایسی حالت میں پیکر پہلی نظر میں اگرچہ غیر مربوط محسوس ہوتا ہے لیکن جوں جوں غور کرتے جائیں چاندنی ٹکرت چلی جاتی ہے۔

غفر اقبال کے یہاں ذات کے حوالہ سے چیزوں کو دیکھنے کا رجحان غالب ہے۔ ذات کے حوالہ سے

شاعری پہلے بھی ہو چکی ہے۔ غالب اور دوسرے کئی شعراء کے یہاں اکا دکا شعر مل جاتا ہے لیکن ظفر اقبال نے اسے تحریک کی صورت میں پیش کیا ہے چنانچہ ان کے یہاں ذات کے حواس سے اشیاء کو دیکھنے کا عمل اور پھر اس کا رد عمل نامیاتی و صورت کے ساتھ سلنے آتا ہے ظفر اقبال کے یہاں ذات دوسری شخصیت کے روپ میں پہلی شخصیت پر حملہ آور ہوتی ہے۔ یہی تصادم ان کے یہاں بار بار مختلف رنگوں اور زاویوں سے پیکری قالب اختیار کرتا ہے۔

شیر آ کے چیر بھاڑ گیا مجھ کو خواب میں
دم بھر کو میری آنکھ لگی تھی مچان پر

اس شعر میں اندر کے خوف اور ذات کے حملہ کی داستان کو جس شعری کثف کے ساتھ پیش کیا گیا ہے اس کا نماد اور ہم منظر وہ ہے۔ غفر اقبال کے یہاں کیوس کا رنگ دھندلا ہے۔ چونکہ لاشعوری کیفیات اور ذات کے اندر ملن روپ بھی مثیلے ہیں اس لئے غفٹ کی تصویریں پہلی نظر میں دھندیں لپٹی ہوئی، مدھم مدھم کی موسیقی ہوتی ہیں لیکن جوں جوں ذہن کی آنکھ بھینتی اور کھلتی جلتے ان کے رنگ نکھرتے چلے جاتے ہیں۔ غفر کی تصویریں ظاہر کی آنکھ سے نیالی اور ذہن کی آنکھ سے روشن اور چمک دار نظر آتی ہیں۔

دل کا یہ دشت عرصہ عشر ملگا مجھے
میں کیا بلا ہوں رات بڑا ڈر ملگا مجھے

ہر آتی ہے، مرا کس سٹا جاتا ہے
ڈوب ہی جاؤں کہ مت سے لب لیا ہوں

پیا سا کوا جگل کے چٹھے میں ڈوب مرا
دیوانہ کر دیتی ہے پیرٹوں کی مہکتی بھاؤں

ارتا پھرا ہوں شام تلک یوں تو دور دور
لیکن ہر آن دھیان مرا آشتیاں میں تھا

ماجد الباقری کے یہاں ایک بڑا الیر تصویر کی شکل میں منتقل ہوتا ہے۔ نفسیاتی طور پر یہ ذات کی تشفی کا مرحلہ ہے کیونکہ ذات خود کو خارج می ADJUST نہیں کر پاتی۔ چنانچہ اس مغالبت کے لئے جو ٹکراؤ ہوتا ہے وہ اس الیر کی بنیادی لہر ہے۔ ماجد کی تصویروں میں یہ زخمی ذات زندہ رہنے کی مغالبت کے ساتھ سلنے آتی ہے اس کے ساتھ ظاہر ایک شخصیت دوسری شخصیت کے ساتھ نفرت کا اظہار بھی کرتی ہے کہ اپنا وجود ہی لاش بن کر ذات کے ساتھ شکا ہوا ہے۔

ماجد الباقری کے یہاں تصویریں حسی اور دھندلی ہیں۔

شہری، دیہات اور تاریخی پس منظر کے ساتھ ساتھ بعض شاعروں میں تہذیبی اور ثقافتی مسائل کی اذسرتہ یہ کارہماں مآ ہے ان میں شاہین غازی پوری کا نام نمایاں ہے۔ شاہین کے یہاں ماضی کی بعض قدروں اور جذبوں سے وابہ نہ لگاؤ کا اظہار ہوتا ہے۔ ان کی تصویروں میں حال کی نفرتوں اور خیانتوں سے نفرت کے اظہار کے طور پر ایسی فصاحت لیتی ہے جس میں پیار کی ٹھنڈک اور طوم کی پاشنی ہے یوں ان کے یہاں بھی شہر ادا مد کی طرح ردائی تحریک سے سرے سے جہم لیتی ہے لیکن یہ جہم ایسے جہلو سے سامنے آتا ہے جس میں نہ تو تمام تر دمان ہے اور نہ تمام تر خارج کا کرب بلکہ ان دونوں کے امتزاج سے ایسی فضا وجود میں آتی ہے جس میں حرکت کرتا وجود ظاہری اور داخلی دونوں آنکھوں سے دو مختلف جذبوں کو گرفت میں لے کر ایک normal انسان کی تصویر پیش کرتا ہے۔ جسے کچھ دکھ بھی ہیں لیکن ساتھ ہی کچھ مسرتیں بھی۔

نئی غزل میں پیکر تراشی تحریک کی صورت میں سلنے آ رہی ہے۔ یہ پیکر عموماً دو طرح کے ہیں۔ ایک بالکل صاف اور دوسرے قدرے دھندلائے ہوئے۔ ان کی مثال یوں دی جا سکتی ہے کہ ایک قسم ایسی ہے جیسے ٹھہرے ہوئے پانی میں چاند کا مگس اور دوسری ہلتے ہوئے پانی میں چاند، پہلی صورت میں چاند ٹھہرا ہوا ہے اور ہم اس کو اند اس کے ارد گرد کے لمبے کو بھی دیکھ لیتے ہیں لیکن دوسری حالت میں ہلتے پانی میں چاند اس کی کرنیں اور والہ سب کچھ ایک دوسرے میں جذب ہے ہوئے ہیں اور ہمیں اپنے ذہن پر زور دے کر انہیں انفرادی صورتوں میں دیکھنا پڑتا ہے؛

اب تو کمرے کی ہر اک شے بارشوں کی زد میں ہے
اب پریشان کیوں ہو شیشے توڑ کر
دشوار ناسکے

گرفت گل سے نکل کر بجھتا جاتا ہوں
مجھے ہوا کے پردوں میں سیٹ کرے جا
(نثار ناسکے)

بار بار ایسا ہوا ہے رگ گیا ہوں راہ میں
ہر قدم پہ ساتھ دیتی آہٹوں کے خوف سے
(راحقہ نسیم ملکے)

دیکھا تو سارا شہر ہی طوفان کی زد میں تھا
شاہد مرے وجود میں کیا نئے مٹی موجد بن
(نسلیم شاہد)

اک پیڑ ہوں میں سرد ہواؤں میں گھڑا ہوں
باہر سے تو سوکھا ہوں پر اندر سے ہیرا ہوں
(اختر اماضی)

دہر کے اندھے کنویں میں کس کو آوازہ لگا
کوئی پتھر پھینک کے پانی کا اندازہ لگا
(اقبال ساجد)

کونپلوں کی کم سنی جاگی تو بادل چھٹ گئے
بارشوں کی لذتیں بھیگے تنوں پر رہ گئیں
(فاروق علی)

فرطاً کی آنکھ مری جبین پر مٹی خندہ زن
سرد در میں نیستد میں بھی سدا جاگتا رہا
(سہروردی گلزار)

کس قدر میں مطمئن تھا پیر کے سائے تلے
چاندنی مجھ پر چھڑک کے تو نے بہکایا مجھے

(ناظر سدید)

صحرَا پہ تیز دھوپ کے بے آب جال میں
سودج کا تاج سر پہ تھا سایہ سمٹ گیا
(بشیر سہیل)

فدش، خوف، بلاؤں کا، پل پل دل کا ڈوبنا
اندھی رات کے وسط میں سانسوں کی دیرانیاں
(اعجاز رائے)

رات کے جسم سے جب سائے پٹ جائیں گے
میں بھی ردولوں کا سسکتی ہوئی دیوار کے ساتھ
(اعجاز رائے)

مختلف غزل گوؤں نے اپنی تصویریں کے لئے الگ الگ خام مواد استعمال کیا ہے اور اس خام مواد کو انہوں نے پرانے شاعروں کی طرح مشترک احساس اور جذبہ کے تابع نہیں کیا بلکہ اپنی اپنی ذات کے حوالہ سے کیفیات و احساسات کو پکیری قالب عطا کیا ہے۔

۳

میں نے 'نیا ادب' کے انتہائی پسندیدہ اشعار اپنی پہچان نمونہ کر لی ہیں اور ہم ایک خاص سیاق و سباق کے حوالہ سے ان تک رسائی کرتے ہیں۔ یہ سیاق و سباق دور کا سیاسی، معاشی، تہذیبی اور فنکار کا ذاتی شعور ہے جو مختلف سیاسی، معاشی اور تہذیبی تغیرات کے زیر اثر اپنے معنی اور سیاق سے بدلتا رہتا ہے۔ چنانچہ اشعار سے متعلق ایک خاص دور کا تصور دوسرے قدیم قدسے اور بعض اوقات یکسر مختلف ہوتا ہے ادب ان تمام تبدیلیوں اور تغیرات کا گواہ ہے اور اشعار کے لئے نئے نئے اور کثرتوں کو خوش آمدید کہنے کے لئے چشم براہ رہتا ہے۔ گزشتہ برسوں میں اشعار کی نئی سمتوں اور نئے سیاق و سباق کے توسط سے قائم رشتہ

کے تحت اور دخل میں جن نئے رجحانات نے جنم لیا ہے۔ میں انہیں غزل کی نئی جہت یا نئی غزل کہتا ہوں۔
 اشعار کو ایک خاص نقطہ نظر سے دیکھنے کا اسرار سچائی کی محنت ہے۔ جب بھی اس قسم کے اسرار کی تائید کی جاتی
 ہے، اشعار سے ہمارا رشتہ غلوں کی حدود سے نکل جاتا ہے اور ہم خود کو ان کی ظاہری سطح تک محدود کر
 لیتے ہیں۔ اور غزل کا نیا اسلوب اور نیا رجحان اشعار کے نئے رشتوں اور نئی سمتوں سے شاعری کی ہم آہنگی
 کا رد عمل ہے۔ نیا شاعر اشعار کو خاص نقطہ نظر یا کسی خاص نقطہ سے دیکھنے کی بجائے انہیں اپنی ذات
 کے حوالہ سے دیکھتا اور جاننا چاہتا ہے۔ اہم سوال یہ ہے کہ کیا ذاتی وسیلہ شاعر کو معاشرہ سے الگ تو
 نہیں کر دیتا اور کیا اپنی ذات کے حوالہ سے پہچان کے سرے سے گزرتے ہوئے معری تقاضوں کا ساتھ
 دینا بھی چاہیے؟ ان تینوں سوالوں کا جواب بیک وقت ثبات اور نفی میں دیا جاسکتا ہے کہ شاعر بنیادی طور
 پر کسی کلیہ کی بجائے انفرادی جذبے اور رویہ کا اظہار کرتا ہے اور یہ منکار کا اپنا رویہ اور دیانت ہے کہ
 وہ معاشرے میں رہتے ہوئے کسی حد تک اس سے ہمدردی رکھتا ہے اور اس کا ساتھ دیتا ہے۔

شاعری کسی خاص موضوع اور نقطہ کا اعلان نہیں مگر مجموعی طور پر وہ زندگی سے منسلک ہر فن اور نقطہ سے
 بحث کرتا ہے۔ شاعر کے لئے ذاتی نہیں کہ وہ کسی اجتماعی سیاسی نظریے سے اپنی پہچان کر لے لیگی عمری مسئل
 سے متعلق اس کی ایک واضح اور اعلانیہ ذاتی رائے کا ہونا ضروری ہے۔ اگر وہ معری مسائل سے بے خبر ہے یا
 دانہ کسی معلومت کی بنیاد پر ختم پریشی کر رہا ہے تو اس کی تخلیق کی ادبی اور فنکارانہ حیثیت مشکوک ہو جاتی ہے۔
 معری مسائل سے اس کی غفلت اور چشم پوشی کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔ اول یہ کہ وہ بد دل ہے اور غفلت زدہ ہے
 اور دوم یہ کہ وہ سماجی قانون کا آلہ کار ہے اور سازش کے تحت ایک مخصوص نظام کو زندہ رکھنا چاہتا ہے۔

نئی غزل خلا میں خلق کی روحانیت یا رویہ کی پیداوار نہیں بلکہ اس کی جڑیں اس زمین اور معاشرے میں بیوت
 ہیں۔ اس نے اظہار کے نئے وسیلے اپنے میں اور ان نئے وسیلوں کے توسط سے جو باتیں کی ہیں وہ اسی حاضر
 اور زمین کی ہیں۔ نئی شاعری میں عمری مزاج کی کوئی گلی یا رکوی حیثیت تو معین نہیں کی جاسکتی مگر معاشرہ اور فرد
 کی اجتماعی، انفرادی شکست و ریخت ہی نظر کا لام مزور رکھتا ہے۔ اس شکست و ریخت کے نتیجے میں ٹٹی ہوئی شخصیت
 دھری ذات کا ادماک اور اقدار کے مسترد صورت کا الہ، ایسی مشترکہ قدریں ہیں جو نہیں نکل آ رہیں اور دخل میں آسانی سے
 تلاش کیا جاسکتا ہے لیکن یہ بات میں پہلے بھی کہا جاسکتا ہے کہ شکست و ریخت کوئی موضوع نہیں بلکہ موضوع کا
 خام مواد ہے اور شاعر محض خام مواد پیش نہیں کرتا۔ دھرت و کاس نہیں اور نہ ہی اس کا کام یہ ہے کہ پیرول کی ہو جو

تصویریں اتارے۔ یہ سب کو طم ہے کہ معاشرہ شکست و ریخت کے عمل سے گزر رہا ہے۔ ان عوامل کا مجموعہ لگانا ہے جنکے باعث یہ سب کچھ ظہور پر پہنچا ہے۔ آخر معاشرہ اپنی قدروں سے رشتہ کیوں منقطع کر رہا ہے۔ یہاں سے عقائد کیوں ٹوٹ رہے ہیں اور ہماری ذات حقیقی میں کیوں بٹ رہی ہے۔ دوسری ذات کے پس پشت کون سے محرکات ہیں اور وہ کون سے اسباب ہیں جن کے تحت ہمارے پاگل اپنی زمین سے اٹھتے جا رہے ہیں۔ اگر نیا اور غزل ان مسائل کا جواب دیتا ہے تو وہ نئی بھی ہے اور غزل بھی۔

بہت سے لوگ کہتے ہیں کہ شکست و ریخت، نئی ہدف ذات کا ابھار کا اہم اقدام کی سطح پر ضرور صورتوں کا اہم دہ آدمی مسائل ہیں اور ہمارے معاشرے سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔ اس قسم کے الزام ان ادیبوں کے عقدِ ملت ہے جو ایک خاص نظام کو برقرار رکھنا چاہتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ معاشرے میں شکست و ریخت اور اقدار کے رخ ہونے کا ذکر کر کے نئے نئے دماغ ہمیشہ دکھا اور غم کی ہلت کہتے ہیں تاکہ لوگوں کے دلوں میں مایوسی پیدا ہو۔ کیا ہمارا معاشرہ حقیقتاً خوش ہے اور نئے نئے کھنکھانے والے ایسی باتیں کر کے بد ملی کی دھند بھیل رہا ہے ہیں یہ دونوں سوال بہت اہم ہیں جن کی پکائی جاننے کے لئے اس سیاسی اور معاشی پس منظر کا جائزہ لینا ہو گا جس میں نئی غزل نے آنکھ کھولی۔

اس پس منظر کی داستان بڑی طویل اور دردناک ہے۔ تیام پاکستان سے ۱۹۵۸ء کے مارشل لا تک اور ۱۹۵۸ء سے ۱۹۶۸ء کی کالی کڑک تک آمریت اور عبور و استبداد کا ایک ہی ڈرامہ مختلف شکلوں اور کرداروں کے توسط سے کھیلا جاتا رہا ہے۔ جس کے نتیجے میں معاشرہ سماجی، تہذیبی اور اخلاقی انحطاط سے ہلکا ہوا نئے شاعر کو عمری مسائل میں غم معاشی مساوات اور سیاسی جبریت و دفع میں ملے۔ اس نے یہ ساری مصورت و محسوس کی اور مختلف دلیل سے اس کا اظہار کرتا رہا۔ یہ اظہار شاعر کے اپنے انفرادی تجربہ اور ذاتی حوالہ سے اپنے عمری تقاضوں کی گواہی دیتا ہے۔ نئی غزل کے یہ اشعار دیکھئے

شاخ ہلی تو ڈر گیا، دھوپ کھلی تو مر گیا

لاش کبھی تو جیتے ہی صبح کا سانس کر لیں

(ظفر اقبال)

کیا جائے منزل ہے کہاں جاتے ہیں کس سمت

بھٹکی ہوئی اس بیڑ میں سب سو رہے ہیں (نیکو جلال)

خیر اس ملک پر آسیب کا لہ ہے یا کیا ہے
کہ حرکت تیر، تہ ہے اللہ سفر آہستہ آہستہ
(خیر نیاز ہے)

پابندیاں تو من لگی تھیں زبان پر
محسوس یہ ہوا کہ ہرے ہاتھ کٹ گئے
(شہزاد احمد)

کرنا پڑے گا اپنے ہی سائے میں اب قیام
چاروں طرف ہے دھوپ کا محراب کھیا ہوا
(غذیر آغا)

کیا تم ہے کہ زبان پر ہیں بیاں کے پیرے
جان و دل پہ جو گزرتی ہے تباہی نہ سکوں
(جمیل یوسف)

ہر ہر کرن کا جسم ہے متروک ہو ہوا
بچے مسک سک کے درازوں سے روٹنی
(مرد کامل)

اک پیڑا ہوں میں مرد ہوا میں گھرا ہوں
باہر سے تو سوکھا ہوں پر اندر سے ہرا ہوں
(اختر امین)

پت بھر کی سر دلت میں شلتوں سے زرد چاند
آنکھوں سے آنسوؤں کی طرح ٹوٹتے ہے
(عابد مرثیہ)

تیز بارشیں نکل کر بھی کہاں جاو گئے

بند کرے میں عقید بھی دھوئے کیسے

(بشیر سینی)

مسکائیوں نہ کروں خود پہ بھی معنی خیر خاموشی

زباں کٹنے کا اندیشہ ہے اظہارِ حقیقت پر

(مصدق افغانی)

چھوڑ جاتے ہیں سیاسی دوزیا پر سلا میں سلا

میں کب لہو گیا ان دم توڑتی قدر میں کے بیچ

(ریاض مجید)

خود اپنی سانس بھی رکتی ہے اپنے چلنے سے

یہ کیا گھٹن ہے کسی تنگسے مکان میں ہوں

(مدیم ہاشمی)

ای کھنڈر میں میرے خواب کی گلی بھی تھی

گلی میں پیڑ بھی تھا، پیڑ پر شجر بھی تھا

(یوسف صفی)

الہی ایسی سرفی تھی اخباروں پر

گوئیے ہو گئے شہر کے سارے لوگ بھی

(طیلس)

ان چند اشعار کا انتخاب کر کے میں اردو نثر، لکھنوی اہمیت تسلیم کرنے کا کوئی ارادہ نہیں رکھتا۔ مجھے امرت ان
بے گہمت سے نئے شاعروں کے یہاں عمری دھمات کا فقدان ہے اور ایسے لوگ محض تن آسانی کے لئے

نئے کا بادلہ اڑے ہوئے ہیں۔ یہ لوگ مرث نفلی، میرا پھری اور غیر ضروری ابہام کا سہارا لے کر اپنی شاعرانہ حیثیت منوانا چاہتے ہیں، لیکن یہ تصویر کا ایک رُخ ہے۔ اس کے برعکس کئی نئے شاعر جن میں سے کچھ کے اشعار درج کئے گئے ہیں ایک زندہ اور حساس فرد کی طرح معاشرہ میں موجود ہیں اور اس کے دکھ سکھ میں برابر کے شریک، ان کی غزلیں اپنے عصری مزاج کو ساتھ لے کے اسلوب اور آہنگ میں خوشگوار اضافہ کر رہی ہیں اور حال دور تخلیقی عمل سے گزر کر نئی ادب و غزل میں جلوہ گر ہو کر اپنا بھرپور احساس کرا رہے ہیں۔

پاکستان کی نئی نظم پر ایک گفتگو

رشید امجد

پاکستان جیسے ملک میں جہاں نئے سماج کی روایتیں ابھی بننے کے مراحل میں ہیں اور جہاں ہر پانچ دس سال کے بعد مرکزوں میں شہری حقوق کی آوازیں جیسے اور جلوسوں کی شکل اختیار کرتی ہیں، ادب کو سیاست سے علیحدہ کر کے نہیں دیکھا جاسکتا۔ نوآبادیوں کا سب سے بڑا المیہ یہ ہوتا ہے کہ وہاں بہت سے سوال اور باتیں باہر سے درآمد کر کے دانشوروں کی میزوں پر چپچپے سے چھوڑ دی جاتی ہیں اور وہ اپنے معروضی حالات سے آنکھیں بند کر کے ان باہری سوالوں کے جواب تلاش کرتے رہتے ہیں۔ چنانچہ ان کے ادب کا بہت سا ماکا لہذا اپنے معروض سے غیر متعلق رہ جاتا ہے۔ ۱۹۳۶ء میں اس کی ابتدا اور ترقی پسند مینی فیلسٹ سے ہوئی تھی ہمارے اس وقت کے ترقی پسندوں نے ترقی پسند تحریک کی سماجی جڑیں تلاش کئے بغیر مینی فیلسٹ پر آنکھیں بند کر کے عمل کیا۔ نظریہ اپنی مٹی کی خوشبو سے ہم آہنگ نہ ہو تو اس کا اثر بھی زائل ہو جاتا ہے، شاید یہی وجہ ہے کہ اتنا بہت سا ترقی پسند ادب بھی ہمارے یہاں اچھا اور سچے کمیونسٹ پیدا نہیں کر سکا، اس ادب نے جس نسل کی ذہنی پرورش کی، اس نے پرنکلتے ہی سب سے پہلے اپنے نظریے سے غداڑی کی اور ترقی پسندی کی آڑ لے کر وہی کچھ کیا جو ایک وحدت پسند کر سکتا ہے ترقی پسند ادب کا سب سے بڑا المیہ یہ ہے کہ اس نے ایک منافق نسل کو جنم دیا اس کی بنیاد ہی دھری ہوئی ہے کہ ہمارے ترقی پسندوں نے نظریے کو کبھی اپنی دھسرتی کی خوشبو اور سماجی رویوں کے حوالوں سے دیکھنے کی کوشش نہیں کی نظریاتی رویوں کے خلاف غماز اور مٹی نظم کی اٹھان دراصل ترقی پسندوں کے منافقانہ رویوں کے خلاف نظریاتی رد عمل کا نتیجہ ہے۔

نظریہ کا معاملہ ہمارے ہاں بہت الجھا ہوا ہے، نظریہ سے ہمارا کیا مراد کیا ہے اور ہم کس فکر سے کس حد تک اس کا مطالبہ کر سکتے ہیں۔ نظریہ سے اگر مراد زندگی اور زندگی کے حوالے سے اپنے سماجی رویوں کے بارے میں ایک نقطہ نظر رکھنے کا عمل ہے تو بہت سی الجھنیں دور ہو سکتی ہیں، لیکن اگر ہم نظریے سے مراد

خالصاً سیاسی نظریات یا ردیے ملازمین تو پھر یہ دیکھنا پڑے گا کہ کسی نو آزاد ملک میں جہاں سیاسی روایتیں ابھی خود بننے کے مراحل میں ہیں، ہم ادیبوں اور شاعروں سے کس حد تک اس کا مطالبہ کرنے میں حق بجانب ہو سکتے ہیں۔ خاص طور پر ان حالات میں کہ جہاں ہر پانچ دس سال بعد سواہوں کی ایک نئی کھپیپ ہمیں اٹھانے کے لئے باہر سے درآمد کرنی جاتی ہے اور جہاں ایک صورتِ حال کے واضح ہونے سے پہلے ہی ایک دوسری صورتِ حال کی آوازیں منظر کو ہمیشہ دھندلائے رکھتی ہیں، جہاں سیاسی صورتِ حال مگر گٹ کی طرح رنگ بدلتی رہتی ہے جہاں کبھی کبھار خود اپنی ذات پر رشک ہونے لگتا ہے۔ وہاں ٹھوس نظریاتی بحث کا کیا رخ متعین ہو سکتا ہے۔ پھر یہ بھی اپنی جگہ کہ نعرہ لگانا آسان ہے لیکن نعرے کو ادب بنانا مشکل اور نفاذی ہے۔ تو پھر نعرے کو بڑا ادب قرار دینے والے کون ہیں؟ یا تو غیر فن کار یا پھر جو یہ چاہتے ہیں کہ ہمارے ادب کی کبھی بھی کوئی سمت متعین نہ ہو۔ ایک نعرہ دوسرے نعرے کی تردید کرتا رہے اور ہم یونہی سوالوں سوالوں اور سوالوں میں اٹھے رہیں۔

سوال زندگی کی نشانی ہیں وہ ہمیں نئی جہتوں کی خبر دیتے ہیں۔ لیکن اسی صورت میں جب ہم سوالوں کا انتخاب کر کے ان کے جواب کی تلاش میں آگے بڑھیں، محض سوال پر سوال تو ہمیں نکری کھوکھلے پن کی طرف ہی لے جائیں گے۔ میرے نزدیک بڑا فنکار وہ ہے جو اپنے لئے چند سوال منتخب کر کے ان سے نئی سمتوں کی خبر دیتا ہے۔ ایسے لوگ جو برتنے قدم پر پہلے سوال کو چھوڑ کر نئے سوال کی راہ پر گنا جاتے ہیں، نہ خود منزل پر پہنچتے ہیں نہ اپنے ساتھ آنے والوں کو کوئی خبر دیتے ہیں۔ جدید ادب نظم میں چند شاعر مجھے ایسے نظر آتے ہیں جنہوں نے سوالوں کا انتخاب کیا تھا۔ یہ ہیں اقبال، ن۔م راشد، میراجی اور مجید امجد۔ مجھے ان کے یہاں ایک نکری اور تخلیقی تسلسل محسوس ہوتا ہے۔ یہ چاروں شاعر اگرچہ اپنے نکری اور فنی مزاج کے حوالے سے علیحدہ علیحدہ دائرے بناتے ہیں لیکن میں زندگی کے متعلق سوالوں کے انتخاب کی بات کر رہا ہوں۔ ان شاعروں کے یہاں دوسری بات جو مجھے اہم نظر آتی ہے یہ کہ انھوں نے اپنے سوال اپنے معاشرتی ماحول سے اخذ کئے ہیں۔ انھیں باہر سے درآمد نہیں کیا۔ چنانچہ یہ گلوب پر پھیلنے کے باوجود اپنی مٹی سے جدا نہیں ہوتے۔ ترقی پسند تحریک نے بڑے بڑے شاعر پیدا کئے لیکن اسے کیا سمجھ کر مجھے خاص طور پر نظم کے حوالے سے، ان میں سے بہت سوں کے یہاں نکری خلا کا احساس ہوتا ہے، حالانکہ وہ سب نظریاتی فکر کے دعویدار ہیں وچہ یہ کہ ان کے سوال اپنے معاشرے سے نہیں لئے گئے۔ وہ ایک فلاحی ریاست کے خواب

دیکھتے ہیں، لیکن اس تلامی ریاست کی جغرافیائی حدود کا تعین نہیں کرتے۔ ان کے نہری اصول زندگی کا مساواتی تصور اپنی تمام تر خوبصورتی کے باوجود اس لئے اپیل نہیں کرتا کہ وہ اسے ایک خاص جغرافیائی حدود میں نافذ کرنے کی بجائے زمین کے کسی بھی ٹکڑے پر نافذ کرنا چاہتے ہیں۔ استعمار کے خلاف ان کی نظمیں ان اچھے اخلاقی اصولوں کی طرح ہیں جو ہر زبان کی اخلاقی اور مذہبی کتابوں میں بکثرت ملتے ہیں۔

اسی فکری بے مقابلی نے ہماری نظم کی توجہ تھی اور اسلوبی تجزیوں کی طرف موڑ دی اور نظریئے طے مراد محض سیاسی غرے رہ گئے۔ وجہ یہ کہ جب صورت حال کا محسوس تجزیہ کرنے کی صلاحیت نہ رہے یا پھر خوف اس کی اجازت دے تو نظریئے سے صرف یہی مطلب لیا جاتا ہے کہ کس نے دزد داروغہ لگایا، لفظ کی فنی اہمیت ختم ہو جاتی ہے۔ ہمارے یہاں بھی اسی طرح ہوا کہ جن شاعروں نے کھلے سیاسی مضمرات پر سیدھی سادی نظمیں لکھیں، انہیں تو عظیم ترقی پسند ہونے کی سند ملی اور جس نے موضوع کی تجزیاتی سطح سامنے رکھ کر لفظ کو فنی مراحل سے گزار کر تخلیقی معیار قائم کیا اس پر غیر ترقی پسند ہونے کا طعنہ چپا کر دیا گیا۔ فیض کی مثال ہمارے سامنے ہے کہ نظریئے بند ترقی پسند، اسے روحانی ترقی پسند کہتے ہیں۔ وجہ یہ کہ فیض ان کی طرح نظریئے کی جگالی نہیں کرتا۔ بلکہ فن کو فن کی سطح پر محسوس کر کے نظریئے کو پس منظر میں رکھتا ہے۔ جو شخص مزدور زندہ باد کا نعرہ لگاتا ہے وہ تو ترقی پسند ہے لیکن جو شخص اس غیر مساواتی معاشرے کی خرابیوں کا تجزیہ کر کے آج کے فرد کی ذہنی کیفیت یا اس کے کسی نا آسودہ جذبے کی بات کرتا ہے وہ غیر ترقی پسند کیوں؟ اس لئے کہ ہماری سیاست کا بھی یہی حال ہے۔ جو شخصی سیاست میں ذہنی، فکری اور اصولی جوابوں کی بات کرتا ہے، اس کی بات کو فنی نہیں سنتا، نعرے بازی اور اشتہار بازی لئے ہمارے دہنوں کو عجیب خلفشار میں مبتلا کر دیتا ہے۔ شاید ہماری بے عملی کو نعرے بازی میں ایک سنگین ملنے لگی ہے، ہم خود مچانسی پر چڑھنے کی بجائے دوسرے کو چھندا لگنے میں ڈالتے دیکھ کر خوش ہوتے ہیں اور چھپ چھپ کر تالیاں بجاتے ہیں۔

ہماری قومی زندگی کو ایک ہزار سال کا فکری زوال ورٹے میں ملاتا اور ہماری نئی نظم کو ترقی پسندوں کا نوال ورٹے میں ملا۔ عجیب اتفاق ہے کہ ہم نے پی قومی زندگی میں سواوں کا انتخاب کیا اور نہ ہی نظم میں۔ نئی نظم میں گنتی کے چند شاعر ایسے ہیں جنہوں نے اپنے معاشرتی رویوں کے حوالے سے اپنے لئے سواوں کا انتخاب کیا ہے لیکن آئیے پہلے نئی نظم کی اٹھان کے بارے میں چند باتیں ہو جائیں۔ نئی نظم کے مغرب میں تین بڑے سیاسی موڑ ہیں۔

۱۹۵۷ء کا انقلاب، ۱۹۶۸ء کی عوامی تحریک اور ۱۹۷۹ء کا الیہ مشرقی پاکستان:

۱۹۵۸ء کے انقلاب نے عدم تحفظ کے مسئلہ کو جنم دیا۔ جبروت شداد و خوف دہر اس کی فضا نے تجربی اور علاقائی رویوں کی حوصلہ افزائی کی۔ اس رویہ نے نظم کو زوال کا مریض ہونے سے بچا لیا لیکن بہت سے نئے مسائل پیدا کر دیئے۔ انہماک کے اس تجربے کی دلکشی نے بھی لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کیا۔ نئے نظم گوؤں میں کچھ ایسے تھے جو اپنے فنی رویوں اور انہماکی طریقہ کار کے بارے میں ایک شعور رکھتے تھے۔ یہ لوگ اس نئے دور کے مزاج کو پوری طرح سمجھتے تھے کچھ ایسے تھے جو اس مزاج تک پہنچنے کی جستجو رکھتے تھے لیکن اسے ایک سنجیدہ نگری تحریک کی بجائے فوجوانوں کی جذباتی رو کی شکل میں دیکھنا چاہتے تھے چنانچہ پہلے قدم کے شاعروں کے یہاں نظم نے ایک فکری اور فنی سفر طے کیا، لیکن دوسرے حلقے کے شاعروں نے نئی نظم کو چنکا دینے کے رویہ سے اشتنا کرنے کی کوشش کی۔ اس رویے کے پس منظر میں وہ قومی بے کشتی اور بے نگری بھی شامل ہے جس کا ایک پہلو ۵۸ میں شروع ہوا تھا، سیاسی اور معاشی سطح پر یہ کل سال ہر شعبہ میں بے جہتی کا زمانہ ہیں ان دس سالوں میں جو سوال اٹھائے گئے وہ یا تو مفروضوں پر قائم ہیں یا پھر لوگوں کی توجہ اصل معاملات سے ہٹانے کی ایک کوشش ان سوالوں نے نئی نظم میں بھی اپنا چہرہ دکھایا، اور شکست و ریخت، تنہائی کا المیہ، ذات کی ٹوٹ پھوٹ جیسے معنی رویوں کو بڑھا چڑھا کر اس طرف پیش کیا کہ پورے معاشرے میں عمل کی صورت حال کی نفی بھی ہو جائے اور نا اُمیدی دہشت گردی کو بھی جنم دے دے۔ ان دس سالوں کا فرد در فرد و ریزہ و ریزہ نا اُمید بحاس کی خارجی توجہ یہ بھی ہے کہ سیاسی اور سماجی سطح پر مکمل شخصیت کا غلام و موجود تھا۔ ایک خداوند تصویر کے سامنے تو موجود تھا لیکن لوگ اسے دل سے قبول کرنے کو تیار نہ تھے چنانچہ مکمل شخصیت کا نہ ہونا انہماک کا احساس بردل میں موجود تھا۔ اس درد کی نظم میں بھی آدھی ٹوٹا ہوا اور نامکمل ہے، شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ جن سوالوں کے حوالوں سے ہم مکمل آدمی کی تلاش کر رہے تھے وہ خود اپنی جگہ نامکمل اور ادموڑے تھے۔

(۲)

ان دس سالوں میں مجھے دو شاعر اپنے معاشرتی اور سماجی حوالوں سے سوالوں کا انتخاب کرتے نظر آتے ہیں، یہ ذریعہ آغا اور حیدر بلانی کا ملازم ہیں۔ عجیب بات ہے کہ ان دونوں شاعروں پر غیر ترقی پسند ہونے کا الزام ہے لیکن مجھے اپنے حوالے سے یہ دونوں ترقی پسند محسوس ہوتے ہیں۔ یوں کہ اگر ترقی پسندی کے معنی اس حد تک محدود کر لئے جائیں کہ کہنے والا براہ راست ایک نعرے کے حوالے سے مساوات کی بات کرتا ہے تو یہ دونوں شاعر ترقی پسند نہیں لیکن اگر ہم اس حوالے سے دیکھیں کہ ایک طبقاتی معاشرے کے پیدا کردہ

مسائل میں فرد کی کیفیت اور اس کے مختلف جزئیے کیا شکلیں اختیار کرتے ہیں تو یہ دونوں شاعر اپنی فکر کے حوالے سے نو ترقی پسند نظریات پیش گئے۔ بڑی بات یہ ہے کہ کسی شاعر نے جو سوال اٹھائے ہیں ان کی بہاوی اور نعتیہ حیثیت کیلئے ہے۔ کیا وہ سوال عمیق ملکی ادب سے لئے گئے ہیں یا ان کا خمیر اپنی زمین سے اٹھا ہے۔ وزیر آغا اور حبیبی کا مران نے زندگی کو کھینچا اور اپنے فلسفہ زندگی کی وضاحت کے لئے جن سوالوں کا انتخاب کیا ہے وہ اپنے سماجی رویوں سے علیحدہ نہیں ہیں۔ یہ دونوں شاعر اگر چہ اپنی رویوں اور اظہار کے حوالے سے اپنا الگ الگ دائرہ رکھتے ہیں لیکن میں انہیں پاکستانی زمین کے حوالے سے ایک جگہ دیکھ رہا ہوں۔ اگر فکر کے اخذ اور بنیادی سوال اپنی زمین سے متعلق ہوں گے تو شاعر کے اظہار میں زمینی قومیت اور ادبی قومیت پوری طرح موجود ہوگی اور معرعوں کی ساخت لفظوں کے جٹاؤ اور ملا متوں کی تخلیق میں نعتیہ مزاج کی جھلکیاں ملیں گی۔

وہ برگہ کا اک پیڑ تھی
جس کی مانوس گہری، خشک چھاؤں میں
ہم لمے عمریں بتائیں
وہ تحمل کا ایک نرم چھتار تھی
جس کے پتوں میں چھپ کر
جھپکی ہوئی درد صیا شاخ کو ہٹا کر
ہم نے مسطح سی راحت کا انعام پایا۔
وہ پتوں کے منجھے سے
شاخوں کی لوری سے ہم کو سلائی رہی
سکراتی رہی !

(دذیرا عابدی)

چڑیو! جاگو! پتو شاخو، اوس کے قطرہ
دیکھو، مستقبل کی کرنیں
کلیاں بن کر، پروانے کی صورت بن کر

اک موسم میں اک شعلے میں

بہاڑی ہیں

(جیلانی کا مران - سایہ)

یہ دونوں شاعر ثقافتی سماجی اور سیاسی ایسے میں مبتلا فرد کے خوابوں اور المیوں کی تصویر کشی تخلیقی سطح پر کرتے ہیں۔ اس ایسے کا پس منظر طبقاتی معاشرے کی بنیادی برائیاں ہی ہیں اور یوں جب یہ شاعر اس دکھ کو اپنا موضوع بناتے ہیں تو گویا وہ تخلیقی سطح پر طبقاتی معاشرے کی نفی کرتے ہیں، ہاں یہ ضرور ہے کہ ان کی آواز میں نعرے کی گونج نہیں، بلکہ تخلیقی نرمی اور سبک ریزی ہے۔

اسی دور میں انتقاد جاب کے حوالے سے اچھی ہوئی فکر اور غیر ملکی سوالوں کی مہمات کی شکل میں نظم کی ایک اور صورت بھی سامنے آتی ہے۔ یہاں ثقافتی، زمینی اور سماجی مزاج کی کوئی جھلک نظر نہیں آتی، سوال بے تماشیاں ہیں، لیکن ان کا تعلق اپنی زمین اور معاشرے سے نہیں۔ نتیجہ یہ کہ سوال مزید سوالوں کو جنم دے کر فکری انتشار اور افراتفری کی صورتیں پیدا کرتے ہیں اس کا اثر اظہار پر بھی پڑتا ہے اور بات اچھی ہوئی، علامتیں غیر واضح، معرعوں کی ساخت، نغموں کے چناؤ، ہر جگہ ذہنی انتشار، ٹوٹ پھوٹ اور ادبی قومیت سرے سے غائب۔

یہ دس سال جبر اور خاموشی کا دور ہے، نعرے کا تصور بھی محالہ، لیکن نعرے لگانے کی اس عادت نے اسلوبی چکا چوند کی شکل اختیار کی۔ نظم لکھنے والوں نے اسلوب کے تحریکوں کی شکل میں نئے نئے تماشے دکھائے، سنایاں ہونے کی خواہش نے معرعوں کی توڑ پھوڑ، علامتوں کی بازیگری کی شکل میں اپنا کام دکھایا۔ دھیمیے لہجے کو معنوی سمجھنے کا رویہ اسی نعرے بازی کی خواہش کا اظہار ہے۔ نئی نظم صنوع اور فنکاری جہتوں سے بے نیاز اسلوب اور سبیت کے تجربے کرتی نظر آتی ہے۔ تخلیقی نرمی اور سبک ریزی کی بجائے نعرہ بازی کی خواہش لفظی ٹوٹ پھوٹ اور نئی لسانی تشکیلات کی آڑ میں آنکھیں پندھیا رہی ہیں۔ اس افراتفری میں وزیر آغا اور جیلانی کا مران چپ چاپ، نرم روی سے ایسے تخلیقی عمل میں مصروف ہیں۔ اس موقع پر میں چند اور شاعروں کو بھی اس تخلیقی سفر میں شامل کرنا چاہتا ہوں ان میں منیاؤ باندھری، خیر بیازی، آفتاب اقبال شمیم، ادیب حسن تخلیقی نرم روی کے ساتھ چپ چاپ اپنے سفر میں مگن نظر آتے ہیں۔

مبنیاد جانت دھری اور منیر نیازی کے یہاں زمینی قومیت کا وہ تصور نہیں جو ذریعہ آغا دھیلانی کا۔
 کے یہاں ملتا ہے۔ ذریعہ آغا اس قومیت کو تہذیب اور تہذیب کے خارجی اثرات کے حوالے سے جاننے کی
 کوشش کرتے ہیں، جب کہ جیلانی کا مران تہذیب کی اس پرت سے اپنے حوالے کا آغاز کرتے ہیں جب
 طور پر ثقافت نے مذہب کے زیر اثر ایک کروٹ لی تھی۔ دوسرے نغیوں میں ذریعہ آغا کی قومیت کا آغا
 ایک مخصوص جزائری خطے میں انسانی شعور کے آغا سے شروع ہو کر اس کی موجودہ صورت تک اپنی تکیہ
 کرتا ہے جب کہ جیلانی کا مران ماضی پسند کی نفی کر کے ماضی قریب سے اپنے ہونے کا آغاز کرتے ہیں
 چنانچہ ان کے یہاں ثقافت کی اوپر والی پرت تو خوب نمایاں ہے لیکن اس کے باطن میں خلا ہے
 اس کے برعکس ذریعہ آغا کے یہاں یہ خلا ایک بھرپور سفر سے معنوں ہے۔ منیر نیازی کے یہاں یہ قوم
 قدرتی مناظر کے ٹوٹے ہوئے ٹکڑوں کی شکل میں اور ضیاء کے یہاں معاشرتی المیوں کے مارے ہو۔
 افراد کی ذہنی بے سکونی میں نظر آتی ہے۔

پھیلتی ہے شام دیکھ ڈو بتا ہے دن عجب
 آسمان پر رنگ دیکھو ہو گیا کیسا غضب
 کھیت ہیں اور ان میں اک روپوش سے دشمن کا شک
 سرسراہٹ سانپ کی گندم کی جشی گر مہک
 اک طرف دیوار دروازہ چلتی بھتی بتیاں
 اک طرف سر پر کھڑا یہ موت جیسا آسمان (منیر نیازی)

مینیر نیازی شام کے حوالے سے بار بار جن منظر کی طرف وٹتے ہیں وہ ہمارے ذہن میں ایک جزائری
 کے ساتھ ایک دائرہ ضرورت بنا ہے اس شام کے ہند کے میں ایک خوف زدہ ڈرتا ہوا آدمی اپنے نفسیاتی پر
 کے ساتھ اپنی تاریخ کے کئی منظر اجاگر کرتا چلا جاتا ہے۔ اس کے برعکس مینا، جان دھری برت سے
 کی طرف لوٹتے ہیں۔ بقول ذریعہ آغا۔ مینا جان دھری کا برت زار آج کے قلعہ امین معاشرے کی علامت
 اور اس کے منہ پر کردینے والی سردی، آج کے فرد کی بے بسی کی طرف اشارہ ہے۔

خزاں اگر سنگدل بھی تھی تو وہ اس قدر سنگدل نہیں تھی۔
 کبھی زمستان کی شام جس کی نظر سے غزری ہو جاتا ہے۔

مجھے کسی کو مبارک برت پوش وادی پہ کوئی تنہا اگر رہا ہو۔

تو وہ یقیناً یہ جانتا ہے

کہ موت کس طرح زندگی کے سرورہ پیکر سے کھلتی ہے۔ (ضیاء جاندھری)

ضیاء کے یہاں تہذیبی زوال اور صنعتی معاشرے کی بے حسی کے نتیجے میں یکے ہوئے فرد کا کرب اپنے

مخصوص استعاروں اور علامتوں کی وجہ سے قومیت کا چہرہ بن جاتا ہے۔

ایک اہم سوال یہ ہے کہ کسی شاعر کے یہاں قومیت کا احساس کس طرح پیدا ہوتا ہے اور اس کی ذمہ داری کیونکر بنتی ہے۔ محض جگہوں کا نام لے دینے سے یا کسی جبراً قیائی شناخت کا ذکر کرنے سے قومی قومیت پیدا نہیں ہو سکتی۔ اور اگر یوں کیا جائے تو یہ شاعری نہیں جزا انیم ہوگا۔ ادبی قومیت دراصل اس احساس کا نام ہے جو ایک خاص جزا قیائی حدود، اس کی تہذیب اور معاشرے کے حوالے سے ہمارے اندر پیدا ہو جاتا ہے، ہاں یہ ضرور ہے کہ اس احساس کا خام مواد شاعر مختلف شکلوں میں حاصل کرتا ہے۔ وزیر آغا اور منیر نیازی کے یہاں اس احساس کا ماخذ گاؤں اور اس کی فقہا ہے جبکہ جیلانی کا مران اور ضیاء جاندھری کے یہاں اس کا ماخذ شہر کا صنعتی ماحول ہے۔

وزیر آغا اور منیر نیازی دونوں اپنی علامتیں اور استعارے گاؤں کی فقہا سے حاصل کرتے ہیں لیکن دونوں میں بنیادی فرق یہ ہے کہ منیر نیازی کی علامتیں اور استعارے گاؤں کے خارجی منظر تک محدود ہیں۔ ان کی شام، خوشبو، چاب اور ہوا ان مناظر میں ایک سیاسی اور سماجی معنویت ترسیم کرتی ہیں لیکن ان کے پس منظر میں کوئی تہذیبی اور ثقافتی ارتقا نہیں ہے اس کے برعکس وزیر آغا کے یہاں شام، ہوا اور خوشبو اپنی تصویریں صورت کے ساتھ تہذیبی اور ثقافتی سفر کی غمازی بھی کرتی ہیں۔ یا یوں کہ منیر نیازی کی علامتیں زمینی قوت کی خارجی اور اوپری پرست کی علامتیں ہیں۔ اور وزیر آغا کی علامتیں اوپری پرست کے ساتھ ساتھ تہذیبی اور ثقافتی معنویت کا احاطہ بھی کرتی ہیں۔

جیلانی کا مران اور ضیاء جاندھری دونوں شہری زندگی اور اس کے تفتیح کو خام مواد کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ ان میں بھی بنیادی فرق یہ ہے کہ جیلانی کا مران کے فرد کا انیم ایک مخصوص تہذیب کے ٹوٹ جانے سے عبارت ہے جبکہ ضیاء کی تنہائی معاشرے کے تفتیح اور شکست کے نتیجے میں پیدا ہونے والے جذباتی عہود سے وابستہ ہے۔

یہ چاروں شاعروں میں معاشرتی پہچان میں سے گزرتے ہیں۔ اس تک پہنچنے کے لئے ان کے سوال اپنے اپنے ہیں لیکن ان میں سے وزیر آغا اور جیلانی کاہنوں کے یہاں اس لئے گہرائی زیادہ ہے کہ ان کے سفر میں تہذیبی اور ثقافتی شناخت کو بھی ایک خاص اہمیت حاصل ہے۔ وہ فرد کے ایسے کو محض صنعتی شعور اور اس کے رد عمل میں پیدا ہونے والے مسائل تک محدود نہیں رکھتے۔ بلکہ اسے تہذیبی تاریخ کے پس منظر میں جاننے کی کوشش کرتے ہیں۔ مینر نیازی جب دعوت کی خطا میں فرد کی تصویر بناتے ہیں تو سیاسی ادیبوں کے باوجود یہ فرد صبر و بردبار شناخت کا اظہار نہیں کرتا۔ ضیاء جالبند صریحاً بابت زار بھی وسیع تر معنویت کے باوجود یہ پہچان رہتا ہے لیکن جیلانی کاہن اور وزیر آغا کے مناظر اپنی جغرافیائی حیثیتوں کے پہلو بہ پہلو اپنے سماجی اور تہذیبی جہے بھی جاتا ہے۔ ان دونوں وزیر آغا کے ان تو خصوصیت سے یہ جہر ایک مخصوص جغرافیائی حدود میں ہزاروں سال پر پھیلے ہوئے تہذیبی ثقافتی اور سیاسی سفر کی داستان بھی سناتا ہے۔

ادبی قومیت کا مسئلہ جتنا نازک ہے اتنا متنازعہ بھی ہے کہ کوئی شاعر محض اپنے شعور کے انداز سے اس احساس کو محسوس نہیں کر سکتا۔ یہ احساس تو صرف اسی صورت میں جنم لیتا ہے جب کوئی شاعر اپنی زمین سے نہ صرف یہ کہ جذباتی وابستگی رکھتا ہو بلکہ پورے تہذیبی اور ثقافتی سفر پر بھی اس کی گہری نظر ہو اور ساتھ ساتھ وہ بدلتے ہوئے محلوں میں تبدیل ہوتی صورت حال کو بھی سمجھ رہا ہو۔ ہر ایک تنقید میں اس کا احساس یہاں سے پہلے وزیر آغا کو ہوا تھا اور انہوں نے اپنی تحریروں میں زمینی قومیت کی تعریف اور حدود بھی متعین کرتے

کی کوشش کی ہے۔ نئی شاعری میں یہ احساس اپنی ایک پہچان رکھتا ہے۔ پرانی شاعری میں اس کی کمی بنیادی وجہ یہ تھی کہ ہمارے جذباتی نغمہ اور نئی ماحذ برصغیر سے باہر تھے لیکن جوں جوں ہمارے شاعر اپنی زمین اور معاشرے کی طرف لوٹے۔ ان کے جذباتی اور نگری ماحذ بھی بدلتے چلے گئے۔ میراجی کے یہاں اس کی ابتدائی جھلکیں آہستہ آہستہ وزیر آغا کی شاعری میں تکمیل کو پہنچیں اور ادب نئی اردو تقسم جس میں اس کے زاویہ اور گہرائی سے جو گئے ہیں ترقی پسندوں کے یہاں تمام تر فارابی و عسکری کے باوجود یہ قومیت اسی لئے پیدا نہ ہو سکی کہ انہیں اس زمین کے بجائے بقوراتی مملکت سے وابستگی تھی۔ چنانچہ ان کے سارے سوال ہی بقوراتی خلا میں شکستے رہے اس کے برعکس یہ چاروں شاعر وزیر آغا۔ جیلانی کاہن۔ ضیاء جالبند صریحاً مینر نیازی زمینی دائرے میں سانس لیتے ہیں اور سماجی تہذیبی شعور کے ساتھ اپنے سوالوں کا انتخاب خود کرتے ہیں اسی لئے وہ ایک دائرے میں رہتے ہوئے بھی الگ الگ پہچان رکھتے ہیں۔

نمبر ۱۹۷۳ء میں لوگ سڑکوں پر نکل گئے۔ نعرہ اسلوب تنقید سے زائد ہو گیا۔ زندہ باد اور مردہ باد نے نعرے لگانے کی دہی خواہش کو راستہ دکھایا۔ دس سالوں کا دبا ہوا دھماکا ابل تویا لیکن قومی نقطہ نظر کا تعین نہ ہونے کی وجہ سے تحریک ایک مثبت راہ پر چلنے کی بجائے ہنگاموں اور بلڈوں میں تقسیم ہو کر رہ گئی۔ چوکھونچے والے نفروں نے بے کسی پیدا کر دی۔ اسلوب اور ہیئت پر زور دینے والے مروج کی بات کرنے لگے۔ زندگی اور شہاب نے صحافت کی ایک اور صولت کی نامزدگی کی۔ کھلم کھلا گالیوں اور الزام تراشیاں، نظم بھی اس کا شکار بنی۔

طبقاتی معاشرے کی برائیوں کو ادب کے ذریعہ دور نہیں کیا جاسکتا۔ ادب تو صرف ان کا احساس کرانا چاہیے۔ سوال یہ ہے کہ یہ احساس کس سطح پر ہونا چاہیے۔ نعرے کی سطح پر جو دن ختم ہوتے ہی دم توڑ جاتا ہے یا سرچ اور فکر کی صولت میں جو تجربہ تک پہنچنے کی کوشش کرتی ہے۔ انصار جالب کی نعرہ بازی کی خواہش نے پہلی صورت کو پسند کیا۔ شہاب، منی ان کے معنی میں علامت اور استعداد کے کونا فعت قرار دیتے ہیں۔ نوجوان شاعر جو فن کی بلندیوں سے زیادہ شہرت کے طالب ہوتے ہیں (اپنی عمر کے تقاضے سے) انہوں نے نعرے بازی کو بھر گئے لگایا۔ حبیب جالب بڑا شاعر قرار پایا، ایک دو چل پڑی۔ چلو ترقی پسند بنیں۔ صرف نعرے کی سطح مکھڑ ترقی پسندی کا چرچا جس زمانے سے ہو رہا ہے۔ ہم اس پر پچاس فیصد ہی عمل پیرا ہوتے تو آج صورتِ حل مختلف ہوتی۔

پچھلے دس سالوں میں نظم ہیئت اور اسلوب کے نئے نئے تجزیوں کی وجہ سے تکنیکی طور پر تو خاصی قد آور ہو گئی تھی لیکن موضوع کے محدود ہونے بلکہ فکر کی نظرینے کی عدم موجودگی نے اس کے دائرہ اثر کو پسینے نہیں دیا۔ فکر کے اعتبار سے اس دور کی بیشتر نظمیں زوال کی طرف دوڑ رہی تھیں جن کی عکاسی کرتی ہیں۔ نومبر ۶۸ء کی تحریک عوامی دس سالوں کے بے فکر اور بے سمت سفر کے غلات ایک احتجاج تھی۔ نومبر ۶۸ء سے مارچ ۶۹ء تک زمانہ انفرافریڈ، ہنگاموں اور دھماکا کا دور ہے۔ اس دور میں ہر چیز اپنے نوکس سے نکلتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ نظم سیاسی تار چھٹاؤ کے ساتھ تیزی سے اپنے موضوعات بدلتی نظر آتی ہے۔ نئے نظم گو جزوات کی گہرائیوں سے بھرتے خوف محسوس کرتے تھے DAY TO DAY EVENTS پر نظمیں لکھ کر اس تحریک میں شریک ہونے کے لئے اٹھ پاؤں مارے۔ ہم ترقی پسندی کے لئے نئی نئی قویہات پیش کی جا رہی ہیں۔ اپنے پرانے گھر پر محنتیں اور دوستوں کی نظموں میں ترقی پسندی کی تلاش، شہاب، انصار جالب، میں معاصین کے ذریعہ ترقی پسندی کی بات کرتے ہیں۔

لیکن مثلاً وہی ہے کہ یہ ترقی پسندی کسی نگرانی نظام کی طرف سفر ہے یا محض چونکا دیئے کا رویہ؟ اس دور کی فکروں میں فن پھر پیچھے جلا محسوس ہوتا ہے، سیاست میں متعل لچھے دار نقطوں کے ذریعہ سیاسی لیڈروں کے بیانات کو نظم کرنے کا یہ رویہ نئی نظم کے ارتقاء کو روکتا سا نظر آتا ہے اور پھر وہی چند نام باقی رہ جاتے ہیں جو اس وقتی جہگام سے بے نیاز، لیکن بھرپور معاشرتی شعور کے ساتھ اپنے تخلیقی سفر میں مگن ہیں۔

دسمبر ۶۹ء کی تحریک نے بلاشبہ نظم کو نئے موضوعات سے ہم آہنگ کیا لیکن مبنیادی بات فنی رویے کی ہو رہی ہے۔ موضوعات اپنی جگہ ادب نہیں ہوتے، شاعر انہیں شعر کے درجہ پر پہنچاتا ہے۔ موضوع کے اعتبار سے اس دور نے ٹوٹے ہوئے فرد کو تکمیل کے مراحل میں داخل کیا۔ لوٹ پھوٹ کی وجہ سے نظم جو اندرونی شکست و ریخت، تنہائی کے المیہ اور ذات کی دریافت تک محدود ہو گئی تھی۔ کھلی فضا میں آئی۔ دس سال کی نظم کا چہرہ بے نام اندھ جھول تھا۔ باہر آکر اس میں ایک توانائی تو آئی لیکن بہت سے سہل پسندوں نے اسے ۳۶ء کی ترقی پسندی کی سطح پر لاکھڑا کیا۔

اس دوران مارچ ۱۹۶۹ء کا جہگام، انتخابات اور ۷۱ء کا المیہ، ایک عجیب انفرافنری اور بے چارگی کا احساس ملاتے ہیں۔ جمہوریت کا احساس بہت بڑی قدرتی سے ہوا۔ جیم کے دو ٹکڑے ہوتے سے فکری سمتوں میں بھی کئی دراڑیں آگئیں۔ اعلیٰ و ارفع ہونے کی بجائے ادھ دھندلا گئے نظم پھر ایک بے سمت میدان میں آن کھڑی ہوئی۔ حقائق تو موجود تھے لیکن تجسس کی قوت مفقود، اور تخلیقی عمل بھیکا۔ پھر وہی گنتی کے چند نام ذہن میں رہ جاتے ہیں، جو سیاسی شعبہ بازی سے بالا رہ اپنے تخلیقی سفر میں رواں دواں ہیں یہاں تھوڑی سی وضاحت اس امر کی بھی ہو جائے کہ سیاست جسے ممنوعہ نہیں۔ سیاست زندگی کا ایک شعبہ ہے اور اس حوالے سے ادب کا کھنکھوع بھی، میں یہاں سیاسی نثر سے بازی کی بات کر رہا ہوں اور ان شاعروں کی طرف اشارہ کر رہا ہوں جن کے لباس مادی عمر کوئی فیکٹری نظریہ نہیں ہوتا ان کے اپنے سوال نہیں ہوتے۔ وہ دھڑوں سے حال ستھار لیتے ہیں اور وقتی سیاسی فکروں سے متاثر ہو کر نظمیں لکھتے ہیں۔ چنانچہ ان کی نظمیں بعض حقائق کا لورڈ ناخوشہ تو بن جاتی ہیں، ان میں تخلیقی عظمت پیدا نہیں ہوتی، بلکہ بعد ہارے یہاں بہت سی نظمیں ایسی لکھی گئیں جو جن میں عمل کی ایک کیفیت یا تشبیہ تو موجود ہے لیکن جبراً یا رد عمل کے قصص ان کے تاثر کو نثر سے کی مدت تک محدود کر دیا ہے، ایسی نظمیں عمر کے اعتبار سے بہت محدود دائرے میں تو سانس لے سکتی ہیں، لیکن ان میں ملو رائے عصر کوئی چیز نہیں، اس کی وجہ؟

تو بات پھر گھوم بھس کر دیں آجاتی ہے کہ کسی جغرافیائی حدود کی سماجی اور سیاسی صورت حال کیسی ہے۔ لہذا آزاد ملکوں میں جہاں نئے سماج کی روایتیں ابھی بن رہی ہیں اور جہاں سیاسی افق پر تبدیلیاں تیزی سے رونما ہوتی ہیں۔ کچھ ذہن اور شہرت کے متلاشی دائمی قدروں کو تلاش کرنے کی بجائے وقتی اور نمائشی نعروں سے عیلمی متاثر ہو جاتے ہیں اور جو محسوس کرتے ہیں اسے مفہم کرنے کی بجائے جلدی سے اگلنے کی کوشش میں فن کی ادہری سطح تک ہی محدود ہو جاتے ہیں وہ زندگی اور سماج پر خود سوال کرنے کی بجائے دوسروں سے سوال مستعار لیتے ہیں اور ساری عمران و معارف لئے سوالوں کی الجھنوں میں پھنسے رہتے ہیں۔ اور وہ مشاعرہ جو زندگی کو میانہ روی سے اپنے طور پر برتتے، سوچتے اور محسوس کرتے ہیں، ان کی تعداد تو ہر زبان میں انگلیوں پر گنتی جاسکتی ہے۔ نئی اردو نظم کے حوالے سے ایسے لوگ کتنے ہیں جنہوں نے خود سوال کئے ہیں، جواب کی تلاش میں آگے بڑھے ہیں اور جنہوں نے فن کو فن کی سطح پر دیکھا ہے۔ وہی گنتی کے چند نام مجید امجد۔ وزیر آغا۔ جیلانی کامران۔ میر سیبازی۔ کشورنا ہمد۔ آفتاب امین۔ شمیم۔ احمد شمیم۔ ادیب ہسیل اور بعد میں آنے والوں میں سے بتم کاٹھیری۔ سرمد مہبائی۔ نثار نامک معود متویر۔ شبم متاوی۔ حسن عباس رضا کے یہاں نظریاتی فکر کے ساتھ ساتھ فنی معیار اور سلسل تخلیقی عمل کی تصویریں نظر آتی ہیں اور نئی اردو نظم آگے بڑھتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔

علاقائی ادب اور قومی شعور

مظہر الاسلام

آج کل ہم سب دن رات باتیں کرتے ہیں اور ایک دوسرے کے کان کھاتے رہتے ہیں قومی سالمیت کو خطرات سے بچانے کے لئے جذبے سے عاری باتیں بار بار دہرائی جاتی ہیں۔ ثقافت کے فروغ اور بیرونی تعافتی حملے کے سچاؤ کے لئے بھانت بھانت کی بولیاں بولی جاتی ہیں۔ ادب و زبان کی ترقی اور قومی زندگی میں ان کی اہمیت پر سمیٹا مضعد کئے جلتے ہیں۔ باتیں کرنے کا نشہ آہستہ آہستہ ہماری جڑوں میں بیٹھ رہا ہے۔ ہم باتیں پسندتے اور باتیں ہی کھاتے ہیں۔ ایک موضوع کے بعد دوسرے موضوع پر باتیں شروع ہو جاتی ہیں۔ باتیں ہی باتیں صرف باتیں۔ وہی باتیں جن سے دل بہلانے کے لئے آج ہم پھر یہاں جمع ہوئے ہیں اور باتیں کرنے کی رسم پوری کر کے واپس چلے جاتیں گے باتیں کرنے کی بیماری قوموں کو اس وقت لگتی ہے جب ان کا اپنے آپ پر سے یقین اٹھ جاتا ہے ان حالات میں منفی اور ذاتی سیاست پر زان چڑھتی ہے اور بے مقصد جذبے سے عاری ادب تخلیق ہوتا ہے اگر ہم اپنے آپ کو تاریخ کے آئینے میں دیکھیں تو آج کی بے یقینی کا سبب بھی بیار سیاسی عمل ہے جس کی وجہ سے معاشی اور ثقافتی مسائل کا جال پھیلنا چلا گیا ہے۔ اور ایک فرد دوسرے فرد سے دور ہوتا چلا گیا ہم سب ایک قوم کے افراد ہوتے ہوتے بھی ایک دوسرے سے اجنبی ہیں۔ اس دوران میں جتنا بھی ادب تخلیق ہوا وہ اجنبیت اور غیر وفادار سیاست کا ادب ہے اس کا علاقائی روایت اور ادب سے کوئی رشتہ نہیں۔ اس کی جڑیں زمین کی بجائے ہوائیں لٹک رہی ہیں۔ ذاتی اور بیار سیاست کے ماحول میں پیدا ہونے والا ادب آروڑ زبان کے کندھے پر بندھتی رکھ کر نکھا گیا ہے۔ اس لئے گالی دونوں میں برابر تقسیم کی جاتی ہے علاقائی ادب کی ثنیت و راصل ہماری قومی روایت ہے مگر ادب اس سے رشتہ توڑنے کی بجائے جوڑ لیتا تو آج صورت حال مختلف ہوتی اس طرح کرنے سے نہ صرف ادب کی اجتماعی شکل نمودار ہوتی بلکہ بیار سیاسی عمل کو تیار کر کے لئے ادب ایک فعال قوت بن جاتا۔ لیکن

اُردو میں لکھنے والے ادیب نے علاقائی ادب اور اس ریت کو حقارت کی نظر سے دیکھا اور مغرب کے ادب کی جگالی کرنے لگا اور آج تک اسی جگالی میں مصروف ہے علاقائی ادب اور علاقائی زبان سے تعلق قائم ہو جاتا تو اردو کا طامن بھی وسیع تر ہو سکتا تھا کسی بھی ادیب کی شخصیت اس وقت تک مکمل نہیں ہوتی جب تک اس کی جڑیں مضبوط نہ ہوں کوئی بھی ادیب اس وقت تک مکمل نہیں کہلا سکتا جنبہ تک اس میں ترسیل کی آسانی نہ ہو لیکن ہمارے اردو میں لکھنے والے ادیب نے اپنے علاقائی ادب کی روایت سے ٹوٹ کر مغرب کی تقلید میں جتنا بھی ادب لکھا وہ سب ادب کے ذیل میں نہیں آتا ہے اس میں وہ مروجی اور مکمل پن نہیں جو علاقائی ادب میں ہے اور جس سے قومی کردار کی تشکیل ہوتی ہے۔

علاقائی زبانوں سندھی، بلوچی، پنجابی اور پشتو میں اظہار ریت کا عنصر اردو سے کہیں زیادہ ہے اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اردو دو ان طبقہ اردو زبان کی طہاست کے لئے مسلسل دبا دیا جاتا رہتا ہے بلکہ اس کا خیال ہے کہ اگر اردو میں کسی بھی علاقائی زبان کا کوئی لفظ استعمال کیا جائے تو اردو کا دستور ٹوٹ جاتا ہے منٹو، سید شیر حسین، ممتاز مفتی، اشفاق احمد، احمد ندیم قاسمی، انور سجاد اور شیدائے مجید نے کمی بھی اس دھڑکا خیال نہیں رکھا بلکہ میرا خیال ہے کہ انہوں نے اردو زبان میں پنجابی زبان کے لفظ استعمال کے اردو کی مٹھاس اور اظہار میں گراں قدر اضافہ کیا ہے۔ بل تو میں کہہ رہا تھا ہمارا قومی کردار ہمارے علاقائی ادب میں جگہ جگہ دکھائی دیتا ہے اور اگر ہم اپنے قومی احساس کو بچانا چاہتے ہیں اور اپنے ثقافتی ورثے کو سنبھالنے کے لئے بڑھنا چاہتے ہیں تو ہمیں اپنے علاقائی ادب کی ترویج و ترقی کی طرف توجہ دینی ہوگی۔ انہی زبانوں اور ادب میں ایسا مکمل اور بھرپور انسان باہر نکلنے کے لئے تڑپنا پڑا ہے جو پورے ایشیا کا نمائندہ ہوگا اس SUPER MAN کے لئے یورپ کی نگاہیں بھی اس وقت ایشیا کی طرف لگی ہوئی ہیں ایشیائے سندھی، بلوچی اور پنجابی ادب کا انسان اردو ادب کے انسان سے اس لئے بھی مختلف ہے کہ اس کا رویہ صوفیانہ ہونے کے ساتھ دنیاوی بھی ہے اور وہ ایسے فلسفے کا خالق ہے جو آج بھی ہماری نجات کا ذریعہ بن سکتا ہے خوشحال خان خٹک کی چند لائیں ملاحظہ ہوں۔

شاہین کا کام ہے ماقہ کھانا اور کھلانا اور دوسرے رجو حیر جانو یا پرندے (ایسا نہیں کرتے اور جو کھانے کے بعد پس خورہ گھسیٹ کر اپنے بل میں لے جاتے اور پھر دوسرے کے کھانے کے لئے نہ چھوڑے وہ چیونٹی یا چوہا:-

رحمان بابا کی یہ سطرین ملاحظہ ہوں
 ”غفلت کی نیند سے جاگ اٹھو
 کب تک اذیت کھتے رہو گے۔
 ہر وقت دعا اور دود میں مشغول رہو۔
 آدمی کے ظاہری لباس سے دھوکا نہ کھانا
 اس کے باطن کو دیکھو کہ پر مغز ہے
 یا بے مغز۔“

علاقائی ادب میں ایک ایسے انسان کا تصور بار بار ملتے جڑے ہوئے مادیات کو صوفیانہ رویوں کے ساتھ
 لے کر چلتا ہے یہی وہ انسان ہے جس کی پہچان ہی ہمارے قومی کردار کی پہچان ہے اور اس وقت علاقائی
 ادب کے فروغ سے ہی ہم اپنے ملک کی سالمیت برفراز رکھ سکتے ہیں اور بجا سیاسی عمل کی وجہ سے جو
 غافلے ہمارے درمیان پیدا ہو چکے ہیں انہیں بھی ختم کیا جاسکتا ہے۔ اردو زبان میں لکھنے والے ادیب اگر
 علاقائی زبانوں اور ادب سے رشتہ جوڑ لیں تو عوام سے ان کا تعلق بڑھے گا جس کی مدد سے ترسیل کی ناکافی
 کامیابی حل ہو سکتی ہے اگر ہم دیانتداری سے اپنی قومی زبان کو فعال بنانے چاہتے ہیں تو ہمیں اس میں
 تمام علاقائی زبانوں کے موزوں اور مناسب الفاظ کے استعمال سے گریز نہیں کرنا چاہیے کیونکہ اس سے نہ
 صرف اردو کا دامن وسیع ہوگا بلکہ عوام کا آپس میں رابطہ بھی بڑھے گا۔

اردو کی بقا کے لئے یہ ضروری ہے کہ تمام علاقائی زبانیں اس کے ساتھ ساتھ بھائی بھولتی رہیں اور
 میں تو یہاں تک کہنا چاہتا ہوں کہ اردو میں لکھنے والے ادیبوں کو علاقائی زبانوں کے ادب کے موضوعات
 اور کرداروں کی تجرید کر کے نہ بنا چاہیے اور اردو میں لکھنے کے ساتھ ساتھ علاقائی زبانوں میں بھی لکھنا
 چاہیے تاکہ اردو ادب کے درمیان خللا اور تعصب ختم ہو سکے۔

ہم ان شاعروں اور ادیبوں کی طرف دیکھیں جو اردو اور پنجابی میں یک وقت لکھتے ہیں تو ہمیں
 ان کی پنجابی زبان میں لکھی ہوئی تخلیقات میں زیادہ گہری نظر آتی ہے۔

مینر نازی آج کا ہم شاعر... اس کی اردو اور پنجابی شاعری فن اور احساس کی بلندیوں کو چھو رہی ہے
 لیکن جب اس کی اردو اور پنجابی شاعری کا ایک وقت تجزیہ کیا جائے تو اردو شاعری سے ان کی پنجابی

شاعری بڑی دکھائی دیتی ہے علاقائی زبان میں سیکھنا ادا نہیں (۵ w n) کرنا کوئی شرم کی بات نہیں بلکہ ہیں ان زبانوں پر فخر ہونا چاہیے یہ اُردو کی دشمن نہیں اور جو لوگ ان زبانوں کو اُردو کا دشمن سمجھتے ہیں وہ خود فیری کا شکار ہیں۔

اُردو زبان علی طور پر اسی وقت قومی زبان بن سکتی ہے جب اس میں علاقائی زبانوں کے لفظ شامل ہو جائیں اس طرح علاقائی ادب کی رعایت سے بھی تعلق قائم ہو جائے گا اور ادیب کی شخصیت بھی نکھر آئے گی یہ وہ شخص ہے جس کا ذکر میں نے ابھی کچھ دیر پہلے ہی زمین کے حوالے سے کیا ہے۔

علاقائی ادب کا سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ اس میں عوام کے دل کی دھڑکنیں سنائی دیتی ہیں اور ثقافت کی سچی تصویر نظر آتی ہے زندگی کا کوئی ایسا موضوع نہیں جس کا اظہار علاقائی ادب میں نہ کیا گیا ہو۔ ملک اس ادب میں عوامی تحریکوں اور دہلیوں کی تاریخ جھانک رہی ہے یادِ شاہت کے خلاف جدوجہد انسان کی عظمت اور صوفیانہ ادب علاقائی ادب کے تمام کرواروں کی فطری اکائی کے طور پر ظاہر ہوتا ہے۔ اُردو ادب اس کے مقابلے میں اجنبی ہونا دکھائی دیتا ہے۔ مغرب کی تقلید میں اُردو ادب اتنا بے سمت ہو کر رہ گیا ہے کہ اس کی قومی شناخت نہیں ہو پاتی یہی وجہ ہے کہ وقفے وقفے سے اُردو ادب میں مجدد

کی آغوشیں سنائی دیتی ہیں تمام اصناف پر مالک الگ موت کا پرچم لہرایا جاتا ہے۔ یہ بے مینی اس بڑھے آدمی کی بے مینی ہے جسے یہ علم ہے کہ اب موت آنے والی ہے اُردو ادب کو بھی ہر وقت اپنی موت کا دھڑکا لگا رہتا ہے اور اگر ہم اسے موت کے خوف سے بچانا چاہتے ہیں تو ہمیں علاقائی ادب کی رعایت کو ساتھ لے کر آگے بڑھنا ہو گا۔

یہاں میں اُردو ادب کے ان چند ادیبوں اور شاعروں کا ذکر نہیں کر رہا جو اپنے ملک اور اپنی زمین کے حوالے سے اپنی اور اپنی تخلیقات کی پیروی کر چکے ہیں۔

ہم جن نازک دور سے گزر رہے ہیں اس نے ہمارے قومی احساس کی گڑبگڑ دبا رکھی ہے اور ہم نے اندریان کی قوت مفلوج کر کے اس صوفیاد تصور کو منقطع کر دیا ہے جو آج کی سب سے بڑی حقیقت ہے یہاں واضح کروں کہ صوفیانہ تصور سے مراد وہ نہیں جو عام طور پر سمجھی جاتی ہے بلکہ یہ وہ صوفیانہ تصور ہے جو علاقائی ادب کے حوالے سے ایک مجسم صورت حال کو پیش کرتا ہے اور استحصال کے خلاف نڈر اور فطرت انسان کو پیدا کرتا ہے وہ انسان جو آج ہمارے اندر بے بس اور آوندھا پڑا ہے اور جسے ہمارے

بچپن میں بڑی قوموں نے خود ہمارے ہاتھوں قتل کر دیا تھا۔ بار بار قتل ہونے کے باوجود بھی یہ انسان علاقائی ادب کی روایت میں زندہ اور متحرک ہے ضرورت اس بات کی ہے کہ علاقائی ادب سے رابطہ قائم کرنے کے ساتھ اس کا اندو ترجمہ بھی کیا جائے تاکہ اس SUPERMAN کے نقش اور زیادہ گہرے ہو جائیں اور ہمارا قومی انسان ایشیا کی آبرو کی تجدید کرے۔ دھوکے کی فضا میں رہتے ہوئے ہمیں ایک عرصہ ہو چکا ہے اس عرصہ میں ایک پوری نسل پیدا ہو کر جوان ہو چکی ہے اور بے یقینی کی فضا میں اپنی جڑیں تلاش کر رہی ہے۔ آؤں کر علاقائی ادب اور روایت سے شکستہ جوڑ لیں تاکہ ہمارے اندر سویا ہوا قومی انسان پھر سے بیدار ہو کر اُٹنے والی نسلوں کی رہنمائی کرے۔

پنجابی کا عصری ادب

شریف کنجاہی

دوسری زبانوں کی طرح پنجابی کے عصری ادب کی بات بھی ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء سے شروع ہوتی ہے جب پاکستان خواب کی تعبیر بن کر وجود میں آیا۔ اس تاریخ سے پہلے پنجابی زبان و ادب کی حیثیت عملاً جاگیر خالصہ کی سی تھی کہ ہر چند آل انڈیا ریڈیو کی لاہور برانچ سے پنجابی زبان و ادب کے تعلق پر وگرام نشریات کا ایک حصہ تھے اور ان میں بعض مسلمان اہل قلم حصہ بھی لیتے تھے۔ لیکن دیگر ذرائع ابلاغ تک نہ ان کی رسائی تھی اور شاید نہ ہی آرزو۔ چنانچہ پنجاب میں ایک بھی ایسا روزنامہ یا ماہنامہ پنجابی پرچہ نہیں تھا۔ جو اس رسم الخط میں شائع ہوتا ہو۔ جس سے بیان کی مسلمان اکثریت آشنا تھی۔ اس طرح مدارس کے اندر پنجابی زبان کی تعلیم و تدریس کا انتظام اس رسم الخط میں نہیں تھا جسے مسلمان اس خط میں اپنے ساتھ لائے تھے۔ اور پاکستان بن جانے کے بعد بھی ان ذرائع کا مزاج چونکہ ایک عرصہ تک وہی رہا۔ جس کا غیر غیر ملکی آقاؤں کی مصلحتوں سے اٹھا تھا اس لئے چند ریڈیائی نشریات اور دیہات مسد ہاخریک کے زیر اثر لکھے گئے چند ڈراموں کے علاوہ پنجابی کاثری سرمایہ نہ ہونے کے برابر تھا۔ مساجد میں اور بالخصوص آئمہ مساجد کے گھروں میں ٹکیوں کو جیادری اسلامی مسائل شرعیہ سے آگاہ کرنے کے لئے ”بوجہ نماز“ (یعنی غزمن نماز) اور ”بچی روٹی“ قسم کے چند رسائل کو اس دامن کی دولت کہا جاسکتا ہے۔ ان میں اول الذکر کو احمد حسین قلعہ ادبی نے ترتیب دے کر قہر گننامی سے نکالا ہے۔ اور آخر الذکر کو شہباز ملک نے اپنے تحقیقی مقالے کے اضافے کے ساتھ شائع کر کے مساجد سے دانش گاہ تک لانے کی سعی کی۔

شعرو نظم کا معاملہ البتہ اس سے مختلف تھا کہ رسائل ابلاغ کی کمی کی تلافی اور کسی نہ کسی طرح

ہر ہر جاتی تھی۔ بعض شاعر چھوٹے چھوٹے قصے نظم کر کے ان کو چھاپ لیتے یا کوئی کتب خانہ کی مانگ محسوس کرتے ہوئے چھپوانے پر آمادہ ہو جاتا کہ شری ذوق کو مسلمان شہزادے کی دور میں بھی پنجاب کی مسلمان آبادی کی دیہات میں بسنے والی اکثریت میں مرنے یا ماند پڑے نہیں دیا تھا۔ اور ہمارے منظوم پنجابی لوگ قصے ہر جہد میں سب سے زیادہ مقبول رہے ہیں اسی طرح ہمارے مونی شہزادے اس چراغ کی لو کو مدغم ہونے سے بچائے رکھا اور ان کے اشعار نے اپنی معنوی اور ہتھی جاذبیت کے ساتھ لوگوں کے اندر حسن شعرا ہنگ و جمال کو خواب آستانہ ہونے دیا۔ جن کے ذہن اس قدر رسا نہیں تھے اور قلب گہرے گھٹاؤ سے بے نصیب تھے ان کو بھی لوگ گیتوں نے اس متاع سے بالکل تہی دامن ہونے کی تمہت سے بچائے رکھا۔ ادیوں جب پاکستان وجود میں آیا تو پنجابی زبان اگر اپنی قوی زبان اردو کی طرح ”پنچ کلیان“ نہیں تھی تو بھی اس کے پاس گاٹھے میٹھے درد کی دھاروں کی کمی نہیں تھی۔

دیہات میں بسنے والی اکثریت کا ذکر کرنے سے میری مراد یہ نہیں ہے کہ شہروں میں بسنے والے اس ذوق سے بے بہرہ تھے، یہاں اگر گورکھی رسم الخط نے ان پر پنجابی کے درد وازے ”سہل“ نہیں بہنے دیئے تھے تو اس کی جگہ اس صوبے سے جنم لینے والی اس زبان کے دروازے ان پر کھل گئے تھے بعد میں پاک بن کی قوی زبان بننے کا اعزاز ملا۔ لیکن مکتبی تعلیم ہر شہری کا مقدّر نہیں تھی اجداد اردو بولنا اس دور کا شیوہ تھا۔ اس لئے نیم خواندہ شہری عوام کی تسکینی ذوق کا سامان اب بھی زیادہ تر پنجابی شاعری ہی کرتی تھی۔ چنانچہ امرتسر گوجرانوالہ۔ جرات اور لولپنڈی میں غیر رسمی شعری نشستیں لوگوں کی زندگی کا معمول تھیں۔ ماحمد علی سائیں، پیر فضل مجراتی، ڈاکٹر فقیر بابو دفا، عشق لہر اور ان کے معاصرین کے اشعار لوگ فراموش کر کے مٹھکاتے یا ذکر تے اور بدستام کی محفلوں میں جو اکثر کسی مقامی پان والے یا دودھ دہی دالے کی دکان پر جمنا کرتیں۔ پڑھ پڑھ کر داد وصول کیا کرتے میرے اپنے ذہن کنجاہ میں مجھے ابھی طرح یاد رہے کہ ہر جمعہ کو عشاء کی نماز کے بعد مشاعرہ ہوا کرتا تھا۔ جس میں آئندہ مجھ کے لئے طرح مصرع دے دیا جاتا تھا۔ بلکہ بحر کے انتخاب میں آزاد چھوڑ دینے کے لئے اکثر اوقات قافیہ ردیف ہی دے دیا جاتا تھا مثلاً ایک بار طرح دی گئی تھی ”دور دیاں“ اس پر ایک مقامی شاعر عبدالقادر خوشتر نے غزل

کا آغاز یوں کیا ۔

کایاں ناگاں راجہ کوئی نام لیندے مینوں سجدیاں نے دور دیاں
جوں جکھے کولوں کے پچھیا سسی اوھنے دیاں دو تنڈور دیاں
تو ملک عظمت اللہ نے اپنی نعتیہ غزل اس بحر میں پیش کی ۔
رشماں گئیاں جدھر جدھر جتھوں توڑی ادس آمنہ دے چٹھی نور دیاں
اودھر اودھر اوتھوں توڑی بھل گئے لوکی قے کہیاں طور دیاں
غزلوں کے علاوہ یہ شعرا رنگیں بکتے اور مدس، محس۔ ترجیع بند۔ مستزاد وغیرہ ہر
ہئیت میں لکھتے خواہ اسے اردو کی تقلید میں کہہ لیجئے خواہ فارسی کی تقلید میں کہ فارسی کا تہذیبی
اور لسانی اثر بھی زائل نہیں ہو پایا تھا۔ ادھر احمد علی سائیں کے روپ میں پنجابی کو ایک ایسا
قادر الکلام سرنگار شاعر مل گیا جس نے اس دور میں پنجابی شعرا کے نئے پھر سے فارسی
ترکیوں کو جاذب بنادیا جب وہ انگریزی سے مات کھا چکی تھی ۔

اس دور کی پنجابی شاعری کے موضوعات میں زیادہ تنوع نہیں تھا کہ لوگوں کی اپنی زندگی
اس سے خالی تھی۔ شاعر عشقیہ شعر کے کہتے یا پھر حمد و نعت ، لیکن نعت گوئی میں آہنگ و
نغمہ کو سامنے رکھتے ہوئے راکب قصوری کو میں سرفہرست گنتا ہوں ۔ اور پاکستان بننے سے
پہلے شاید ہی کوئی ناز جع یا وعظ کی تقریب ایسی ہوتی جہاں کوئی خوش الحان کی کوئی نہ کوئی نعت
سن کر ”دل محفل کاڑ پا بھی گئی ۔ پیغام سکوں پہنچا بھی گئی“ والی کیفیت پیدا نہ کر دیتا سو
پنجاب کے غریب مسلمان عوام اس وقت جس استحصالی چھی میں پس رہے تھے اس کا ایک
پڑا انگریز تھا تو دوسرا مہاجن ۔ اور راہ فرار اگر کوئی خیالی طور پر لیکن تھی تو وہ اس قسم کے نعتیہ
اشعار میں تھی جن میں اس قسم کی حسرتوں کا اظہار و اعادہ تھا ۔

”میں مراں تے تدمراں عبدیکھ لاں مکارنوں“

یا پھر ”صبا روضے رسول اللہ سے جا میں“ کہ ان کے لئے شرب کے والی کا سہارا
ہی واحد قابل اعتماد سہارا تھا ۔ ایک ایسا سہارا جہدینا کے ادباب ان سے جھین نہیں سکتے تھے اور
جبکی رحمت للعلیہی کے دربار میں پیش گم وصف فحال والا لمبقاتی فرق ان کے خیال میں

کوئی نہیں تھا وہ اس کے آگے ہی دل کھول کر اظہارِ درد کر سکتے تھے۔ بے ذری کے باعث اگر جبراً مدینہ میں پہنچ کر نہیں تو صبا کو پیغام رساں بنا کر۔ ان نعتوں کا مزاج زیادہ تر انفرادی تھا اور ان میں بہت کم اجتماعی دکھ افتادہ کا ذکر ملتا ہے۔ شائد اس لئے کہ زوالِ دولتِ مغلیہ کے بعد پنجاب سکھوں کے تسلط میں آ گیا۔ اور یہاں کا مسلمان آبادی تبدیلی حالات کے لئے کوئی دعا بالآخر نہیں کر سکتی تھی وارثِ شاہ اور بیٹے شاہ کو ہم پنجاب کی فحش حالت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے تو پاتے ہیں۔ مگر حالی کی طرح امت پر تیری آکے عجب دقت پڑا ہے۔ ”کہتے ہوئے نہیں سن پاتے۔ بالکل اسی طرح جس طرح انگریزوں کے عہد اختیار کے آغاز میں ان کے خلاف کسی رد عمل کا پتہ نہیں چلتا۔ اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ دلوں کی گہرائی میں لوگ مطمئن تھے۔ لیکن وہ اس قابل بھی نہیں تھے کہ لبوں پر ہر لنگھنے کے ان ایام میں ”ہر ایک ملتہ زنجیر میں زبان“ دکھ“ دینے کی بات یا جسارت کر سکتے۔

یہ کام پہلی بار اس وقت ہوا جب پہلی عالمگیر جنگ چھڑی، مسلمان بین الاقوامی غیر مسلم سیاست کا شکار ہوئے اور ترکی کو ہدف بنا یا گیا۔ پنجاب کی سرزمین ”روندے سمر نامے“ بال دے تیریاں دور بلائیں۔ غازی مصطفیٰ کمال دے تیریاں دور بلائیں۔ ”ایسے محسوس شخروں سے گونج اٹھی۔ قرآن کہتے ہیں کہ ہجرت کی تحریک کے وقت بھی لوگوں نے اندر کا اباں نکالا ہوگا جسے وسائلِ ابلاغ کی بلند بامی کے باعث لوحِ یاد پر اسٹ حروف میں نہ لکھا جاسکا۔ اسی طرح جب پنجاب میں جلیا نوالہ باغ کے حادثہ کے بعد رد عمل کو دبانے کے لئے پیکر و حکم شروع ہوئی اور مولوی غلام رسول ایسے عالمِ دین اور پنجابی کے پختہ کلام شاعر کو گرفتار کیا گیا تو انہوں نے بھی قید کی تہاتیر میں خونِ دل میں انگلیاں ڈبوتی ہوں گی جسے تحریک کے دب جانے کے باعث گوشِ آشناء ہونے کا موقع نہ مل سکا۔ اسی طرح چند سال بعد جب مسئلہ کشمیر چھڑا تو پنجاب کی فضا میں ”چلو بھائیو کشمیر جنتِ ملدی اے“ کے نعرے سے بھرپور ہو گئیں۔ لوگ انگریز اور ڈوگرہ واک کی جلائی ہوئی آتشِ مزد میں بے خطر کود پڑے شعرا نے اس تحریک میں دل انگیز نظمیں لکھیں۔ اور جلسوں میں پڑھ پڑھ کر سنائیں اسی قبیل کی ایک مسدوس کے چند اشعار ملاحظہ ہوں۔ جو گجرات کے ایک شاعر مولوی لطیف

کے رشحاتِ قلم کا نتیجہ تھے۔

جم جم گریاں دی بارش ہوئے جم جم خن دے فوائے جانِ قدماں نے جم جم
جم جانِ قدم ایسے جانِ دوائے سارا جم دماں دا دساہ کی زندگی دے چاں دم

دم دین فیہ جنہاں دماں دا بسیار ہوئے

زندہ کرے قوم نوں جو قوم تے نادر ہو دے

یہ وہ دور تھا جب شاردا ایکٹ کی مخالفت اور جداگانہ انتخاب کی حمایت میں بھی
پنجاب کے مسلمان عوام سرگرم تھے اور اپنے اپنے محوی اور مزاجی جھکاؤ کے مطابق قصبوں میں
بہنے والے پنجابی شاعران موضوعات پر اظہارِ خیال کرتے نظر آتے تھے۔

دیلا سون دا نہیں ہے جا گئے دادس دے گن تول پچ میلنِ سلم

کمر بختے ہن دی ہو تجھ ۱۱۱ بنی مقل کر تیخ ایمانِ سلم

اپنے حق دا کر مطالبہ توں گورنمنٹ نوں کر دے اعلانِ سلم

رد ہوئے ایہہ شاردا ایکٹ سامھوں ورنہ ہون تیرے نافرمانِ سلم

اسی طرح جداگانہ انتخاب کے بارے میں ملک عبدالقادر خوسٹہ کی ایک مسدس
میرے پاس ہے جس کا عنوان ”قوم نوں خطاب“ ہے اور جس کی تان اس پر ٹوٹی ہے کہ:

مسلم اپنے دل دل خیال کر کے سمجھ ہیویں نہ دل دے صفاء ہندو

کہناں صاف کہ سپاں دے ہن پتر گویا مسکن جو رج و جفا ہندو

ایہناں کہ دے نہ کسے دے نال رکھی کے نال نہ کون وف ہندو

کے گل دے پیٹھ لیا کے تے تینوں لین نہ نال ولاہندو

دھوکھا باز آخر دھوکھا دے جاندا تینوں سودا اکہ اسی جواب چاہیے

اساں تساں وچ فرق ہے بہت سارا جدا جدا ساڈا انتخاب چاہیے

جداگانہ انتخاب کی وجہ سے محلِ مرکازے ٹھیکو اٹھا کر ٹوٹی رہیں اور سختیں تو کامل
طلیوہ گی یعنی حصولِ پاکستان کے سیلِ بے زہار کو جنم دے کر وقت کے ماکوں کو نہ جانے
کیوں اس وقت فرقہ وارانہ فسادات کی آگ کو بھڑکانا ضروری اور مناسب لگا کہ پنجاب میں

جنگ دشت بند اور لگان آزاد والی کیفیت پیدا کر دی۔ جس کے ساتھ ساتھ امن کمیٹیوں کے قیام کی اعلیٰ سطح پر شروع ہو گئیں۔ ایسی ہی ایک کمیٹی کے اجلاس میں خوشتر کنا ہی تھے ایک مدرس میں برداران کے خوش و خوش کا یوں کا اظہار کیا ہے۔
امتحان دیکھئے۔

چھوٹا گنڈا لے لب تکیاں کٹاراں دی نیرے سن بھلے سن برچیاں ہزاروں دی
مہر تے کمان چڑھے لب ہویاں دھاواں دی ساڈے کول سان بھے ڈھالان تلواروں دی

چلے نہ چلائے پنج کسے دی میدان پنج

جویں اچ تاراں پئے چلائے ہندوستان پنج

آنگ تے طریقے اسی لٹرن والے جانے سنے ہوئے تاراں ساڈے حر کے جہانے

ستان دیریاں تے زور مسلمان دے لان لگے پیر پچیاں رکھنا نہ جانے دے

لان دے ساں دھنی ایسے ماردا ہیکار نہ

بھلے بھلے رستماں دی بھلی ساڈی وار نہ

لماں جنگ کیتے نال رویاں ایرانیاں رچرڈ دیا سان کرے چڑھیاں جولیاں

کھڑے جنگ تہہ ساڈے لگیاں خانیاں بچے آن لوں مارا کہ وڈیاں زمانیاں

تاراں وانگوں پچیاں نوں نیرے تے نہ لگیا

ظالماں توں ظلم ایڈا کر دیاں نہ سنگیا

مدرس اخلاص میں ڈوب کر کھی گئی تھی اور اس قدر مزدوں الفاظ میں کہ سامعین کو بہا کر

لے گئی۔ اس لحاظ سے اپنی مثال آپ تھی کہ اس میں اسلام کے فلسفہ صلح و جنگ کو پیش

کر کے بھی گئی تھی۔

جنگ پنج ساڈے نبی جی دافرا دانا پچیاں تے بڑھیاں تے ہتھ نہیں اٹھا دانا

تاراں نہیں سوانیاں نوں چڑنا ستا دانا لکھے کوئی امن اوہوں جنگ تھیں بھلونا

تاراں پہلوں پھیرٹیں پھیرٹیں لڑاں دی

صلح ہوئے جنگی ڈھونڈھونڈی بھلائی

ای مسلمان جنے پارتے ارار دے سارے بیروکار ادے مکی سرکار دے
ای بدھے ہوئے ادھے قول قرار دے امن دے دانگ امن دے گزار دے

ہتھاں وچ نپ کے گنڈا سے پھر دھٹیک نیس
تسی ساڈے غن پیا سے پھر دھٹیک نیس

دیجھیاں نے تساں ایچی پٹشاں دی ڈیاں اسال کدوں دتیراں نے دتیریاں آڈیاں
رکھیں نے دلاں وچ الھتال تہاڈیاں تساں ہار گئی گیتیاں نیس واہڈیاں
یاجزاں نہتاں دے خون پئے دگائے جے
چنگا کم کیتا جے تے چنگے پھیل پائے جے

ہن کیتیاں امن کیتیاں بناندے او سانوں کانوں نال پئے اپنے دلاں دے او
کوئی دالانا جے کہ ابغ گھرانہ دے او مار کے چپیر سانوں چپ پئے کراندے او
ساڈے کوہوں ڈرو نہ اسی کوئی برے نیس
ہریاں دے سنگ اسی دل کے تے ٹرے نیس

عرض اس روایتی شاعری کے علاوہ جس سے لوک قصوں، لوک گیتوں، دوہیتوں اور غزلوں
کے روپ میں پنجاب کی آبادی آشنا تھی، پنجابی کی شاخ سخن پر مسائل حاصرہ کے بارے
میں عوامی ردعمل کے پھول بھی کچھ نہ کچھ کھلتے ہی رہے اور جب پاکستان کے معرض وجود میں
آنے پر پنجاب کا وہ جزائری خط جس کا مقدر اس سے وابستہ ہو گیا ان لوگوں سے خالی ہو
گیا جن کے غیر مانوس رسم الخط کے باعث علم دوست مسلمان اس کے ادبی، علمی سرمایہ میں
نہ تو اضافہ کر سکتے تھے اور نہ اس سے پوری طرح مستفید ہو سکتے تھے بلکہ بادا فرید اور شاہ
حسین کی زبان کو سکھوں کی زبان سمجھنے کی غلط فہمی کا شکار ہونے لگے تھے تو پہلی بار پنجاب کے
جدید تعلیم و تمدن کے خوگر ذہنوں کو بھی احساس ہوا کہ پنجابی زبان بھی دوسری علاقائی زبانوں
کی طرح نہ صرف پاکستان ہی کی ایک زبان ہے بلکہ اس کی آبیاری صدیوں سے مسلمانوں کی مروجہ
ہے۔ ادا اسی آبیدی کا صدقہ اس کے نہال سخن کی کوئی شاخ بے برگ نہیں تھی منظوم قصہ
گوئی کی روایت کو اگر اقبال دامن سے زندہ رکھا تھا تو غزل اور نظم کا ہاتھ متا سے کو بیرون نفل اور
ڈاکٹر فقیر ایسے بزرگ موجود تھے جن کے فیض محبت و تربیت سے نوجوان نسل میں مادری زبان کو

وسیلہ انہار بنانے کا شوق ابھرنے لگا۔ ڈاکٹر فقیر اور عبد الحمید سالک کی افلاطون میں ماہنامہ پنجابی کے اہرار نے بھی جیسے تقویت دی اور دو زمانہ امروز میں ہفت روزہ پنجابی صفحہ نے بھی نتیجہً اب لکھنے والوں کی توجہ شکر کی جانب بھی ہونے لگی، اور پنجابی کا یہ گوشہ بھی تامل کا شکار نہ رہا چنانچہ آج جب ہم گزشتہ تیس سال کے اندر اشاعت پذیر ہونے والے ادب کو دیکھتے ہیں تو شہباز ملک صاحب کے اندازہ کے مطابق (جو آج کل اس عرصے میں چھپی کتب کا جائزہ کتابی شکل میں تیار کر رہے ہیں) پنجابی زبان و ادب کی مختلف اصناف میں ایک ہزار کے لگ بھگ کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ جن کا تعارف تمامًا تو آج کی نشست میں ممکن نہیں ہے البتہ اختصار کے ساتھ کچھ نہ کچھ صنف دار اہل محفل کے گوش آشنا کرنے کی سعی کرتا ہوں

سب سے پہلے ہم نظم کی طرف آتے ہیں۔ قیام پاکستان سے پہلے ہر چند یہاں پنجابی کے غیر مسلم شعراء جدید شعری تقاضوں کو پورا کر رہے تھے، اور موہن سنگھ ماہر کی کتاب ”ساوے پنیر“ تو اردو رسم الخط میں بھی شائع ہونے کے باعث پنجاب کے ذوق سخن رکھنے والی آبادی سے خوب داد و مول کر چکی تھی، لیکن مسلمان لکھنے والوں میں سے راقم الحروف اور افضل پریز ایسے ایک آدھ کے سوا تمام ہی کلاسیکی روایت شعری کا دامن پکڑ کر چل رہے تھے، مگر جب نئی نسل کے اندر مادری زبان کی لگن نے انگریزی یا یوں کہیے کہ تقسیم ملک نے جذباتی ناظوں کو بیل مراد پر لا کھڑا کیا اور بعض معاشرتی حوالوں میں ماضی حال کو اور حال ماضی کو الوداع کہنا ہوا، ملا تو آزمائش کی اس گھڑی میں ماں بولی ہی دل کے محسوسات کا پروڈکٹ سمجھتی ہوئی آگے بڑھی کہ بین اور ترانے مادری زبان ہی میں ادا کر سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں سر فرہست احمد راہی اور اس کے شعری مجموعہ ”ترنجین“ کا نام آتا ہے۔ لوک گیتوں کے اسلوب سے متاثر ان نظموں میں جن کو جدید رنگ سخن کی چاشنی دی گئی ہوئی تھی پہلی بار ہم پنجاب کے رومانوی کرداروں کو عرفانی علامات کی جگہ سیاسی اور معاشرتی سمبولوں کے ردِ پاب میں سامنے آتے دیکھتے ہیں جب وہ اپنی نظم ”بے توں مرزا ہوندوں“ میں کہتا ہے

بے توں مرزا ہوندوں را تھیلے میں تتریا دہرہ پچکری

ساٹے پیاردی سانجھی پیرٹوں بھڑی موت دی توڑ پھڑی

تیری کڑی کان دے مان تے دے میں کید و ستامی ڈکدی

جے توں مرزا ہوندوں راںھیا دے میں غمے کی کج کر دی

تو وہ اس احساس کا اظہار کرتا نظر آتا ہے کہ اگر ہماری زندگی آج بھی سہانی اور خوبصورت نہیں ہے تو اس کا باعث یہ ہے کہ اسے ایسا بنانے کا دعویٰ کرنے والے کمزوری اور کوتاہی دکھا رہے ہیں۔ اس احساس اور اس انداز میں اس کے اظہار ہی نے پاکستانی پنجابی شاعری کو اس کلاسیکی روایت سے الگ راہ پر ڈال دیا جس میں خامیوں اور خرابیوں کو خامیاں اور خرابیاں کہنے اور ناپسند کرنے کے باوجود کسی تبدیلی کا آدم نہیں ملتا تھا اور اس طرح وہ مادی دنیا میں شوق و صل و شکوہ ہجراں سے آگے بڑھ کر اپنے ہیرو رائجے کو یہ نہیں کہہ سکتی تھی کہ ”نہ توں بن آیوں مردوں نہ میں بن آیوں مردی“

آب و گل کے اس جہاں کو اپنی مرضی کا جہاں کرنے کی آرزو کے ساتھ مرد عودت کے محاطات کے بارے میں قدیم روایت سے انحراف کے دنگ میں اظہار کو بھی ہم جدید پنجابی شاعری کا امتیاز کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے کلاسیکی شاعر اور ان کی روایات و اقدار کا دامن تھام کر چلنے والے متاخرین کے نزدیک اشعلہ میں اس قسم کے خیالات کی حیثیت شجر ممنوعہ کی سی تھی۔

میتوں تکیانہ جانے میتوں ڈکیانہ جلے میتوں ہسیانہ جانے میتوں نیانہ جانے

دوروں دوروں پئی کھنگان، نیزے جاندی ہوتی سنگان، نیوں پاکے کوہوں لنگھان تہا ہر چھپک پی پٹھان

اس مثال سے انحراف کی ایک اور سمت سامنے آجاتی ہے اور وہ ہے عودت کے حوالے سے

اظہار و جذبات و احساسات کرنا۔ یہ روایت ہر چند پہل کی لوک شاعری ہی کا نہیں عرفانی شاعری کا بھی

حصہ تھی لیکن مرد و جہان فارسی کلاسیکی شاعری کی تقلید میں اسے نظر انداز کر دیا گیا تھا اور وہ لوگ گیتوں ہی

ہم محدود تھی۔ مگر نظر کی بدلتی ہوئی فضاؤں نے حاشا ترقی تہذیبوں کی آرزو کے ساتھ ہمارے

اندہر کی اس خواہش کو کہ عودت ہماری دفنا آشنا محبوب بن کر ہی نہ رہے ہمارے لئے ہماری طرح کے

موسمات رکھنے والی بھی ہویوں لب و گوشت آشنا کیا کہ اپنی باتیں اس کے منہ میں ڈال

ڈال کر شتر کہے جانے لگے۔

کی کراں میں کدھر جاں، کس نوں دل دا مال سناں۔ کس دے اگے دکھڑے پھولاں،
بنیاں والی گندھڑی کھولاں۔

کوئی نہیں جو درد و نڈائے۔ ایہہ دکھ دھڑیاوی نہ جاوے۔ وٹن والا جیوے نہ تالا،
دنیا تھی دامنہ کالا۔

کل بھیاسی ایدھروں لنگھا، پر کجھ چھبکدا سنگدا سنگدا
میں باری دے ادھیلے ہو کے، اس نوں تھکدی رتی کھلو کے

پنجابی شاعری کی باگ ڈور کو محاطات عشق و محبت کی اس وادی کم گزر کی جانب موڑنے
میں بلاشبہ احمد راجی اور اس کے ان معاصرین کو بہت دخل تھا جو اردو شعر و سخن کی دنیا میں غیر معروف
نہیں تھے اور اس طرح موضوع اور ہیئت کے ان تجربات سے پنجابی شاعری کے دامن کو پر گل کر گئے
جو جدید شاعری کے عنوان سے اردو کے نہال سخن پر کھل کر اپنی جھک پھیلا رہے تھے چنانچہ اس کے
بعد پنجابی شاعری کے لئے کوئی ایسا موضوع نامانوس نہ رہا جس کا وقت نے تقاضا کیا ہو۔ محاشی
معاشرتی، اور سیاسی مسائل جن کی آہ و بکاں دن بدن ملک میں تیز ہونے لگی تھی، قصہ ہر لبہ انسانہ ہر گوش
ہونے لگے اگر عارف عبدالمبین کی نظم ”بٹے ٹٹے“ استحصال کی چچی میں پسے والوں کو داستان
دہرائی ہے کہ۔

گھر سا ڈے وچ دیو ابدا بل بل بجھ بجھ جاندا

اک ویلے جی مک جاندا تیل کدی ترساندا

جی تیل بے دونوں ہوں بلا غلیم کما ندا

تو بشیر مندر کی نظم ”کلا رکھ“، تنہا ترہوتے جاتے انسان کی علامتی داستان ہے۔

بھال بھال کر دی جوہ میسر دی جیون پڑا کلا

چار چوہیرے ڈونگھا رتہ، میس وچ کھم کلا

لیکن انسان کے مسائل صرف یہی دو تو نہیں ہیں، یہ فرد ہے کہ ان میں سے بعض قسم آؤل کی طرح
کسی حد تک حل پذیر ہیں اور محاشی ڈھانچے کے بدلنے سے ان کی دھارتیز نہیں رہتی، مگر بعض تنہائی
کی طرح ایسے داخلی اور ذاتی سے ہیں کہ شاید کسی طرز زندگی میں ان کا تریاک ملنا ممکن

نہیں ہے۔ ایسے ہی مسائل میں سے ایک مسئلہ بچڑ جانے کا ہے۔ کسی روایتی محبوب سے نہیں بلکہ کسی چند لمبے خوبصورتی کے ساتھ پاس گزارنے والے سے جس کا اظہار منیر نیازی نے اپنی ایک مختصر سی نظم میں یوں کیا ہے

ہری شاخ کتب رتی اے۔ بخودی دیر پہلے ایتھے جب رنگ دا بچہ بیٹھا کہ ریاسی
کسے غلہ نہوں ڈا داتے ادھ لو گیا۔ ہری شاخ اوس دے لٹن دے بھڑال کئی کسی

کچھ دیر اسنے اسی کیندی ہے گی۔

یہاں اگر میں ”نیلام نعر“ کی شہرت اور مقبولیت کے بوجھ سے دب جانے والے شاعر، طالع
عزیز کا ذکر دوں تو بے جا نہ ہو گا۔ اسے میں نے منیر نیازی سے بہت متاثر پایا اور اس کا چھوٹی
چھوٹی نقلیں جہاں بڑی لمبی داستانوں کو دامن میں چھپائے ملتی ہیں، وہاں اسلوب کے جدید
رجحان کی بھی غماز ہیں۔ اس کی چار مصرعوں کی یہ نظم ملاحظہ ہو۔

تبرستاناں دنگا بندہ، بیٹھا سنگا پل ریاسی تیز دھوی دے چا تو نال

پھٹ جگ دے سی ریاسی

چدائی اھچھوڑے کی طرح انسان کے لائیل مسائل میں سے ایک مسئلہ عمر کی گریز پائی کا ہے
جو اپنے بعض ناگوار نتائج ہائے دامن میں ڈال دیتا ہے اور جسے ایک نوجوان شام
عبدالکریم قدسی نے اگر لیں پیش کیا ہے۔

بھانویں میں کوئی جرم نہیں کیتا، بھروی مینوں دینا، مجرم جان کے ہنسنے

نویں نسل دے کڑیاں منڈے میری کھنگ پرانی دیاں نقلاں لاہندے

پوتریاں تے پوتے سالے میرے کوں ابخندے نئے جویں

میں خراگاراں کوئی۔ میرے ہیریاں ددگے پرتو ناں کھوئے۔ میری

دھیاں پردیساں دے ڈوھونجے پانی اندر ڈبیاں میرا جرم تے

بس اتالے۔ اس سال دا ہو کے وی میں کیوں زندہ رہاں

تو برسوں پہلے پائی صدیقی نے میں مصرعوں میں اس طرح کہہ دیا تھا۔

نہاں شاں کر دے کجے گڈی ڈگتی۔ پچھ رہ گیا، بھاں بھاں کر دائیشن تے شان شاں کر دے

انسان کے مزاج میں ہے کہ وہ دوسروں کے لئے بھی سوچتا ہے۔ اسی سوچ سے جہاں پہلی جنگ عظیم کی بعد فادسی مصطفیٰ کمال اور انور پاشا کے حوالے سے پنجاب میں گیت تخلیق ہوئے وہاں سمر اجمی شنگھوں میں بجڑی ہوئی قوموں کی جہد آزادی کی ہم نوائی کی گئی۔ چنانچہ آج سے بیس برس پہلے اگر راقم الحروف نے ”الجزائر“ کی دستگیرِ کبلت کی تھی تو وہ تسلسل ابھی تک برقرار ہے۔ اور سلیم کاشر کو ہم افریقہ کی جنگ آزادی کے ہیرو ”جو موکیناٹا“ کے نام ایک نظم میں یوں سخن نثر لاتا پاتے ہیں۔

تینوں مردہ کیوں مناں۔ زندہ لے تیرا افریقہ۔ جب تک افریقہ لے زندہ
جی اونے جی جو موکیناٹا۔

علم دے دریا تک جائدے نے۔ سامے پیڈے تک جائدے نے، راہی سدا
تک جائدے نے۔ گر ڈال لی کافی ہوندا لے، تھتے شیر دا اک خزانہ۔
جی اونے جی جو موکیناٹا۔

دوسروں میں دلچسپی سے مراد یہ بھی ہے کہ انسان اپنے اس پاس بسنے والے لوگوں میں دلچسپی
کمان کے دکھ سکھ کو اپنائے۔ اس احساس نے آج کے پنجابیتا سڑوں کی زبان کو وہ لہجہ دیا جس
کی جب تک اگر ماحدہ صدیقی کے ان اشعار میں آشکارا ملتی ہے۔

”ایہہ اکھاں دیکھ دسکیاں۔ نوری دا نوالا مک، جیہدی موے پترنوں
دھڑکے۔ رورو کے بچھ گئی اکھ۔ اوہ کھیتاں چوں وڈھ چسگدی۔ اوہ
کسے جوڑیا ونڈی۔ اوہ پتلا تیل جوڑ کے۔ مران دے پندھ مکا ونڈی
اک دن بوہے نوں بیڑ کے۔ گئی اپنا آپ مکا۔ دکھ تائیاں دی تاینج
وچ۔ اک ورتہ گئی دو دھائی“

تو اتبال اصلاح الدین کے ان اشعار میں بالواسطہ طور پر چار دھارٹے۔ پھلاں نوں وی ۔
لاہون دی کھلھ دیو۔ موہاں مانن دی کھلھ دیو۔ اینہاں نوں وی جیون دیو
پائے گلے سیون دیو داور مہی احساس ان پنجابی نغموں کی جان ہے۔ جن کا موضوع عورت
کدوہ ایسے ہیں، جن سے وہ بحیثیت ماں، بہن، بیٹی یا بیوی کے حوالے سے دھار ہوتی

ہے، اور جسے اگر میں پنجابی شاعری کا مفرد روپ کہوں تو بے جا نہ ہو گا۔ اس ضمن میں اقبال صلاح الدین کی نظم ”ککرتے انگور“ جہاں عمر کے لحاظ سے ان مل بے جوڑ ازدواجی یونید کی طرف اشارہ کرتی ہے، دلوں بشیر منذر کی نظم ”جہاندار“ صودت کے لحاظ سے ان مل بے جوڑ یونید کا وہ رخ پیش کرتی ہے جس میں عورت روایتی اقتدار کی پاسداری کرتی ہوئی اطمینان کا سانس لیتی ہے، جب اس کو خدا باپ ایسا بد صودت بتایا دیتا ہے کہ وہ بیٹا ماں کی پاک دامانی کا تو گواہ ہے، عارف عبد المتین کی نقلیں ”باہل داد پیرا“ اور ”لوری“ عورت کے بارے میں ان سوچوں کی منظر ہیں جو ایک باپ کے ذہن میں اس عورتی ہیں جسے لاڈ پیار سے پالی ہوئی بیٹی کو ایک دن گھر سے رخصت کرنا ہوتا اور اکثر جس کا مقدر اگرچہ لاری سسٹم سے مختلف نہیں ہوتا لیکن لبقائے نسل کا مقدس انسانی فریضہ جس رخصتی سے وابستہ ہوتا ہے۔ مجھے امید ہے کہ ان باتوں سے اس قدر اندازہ ہو گیا ہو گا کہ پنجابی شاعری نے پاکستان بن جانے کے بعد نہایت اہم موضوع کے لحاظ سے قابل اطمینان ترقی کی ہے اور آج کے پنجابی شاعر کے دیدہ و دل دوسروں سے کم بیدار نہیں ہیں، لیکن یہ تذکرہ غزل کے ذکر کے بغیر نامکمل ہے گا جسے فارسی کی گود سے لے کر یوں اپنی آغوش میں لیا گیا کہ اس پر بے پالک کا گمان تک نہیں گزرتا۔

پنجابی غزل کا سلسلہ پر ذہیر الودیک اعوان نے تو کلام شاہ مراد شائع کر کے مغلیہ دور کے ایام عروج تک پہنچا دیا ہے جو اس لئے غیر ممکن نہیں کہ کسی اور زبان میں مروج صنف کو اپنا لینا زبانوں کا دستور ہے۔ اگر گوٹے حافظ شیرازی سے متاثر ہو کر اس کا لگ سخن ایک ایسی زبان میں اختیار کر سکتا ہے جس کا زبان حافظ سے بہت ہی دور کا واسطہ تھا تو پنجابی کے لئے مینائے غزل کو جان مغل بنالینا کہیں آسان تھا کہ دونوں ہمسایہ زبانیں تھیں اور ان کا خونی رشتہ کسی دور میں بھی بالکل منقطع نہیں ہوا تھا۔ وسائل پس گزرائے عرومی اور دوبارہ دور سے دوری کے باعث ہمارے پاس اس کے شری سرمایہ کا مہذبہ عہد ذخیرہ نہیں ہے لیکن قرآن مجید ہے کہ لوگوں نے کم سے کم شاعر اد کے بعد اس صنف میں بھی کچھ نہ کچھ لکھا ہو گا جو بڑی آسانی سے پنجابی میں مروج چھوٹی بحر کی دو ہیئتوں کی ہمزاد بن سکتی تھی۔ یہ اور بات کہ وہ ہم تک نہ پہنچ سکا۔ اور ہم میاں محمد بخش کی تصنیف سیف الملوک میں دوبارہ اس صنف سے دستاں

ہوتے ہیں اور پھر بیسویں صدی میں استاد گاموں خان۔ مولانا بخش کشتہ، نمر و زمین شرف اور ان کے معاصرین کے ذریعے، لیکن موجودہ دور میں پیر فضل گجراتی کے غزلوں کے مجموعے ”ڈوہنکے پنڈے“ کی اشاعت کے لیے ایسے سازگار حالات میں ہوئی کہ اس کے بعد غزل گوئی کا رجحان بڑھتا ہی گیا اور اب تک متعدد مجموعے خالص غزلوں کے شائع ہو چکے ہیں۔ جن میں سے رشید انور کا مجموعہ ”یادان“، رؤوف شیخ کا ”بلدا شہر غلام یعقوب انور کا جن دی کھادی“، صاحب مدیقی کا ”وہاں نا پدے ہستہ“ اور سلیم کاشمیر کے مجموعے ”سرگئی اور تارا“ کے علاوہ منظور وزیر آبادی۔ منظر جوہری۔ امین خیال۔ تنویر سجاد دی اور رشید عثمانی کے مجموعہ ہائے غزل بازار میں آچکے ہیں۔ بلکہ ان کے علاوہ عارف عبدالستین کے مجموعے ”اکلاپے“ اور مسافر“ نادر جاجوی کے ”ہستہ نون ہستہ نہیں لہجہء لبیر مندر کے کلا رکھ“، منیر نیازی کے ”ہستہ دن ولے تائے افضل احسن کے رت دے چار سفر تیں بھی غزلوں کے پھول کھلے ملتے ہیں اور جدید تر غزل گو ان کے علاوہ ہیں جو ابھی مجموعوں کے روپ میں تالیف نسخہ ہائے دفانیں کر سکے۔ ان لوگوں کی بدولت گزشتہ بیس سال کے اندر پنجابی غزل مانگے ہوئے ان روایتی پروں کو جھار کر جو اسے خدای سے ملے تھے نئے پریوں بکال چلی ہے کہ دونوں پر ہم اصل کا گانہ نیک نہیں ہوتا اور وہ خالص پنجاب کے خون خیر سے آگے ہوئے لگتے ہیں۔ جیسے

افضل احسن کا یہ شعر

کس لئی شیو کر اے تے کس لئی پھال نون تادیواں
سجن کول نہ ہون تے جھلیا کا ہدا مار شنگار
اس طرح تنویر سجاد دی کا یہ شعر۔

اکھ اگڑی تے نال اساڈے ایہو جی گل ہئی
شامی مسجد دے مینا دں ڈگ پوئے جین کوئی
اور منظور احمر کا یہ شعر

کلا دکھ شرخیہ دادنن دا نگوں چسکیا!
رلت دی کالی کندھ نون گ پیا بیڑ ڈھان

پنجاب کے ماحول کا حوالہ لئے ہوئے ہیں۔ یہی حوالے فخر زمان اور حسین شاہ کی غزلوں میں جگہ جگہ ملتے ہیں۔ لیکن میں نادر جاجوی کا یہ شعر،

نہ میں نسلم دی لیجے ٹریانہ میں دیر کملے

نہ ہرزاں دے گئے لاہ کے ٹیٹیک وچ بولے

سنا کر شرکی طرف لوٹا ہوں۔ یہ اشعار اس احساس کا منظر ہیں جو آج کے باشندوں میں ہیں۔ امیرتا ہوا غزل کو غم جاں سے غم جہاں کی طرف لے گیا ہے اور اس کا ثبوت کہ پنجابی شاعر ہر ذات کے حصار سے نکل کر فنو کائنات کی دادی میں قدم رکھ چکے ہیں۔

پنجابی نثر کا آغاز بھی یوں تو بہت سالخوردہ ہے اور اب سے چند سال قبل داتا گنج بخش کے پانچ مواظ کی دریافت اور اشاعت اسے شاہجہانی دور تک بلکہ اس سے پیچھے لے گئی ہے۔ لیکن آج کے معروف معنوں میں اور عجی رسم الخط میں اس کا رواج ہے۔ بیسویں صدی کا مہون ہے اور مسلمان لکھنے والوں کی نگارشات میں سے ”حبث دی کرتوت“ کو بڑی قابل ذکر نثری تعینف کہہ سکتے ہیں۔ جیسے دوبارہ محمد آصف خان صاحب نے مفید معلوماتی دیباچے کے ساتھ ترتیب دیا اور پاکستان پنجابی ادبی بورڈ نے حال ہی میں شائع کیا۔ البتہ پاکستان بن جانے کے بعد جو نوا مفضل دین کے ناول ”برکتے“ کو اولیت حاصل ہے جو معاشرتی اصلاحی ناول تھا۔ اس کے بعد عبدالجید جٹی کا ناول ”ٹھنڈا“، شائع ہوا جو ایک نثری کے ٹھوکرا کھا کر سنبھلنے کی داستان ہے اور زبان و بیان کے لحاظ سے جو نوا قبیل کے ناول سے بدرجہا بہتر۔ اس کے بعد افضل حسن رندھاوا کا ناول ”دیو اتپہ دیو یا نور سلیم خان گئی کا ناول“ سا سچا شامت پذیر جو نئے جن کا پس منظر قیام پاکستان کے وقت کی باہمی فضا اور زندگی ہے اور ان میں ملی جلی دیہاتی زندگی کی عکاسی ملتی ہے۔ نادوں ہی کی بات جلی جلی ہے تو چند اور نادوں کے نام سن لیجئے۔ ناز و نیرائیک لیجے میں ایسی لڑکی کی داستان ہے جسے نساوات کے وقت ماردی گئی ماں کے پاس زندہ پا کر ایک بے اولاد مسلمان گھر لے آتا ہے۔ لیکن جس کا غیر مسلم زادہ ہونا جوانی کے ان ایام میں اس کے لئے خار پانتا ہے۔ جب وہ زندگی کا ذمہ داریوں کو قبول کرنے لگتی ہے یوں یہ ناول بھی افضل حسن

اور مٹی کے نادلوں ہی کا ایک تسلسل ہے جسے رشید نشاوری نے خالص سرائیکی ادب میں نکھا ہے۔ اس کے بعد ڈاکٹر محمد باقر کا ناول ”کھنڈ مقدراں دی“، غر زمان کا ناول ”ست گہاے لوک“، ڈاکٹر رفیع نور محمد کا ناول ”بلدے دیوے“، مستنصر حسین تارڑ کا ناول ”پکھرو“، اور ایک بار پھر غر زمان کا ایک اور چھوٹا سا ناول ”اک سرے بندے دی کہانی“ اور سب سے آخر یعنی ستمبر ۱۹۷۸ء میں احسان بٹلوی کا ناول کہانی ایک اجر دتی زیور بیع سے آنا سہتہ ہو گئے ہیں۔ تیس سال کے عرصے میں گنتی کے ان نادلوں کی اشاعت کوئی بہت بڑا کارنامہ نہیں ہے لیکن گزشتہ چند سال کے اندر ہر سال ایک آدھا دوں کاتالغ ہو جانا مزدوروں کی بڑھتی ہوئی دلچسپی کی دلیل ہے، اور اس کے مستقبل کے بارے میں بیکفال اب ہم افسانہ یا کہانی کی طرف آتے ہیں۔ اس صنف میں بھی فارسی رسم الخط میں پاکستان چنے کے بعد ہی یہاں کے رہنے والوں کی دلچسپی بڑھ رہی ہے، جسے ۱۹۵۱ء میں لاہور سے ماہنامہ پنجابی کے اجراء نے تقویت دی۔ چنانچہ بہت سے اہل قلم چھوٹی کہانی یعنی افسانے لکھنے لگے، جن میں اکبر لہوری، سجاد حیدر، اور آغا انصاف کے سوا بھی نوجوان نسل سے تعلق رکھتے ہیں، جیسے نواز، انور علی، سلیم خان گمی، مشتاق باسط، خالد شہزاد، غلام مصطفیٰ بسمل وغیرہ اور طبقہ انات میں رفعت، نسیم انصاف علی، اکبشتاں ملک اور خالدہ ملک کے نام نمایاں ذکر ہیں۔ نادلوں کی طرح پنجابی افسانوں میں بھی ماحول و حرکت کا ہوا انتخاب ہے اور یہاں کے رہنے والوں کے معاشی و معاشرتی مسائل کی بازگشت سنائی دیتی ہے۔ اس صنف کا مزاج شعرا و نادلوں سے یوں مختلف ہے کہ اس کا وسیلہ ابلاغ ریڈیو کے علاوہ زیادہ تر تحریری مطاعت ہے جس میں روزنامہ امروز کے صفحہ وار پنجابی کالم کے علاوہ پنجابی ادب پنجابی زبان، لہراں، وارث شاہ، مونگھڑ، چناب ایسے جریدوں نے آسانی پیدا کر دی، اور ادب ہجک متحد و مجموعے چپ کر سامنے آچکے ہیں۔ جیسے ڈوگیاں شاماں، کالیاں اٹاں کالے روڈ، اور بڑی کچے دی گٹری۔ ست سہرائی، اکبر کہانیاں، زلفاں چھلے چھلے، کچیاں کندھاں، ڈرائیو صنف اس لحاظ سے ان تینوں اصناف کی نسبت زیادہ خوش نصیب ہے کہ نقل و بس روپ میں جہاں یہ پنجابی میں صدیوں سے معروف ہی نہیں مقبول ہے، وہاں ریڈیو نے بھی اپنی آغوش اس کے لئے سدا سے وا کی ہوئی ہے اور فلمی دنیا نے بھی ادب ٹیلیوژن کے رواج نے اسے مزید چلچلاند لگا دیتے ہیں، چنانچہ ڈراموں کے جس قدر

مجموعہ بھی اب تک پنجابی میں شائع ہوئے ہیں وہ سجاد حیدر کے ”ہوادے ہوکے“ اور ”بول
مٹی دیا باوایا تھوں یا اشتاق احمد کی تصنیف ”رٹاہلی تھلے“، مگر خزانہ کا پہلا چڑیاں دا چہیزہ“
کے نشری ڈرامے ہیں اور اسی بڑھتی ہوئی کے حامل جو آپاس کی زندگی میں ملتی ہے

ان اصنافِ ادب کے علاوہ اب کچھ عرصہ سے پنجابی زبان و ادب میں بڑھتی ہوئی دلچسپی
کے باعث اس کے کلاسیکی اور غیر کلاسیکی ادب کی پرکھ پڑچول کا رنگ بھی شوخ ہونے لگا
ہے جس کا انہماک ایک طرف اگر نجم حسین سید کی تنقیدی کتب ”سیدھاں اور ساراں“ یا علی
عباس جلال پوری کی تازہ تصنیف ”پنجابی شہری وچ وحدت الوجود اور قاضی سرفراز کی کتاب ”نویں
نظم“ ایسی تصنیفات میں ہوا ہے تو دوسری جانب احمد حسین قلعہ داری اور شہباز ملک کی تصانیف
”پنجابی تذکرے“ اور ”پنجابی لسانیات کی صورت میں یہاں بعض اداوں کا ذکر
بلے جان ہوگا، جنہوں نے سرکاری سرپرستی میں پنجابی ادب و زبان کی خدمت کی ہے ان میں
سرفہرست پنجابی ادبی اکیڈمی کا نام ہے جس نے متعدد کلاسیکی شعراء کی تصنیفات کو بہتر نمائش
و کتابت کے ساتھ چھاپ کر دوسری زبانوں کی کتب کے ساتھ لائبریری میں رہنے رکھنے کے قابل
کمر دیا ہے۔ اسی طرح پاکستان پنجابی ادبی بورڈ کا انشاعی پروگرام قدیم پنجابی ادب کو محیط ہے یعنی
ادارے مثلاً انجمن ترقی اردو، مجلس ترقی ادب، انجمن اقبال اور مرکزی اردو بورڈ اور لوک ورثے
کا قومی ادارہ ملاقاتی ادب کو قومی زبان میں اور دوسری زبانوں کے ادب کو ترجمے کے روپ میں مختلف
کمرے کی پالیسی کو نباتتے ہوئے کئی کتابیں شائع کر چکے ہیں سان سرکاری یا نیم سرکاری اداروں
کے علاوہ مکتبہ پنجہریا۔ ساڈی پنجابی اکیڈمی۔ انتخاب پرٹز پبلشرز، ادارہ اشاعت ادب۔ نگر
جدید پبلیکیشنز۔ کتاب خانہ دانشور۔ میری لائبریری۔ ہزم ثقافت ملتان ایسے بہت سے ادارے
اپنے طور پر لوگوں کے پنجابی زبان و ادب کی طرف بڑھے ہوئے رجحان کو سمجھتے ہوئے و فور
گل ہے اگرچہ میں تو اور دامن دراز ہو جا کے مصداق پنجابی کی ادبی کتابوں کی اشاعت میں
دلچسپی لینے لگے ہیں۔

سندھی ادب۔ ایک جائزہ

مشائخِ مبارکؑ ایازؑ

پاکستان جن ملاقوں سے عبارت ہے ان کی تاریخ بہت پرانی ہے تاریخ کے سفر میں روایتیں جنم لیتی ہیں۔ وہ عہد بہ عہد مختلف تہذیبوں کے سنگم اور بدلتی ہوئی اقدار کی مختلف منزلوں سے اکتساب فیض کرتی ہوئی آگے بڑھتی ہیں اور دیگر فنونِ لطیفہ کے ساتھ شعروادب پر بھی اپنے نقوش ترسیم کرتی جاتی ہیں ہم کسی دور کے ادب کا مطالعہ کریں تفسیر کے تمام اثرات رد و قبول کے تمام مراحل کے باوجود اپنے عہد سے لادیت کا باطنی رشتہ کسی نہ کسی عنوان پر برقرار نظر آئے گا۔ سطحی طور پر ممکن ہے ادبی اظہار کے خدوخال میں ہیں پرانی صورتیں نہیں اور اپنے عہد کی چمکا چومد میں درپردہ حقیقتیں دکھائی نہ دیں لیکن سمجھوڑے مائل اور تحمل کے بعد غور کیا جائے تو محسوس ہوگا کہ پس منظر کا ربط پیش منظر سے ٹوٹا نہیں بلکہ اسی کی بنیاد پر استوار ہے اور نئی صورتوں کی تشکیل و تعبیر میں ایک روحانی قدر کے طور پر کار فرما ہے

اس روحانی قدر کا مخزن ہمارا کلاسیکی ادب اور لوک ادب ہیں جو ماں اور باپ کی طرح عصری ادب کی پرورش کرتے ہیں لیکن ایک بچہ بڑا ہو کر اپنے عہد کی مختلف صحبتوں میں رہ کر جس طرح اپنے ماحول کا نمائندہ بن جاتا ہے اور اپنے ماں باپ کو پرانے لوگ سمجھ کو نظر نڈا نہ کر جاتا ہے اور صرف اس حد تک احترام کرتا ہے جیسے کسی قبر پر فاتحہ پڑھ لی جائے، عصری ادب کے فنکار بھی کبھی کبھی کلاسیکی ادب اور لوک ادب کا عرس منا لیتے ہیں۔

یہ بات کہہ کر میں عصری ادب کی مخالفت نہیں کر رہا بلکہ اس عام سماجی روش کی طرف اشارہ مقصود ہے جو معاشرے کی ابدی اقدار سے لاعلمی کا لازمی نتیجہ ہے۔ کلاسیکی ادب ہوا عصری ادب ہیں ان کے مطالعہ میں وہ مدد بھی استعمال کرنا چاہیے جس کی مدد سے ہم

ان کے باطن کا مشاہدہ کر سکیں۔ ادب دراصل باطن کی ہی جستجو کا ایک وسیلہ ہے اس کی مثال اس قطرے کی ہے جس میں سمندر پوشیدہ ہوتا ہے یہ ادربات کہ پانی کی یہ بوند کہیں قطرہ نیساں ہے اور کہیں قطرہ شبنم جو سورج کے آنکھ کھولتے ہی اڑ جاتا ہے۔

لیکن ادب کے معیار کو جانچنے کا یہ پیمانہ عمری ادب ہی کے لئے مخصوص نہیں کلاسیکی ادب کے بھی ایسے بہت سے گوشے ہیں جو قطرہ شبنم کی طرح پادروہا نظر آتے ہیں۔ قطرہ نیساں وہی ادب ہوتا ہے جو اپنے سمندر کی گہرائیوں کا غواص ہو۔ اس نقطہ نگاہ سے جب میں پاکستانی ادب کا مطالعہ کرتا ہوں تو مجھے اس میں اپنے تہذیبی مزاج اور اپنے لوگوں کی نفسیات کی نت نئی نہیں ایک خاص ربط کے ساتھ دکھائی دیتی ہیں۔

اور بالآخر میں اس نتیجہ پر پہنچتا ہوں کہ ہماری تاریخ ہمارے معاشرے، ہماری تہذیب کی بنیاد حقیقت میں ایک ایسی ابدی قدر سے قوت نمو حاصل کر رہی ہے جو بظاہر قومدلیوں کے بلبلے دب چکی ہے لیکن لمحہ وجود میں بھی کسی نہ کسی عنوان زندہ و تابندہ ہے اور ہمارے عمری ادب کی سیمائی کیفیت بھی اس ابدی قدر کے لشکارے سے عبارت ہے۔

میں اس ابدی قدر کو ”تلاش حق“ کا نام دیتا ہوں

تلاش حق کا جذبہ مختلف تاریخی مدارج سے گزر کر جب اسلام کی وساطت سے ہمارے ادب میں نمودار ہوا تو بلبلے شاہ، خواجہ فرید، وارث شاہ اور شاہ عبداللطیف جٹائی جیسے صوفی شعراء سامنے آئے جنہوں نے لوک ادب کے متوازن امتزاج سے ہمارے کلاسیکی ادب کی بنیاد رکھی اور وحدت الوجود سے وحدت الشہود تک ”تلاش حق“ کا سفر جاری رکھا اور عمری ادب بھی جو سائنسی آگہی سے کسب نور کر رہا ہے اس جستجو میں مرگرداں ہے اور نت نئی منزلوں کا سراغ دے رہا ہے۔

اسی طویل ادبی سفر میں یہی قدر مشترک ہے جو مختلف زبانوں اور مختلف اسالیب کے بین السطور ہمارے ہر کاب جیل رہی ہے اور ہماری جذباتوں کو ہماری روایتوں سے باطنی طور پر باندھے ہوئے ہے۔

جہاں تک ہمارے ادبی مزاج کی نشوونما کا تعلق ہے اس میں عرب اور فارسی کے

ادب عالیہ کی چاشنی اور مقامی زبانوں کے خمیر سے اٹھی ہوئی خوشبو دونوں ہی شامل ہیں اور انہیں کے امتزاج باہم سے ہمارے کلاسیکی اور معری ادب کا ذائقہ عبادت ہے۔

ہمارا ادبی ذائقہ مغرب سے بہت مختلف ہے۔ ہم صدیوں پرانی تحریریں پڑھیں کہ تہذیب لذت کام و دہن میں ایک یکذیت یکساں ملے گی۔ یہی نہیں بلکہ زبانوں کے فرق کے باوجود لسانی ذائقے میں بھی ایک لطیف یکسانیت کا احساس ہوتا ہے۔ اس کا ایک سبب تو وہی یعنی ”ادبی قدر“ معرفت کی روایت کا تسلسل ہے اور دوسرا سبب لسانی روابط کے پس پشت مختلف تہذیبوں کے مزاج کی آم آہنگی جو شعر و ادب کے سلیپے میں ڈھل کر تسبیح کے دانوں کی طرح ایک قومی وحدت کا آئینہ بن گئی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہمارا ادب ایک ایسے سمندر کی طرح ہے جس میں ہمارے تمام دریا آکر مل گئے ہیں۔ اس سمندر کی غواہی میں جب ہم معری ادب کے موتی تلاش کرتے ہیں اور ایک محدود وقت یعنی تیس سالہ زندگی کا ہار نہ لیتے ہیں تو ہمیں یہ ادب جذبہ آزادی سے شہر نظر آتا ہے۔ آزادی کا جذبہ اپنے وسیع تر معنی میں انسانی زندگی کا بنیادی اقدار میں سے ہے یہ انسان اور کائنات کے اولین ربط سے لے کر آج تک مختلف مدارج میں مختلف عنوانات سے ظہور کرتا رہا ہے۔ ہمارے ادب کا کلاسیکی روایات میں یہ جذبہ وحدت الوجود کی معرفت مجاز سے حقیقت تک پہنچنے کی آندو کا نام رہا یعنی مرنے کی گرفت سے آزاد ہو جانے کا عمل..... قیام پاکستان سے قبل یہ جذبہ سامراجی غلامی سے آزادی کا وسیلہ بنا اور اب جماعتی زندگی میں شخصی آزادی کا طلب گار ہے۔

پاکستان کے معری ادب میں شخصی آزادی کے دھارے دو متضاد سمتوں میں بہتے نظر آتے ہیں۔ ایک وہ جو کثف ذات کے حوالے سے فرد کو معاشرے سے بے نیاز کر دینے کی عیب دیتا ہے اور انسان کو اس بھری دنیا میں تنہائی کا شدید احساس دلا کر زندگی کی بے معنویت کے غلام میں دھکیل دیتا ہے، دوسرا دھارا علامہ اقبال کے الفاظ میں۔

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں

موج ہے دریا میں ادبیر دن دریا کچھ نہیں

فرد کو معاشرے میں ایک فعال کردار ادا کرنے پر اکساتا ہے اور جماعتی زندگی میں وہ

کر اسے انفرادی آزادی سے بھنکار کر تلے۔

یہی انفرادی آزادی اسے اپنے ہم نفسوں میں منفرد باقی ہے اور اس کی شخصیت کی تعمیر میں وہ امتیازی نشان پیدا کر دیتی ہے کہ وہ سب میں رہ کر سب میں ممتاز ہو جاتا ہے جماعتی زندگی میں شخصی آزادی کے ان دو متضاد تصورات کی فلسفیانہ مونٹگانیوں سے حیات ادب کے واسطے سے ہمارے درختے میں آتی ہے وہ تلاش حق کے سلسلے میں ایک مخصوص کلاسیکی ادبی رویہ ہے۔

ہماری دیرینہ ادبی روایت چونکہ سائنسی آگہی سے شجر ممنوم کی طرح دور دوری اور وجدان کی نامعلوم منزلوں میں کشف ذات کا تجربہ کرتی رہی اسلئے تلاش حق اور آزادی مطلق کا تصور اندھیرے میں ٹامک ٹوٹیاں مارنے کے مترادف رہا اور عموماً ان خارجی عوامل سے گریز پارہا جو سیاست اور اقتصادیات کے حوالوں سے انسانوں کو مختلف زنجیریں پہناتا رہا ہے۔

ظاہر ہے کہ ان زنجیروں سے رہائی یا آزادی ہی انسان کی فطری خواہش رہی مگر کلاسیکی ادبی روایت نے اسے شعوری طور پر نہیں اپنایا اور اسے حیرت و قدر کا مسئلہ سمجھ کر روگردانی اختیار کر لی یہی نہیں بلکہ ترک خواہشات کے ضمن میں قدرت کی عطا کی ہوئی ہر اس نعمت سے منہ موڑ لیا جو انسان کو خلیفۃ الارض کا لقب دے کر غایت کی گئی تھی۔

خو رکھا جائے تو یہ انداز فکر اسلامی نہ تھا۔ اسلام نے ترک نفس کی نہیں بلکہ تزکیہ نفس کی تعلیم دی ہے جو طہارت کو دار کا قرینہ ہے۔

پاکستان کے عمری ادب میں کشف ذات کا وہ رویہ جو فرد کو معاشرے سے بے تعلق کر دیتا ہے۔ ترک نفس کی راہ سے آیا اور وہ رویہ جو آزاد اور ملت کے داخلی ربط کو استوار رکھتا ہے تزکیہ نفس کی فائندگی کرتا ہے۔ یہ رویہ خارجی حرکات کا تجزیہ کر کے انسان کو اپنے عہد کا شعور دے رہا ہے اور اس طرح تلاش حق کی اس روایت کو جو صدیوں سے ایک ایک ہی دائرہ میں اسیر رہے (مگر آلود زنجیروں سے آزاد کوتاہا رہا ہے۔

آزادی کا یہ عمل پاکستان کی ہر زبان کے ادب میں نمایاں ہے۔

سندھی ادب کی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو اس میں بھی کم و بیش یہی مراحل نظر آئیں۔ شاہ لطیف بھٹائی سے لے کر تیم پاکستان تک سندھی ادب وحدت الوجود کی نئے سے گزرتا ہوا یعنی ساراج کی غلامی سے نجات کی راہ ہموار کرنا نظر آتا ہے۔

وحدت الوجود سے سائنسی حقیقت نگاری تک سندھی ادب نے بھی وہی منزل طے کی ہیں جو اردو ادب کے حصے میں آتی تھیں البتہ وہ اپنی شعوری لسانیات ماضی کے سڑا سے ترتیب کرتا رہا۔

جیسا کہ میں نے پہلے کہا ہے لوک ادب اور کلاسیکی ادب، ماں باپ کی طرح وہ ادب کی پرورش کرتے ہیں اس لئے عصری ادب کے مزاج کو سمجھنے کے لئے لوک ادب کلاسیکی ادب کی خصوصیات کو پرکھنا بے حد ضروری ہے۔

کہتے ہیں کہ ادب جغرافیہ کا پابند نہیں ہوتا اپنے وسیع تر کینوس میں یہ بات کسی حد تک درست ہے لیکن جہاں تک کسی ادب کے مخصوص مزاج کا تعلق ہے وہ نہ صرف تاریخ و تہذیب کا پابند ہے بلکہ جغرافیہ کا بھی... خاص طور پر لوک ادب میں یہ حقیقت زیادہ نمایاں۔ لوک ادب جو ہر کسی خطے کے عوام کی براہ راست نمائندگی کرتا ہے اس لئے عام آدمی کے دل کا دھڑکن صاف سنائی دیتی ہے۔

سندھ کا عام آدمی اپنے لہجہ میں بات نہیں کرتا۔ اس کی گفتگو میں ایک دھیمپا پر ادب الفاظ کی ادائیگی میں پھیلاؤ کا احساس ہوتا ہے.... کبھی آپ نے سوچا ہے کہ ایسا کیوں ہے؟ اس کا سبب یہ ہے کہ سندھ کا بڑا حصہ ریگستانی ہے سندھ میں دود و در تک ہوا میدان نظر آتے ہیں۔ سرحد اور بلوچستان کی طرح اونچی نیچی سنگلاخ چٹانیں نہیں ہیں۔ میدانی علاقوں کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ آہستہ آواز بھی دور تک پہنچ جاتی ہے۔ سندھی موسیقی اور سندھی شاعروں میں سر اور لہجہ کا دھیمپا یہی اسی میدان کی وسعت کا مظہر ہے اس کے علاوہ ایک ادب بات جس پر بہت کم غور کیا گیا ہے یہ ہے کہ میدانی خطوں کی لوک رومانی داستانوں میں لسانی کرداروں کو ہمیشہ اولیت حاصل رہی ہے۔ سندھ کی کم و بیش تمام

رومانی داستانوں کے ناموں میں عورت کا نام پہلے آتا ہے اور مرد کا بعد میں، اسی بنوں، لیلان چینس، نوری جام تاجی، موبل رانو، سورٹھ رائے ڈیاچ وغیرہ صرف ایک عمر ماروی کی ایسی داستان ہے جس میں ناموں کی ترتیب الٹ گئی ہے۔ اس کی وجہ ظاہر ہے کہ یہ بنیادی طور پر رومانی داستان نہیں ہے اس میں ماروی کی عمر سے نہیں بلکہ دھرتی اور اپنے لوگوں سے محبت ہے۔

پہاڑی علاقوں کی رومانی داستانوں میں عموماً مرد کا نام پہلے اور عورت کا نام بعد میں آتا ہے مثال کے طور پر پینتو لوک کہانیوں کے نام دیکھئے فتح خان رالہ اور یوسف خان شیر بانو اور آدم خان درخانی وغیرہ اس کا سبب بھی سرحد کے جغرافیائی پس منظر میں ہے اس طرح وہاں کی موسیقی میں بلند آہنگی کا جواز بھی یہی ہے۔ میدانِ علاقوں کی شامی اور موسیقی کے مزاج کو یہ کہتا ہے، یہ دھیان اور یہ پھیلاؤ اس کے مغز فیہ ہی کی دین ہے اور جب کوئی فنکار شعر و موسیقی کا کوئی فنی پیکر ترستا ہے تو اس کے قدم قامت میں اس کا مخصوص جغرافیائی مزاج اور اس کے چہرہ میں اس کی مخصوص تہذیبی قدر نمایاں ہوتی ہے جو اس کی رومانی ملائمت کی آئینہ دار ہے۔

سندھ کی لوک کہانیوں میں جو کردار سانس لیتے ہیں وہ کلاسیکی ادب میں بھی اپنا ہی تہذیبی اور تاریخی فرض ادا کرتے ہیں اور جب وہ کردار عصری ادب میں جلوہ گر ہوتے ہیں تو اپنے عہد کے تقاضوں کی، نمائندگی کرتے ہیں۔ یہ بات صرف سندھ کی لوک کہانیوں سے مخصوص نہیں ہے دنیا کی ہر زبان کے ادب میں تخلیقی فن انہیں مراحل سے گزرتا ہے اور اپنے تمدنی ارتقار کے عمل میں اپنے عہد کی زندہ تاریخ مرتب کرتا جاتا ہے کہانیوں اور ان کے کردار سے قطع نظر، شعری ادب میں بھی مثیل، گناہ اور استفادہ کی معرفت فن کار اپنے عہد کی عکاسی کرتا ہے بلکہ اس پر تنقید بھی کرتا جاتا ہے۔ ہر عہد کا باشعور ادیب تاریخ کے پہاؤ اور اس کی سمت کا ادارک رکھتا ہے۔

بقول علامہ اقبالؒ

حادثہ وہ جو ابھی پردہٴ افلاک میں ہے

عکس اسکا مرے آئینہ ادراک میں ہے

سندھ کے عصری ادب کا مطالعہ جب ہم لوک اور کلاسیکی ادب کی روایات کے بتدریج ارتقار کی روشنی میں کرتے ہیں تو ہمیں ماضی و حال کے اس داخلی ربط کا بھی احساس ہوتا ہے جو ایک زنجیر کی صورت میں صدیوں کو ایک دوسرے سے جوڑے ہوئے ہے۔ زنجیر کی یہ کڑیاں عہد بہ عہد بدلتی ہوئی اقدار کی نمائندگی کرتی ہیں اور ادب کی مختلف اصناف کی صورت تاریخ کا حصہ بن جاتی ہیں۔ ان ادبی اصناف کے تخلیقی عمل میں ہیئت کے تجربے بھی جنم لیتے ہیں۔ دوسری زبانوں کے ادب سے استفادہ بھی کیا جاتا ہے۔ اپنے پرانے کی پیروی اور تیشیح بھی ہوتی ہے۔۔۔ اور فنی تخلیق کے نئے امکانات بھی پیدا ہوتے ہیں سندھی کے عصری ادب میں بھی مقبول کی یہ تمام صورتیں موجود ہیں۔ لیکن ایک بات جس کی طرف میں نے پہلے ہی اشارہ کیا ہے سندھی ادب نے لوک اور کلاسیکی ادب کی دور کو کہیں بھی ٹوٹنے نہیں دیا، حتیٰ کہ اس زبان کو بھی زندہ رکھا، جو عوام کی زبان رہا ہے۔ عوام کی زبان سے مراد وہ زبان جو لوک ادب کا سرمایہ ہے۔ مختصر الفاظ میں لسانی اقبالیے بھی سندھی ادب اپنے جغرافیہ، تاریخ و تہذیب کا پاسدار ہے۔ اس نے دوسری زبانوں کے لسانی اثرات کم کم ہی قبول کئے ہیں۔

سندھی کے عصری ادب کی لسانیات میں آج بھی شاہ جہاںی بولتے نظر آتے ہیں شاہ جہاںی کی ہمہ گیری اور ابدکنار شخصیت کا ناز بھی یہی ہے، کہ انہوں نے عوام سے ناظر جوڑے رکھا۔ انہوں نے اپنے شعری اسلوب کو عوام کے ہیرا، ہلہار سے تراشا ہے انہوں نے ان تمام لفظوں کو محترم سمجھا جو عوام کا سرمایہ حیات تھے، اور یہ ان کے قدرت کلام کا اعجاز ہے کہ انہوں نے غیر ادبی الفاظ کو بھی اپنے شعری قرینے سے ایسا ادبی روپ دے دیا کہ آج بھی وہی زبان ہمارے زندہ ادب کا معیار ہے۔

شاہ جہاںی کی شاعری کے پس منظر کو سمجھنے کے لئے شاہ کریم اور شاہ غزلیت کا مطالعہ ضروری ہے۔ شاہ کریم شاہ جہاںی کے پردادا تھے اور ان کا شمار اپنے عہد کے ادیبوں میں ہوتا

تھان کا کلام آج بھی عوام و خواص میں مقبول ہے، اور بڑی مگن سے گایا جاتا ہے شاہ کریم اور شاہ عنایت کے درمیان کم و بیش ایک سو سال کا عرصہ ہے، لیکن شاہ عنایت نے شاہ کریم کی روایت کو جہتوں اور پیرایہ اظہار کی ایسی ندرتوں سے ہمکنار کیا کہ شاہ بھٹائی کے لئے نئی رائیں ہوا ز ہو گئیں۔ شاہ بھٹائی نے جس دور میں شاعری شروع کی اس دور میں ہر طرف شاہ عنایت ہی کا چرچا تھا۔ روایت کے اس تسلسل کو شاہ بھٹائی نے اپنی شاعری میں پروان چڑھایا اور سندھی کی تاریخی تہذیبی اور معاشرتی زندگی کے ہر پہلو کو اپنے کلام میں اجاگر کیا۔ "شاہ جو سالو" ہا شبہ سندھی شاعری کا ایک ایسا سنگ میل ہے جہاں ماضی کے تمام ماضے آکر مل جاتے ہیں، اور اس کے آگے ادب کی ایک ایسی شاہراہ کھل جاتی ہے جس پر چل کر سندھی کا تمام شعری ادب دور حاضر تک پہنچتا ہے۔ یہ شاہراہ اتنی وسیع ہے کہ اس میں ہر شعری رویہ خود اعتمادی کے منت نئے تجربے کرتا ہوا آگے بڑھتا ہے، اور ہر منزل پر شاہ صاحب سے راہنمائی حاصل ہوتا جاتا ہے۔

شاہ صاحب کے ہم معروں میں عبدالرحیم گھوڑی، امیاں عیسو، بقاراشدی، محمد زمان شنواری اور ردمل فقیر وغیرہ بھی اہم نام ہیں مگر ان سب کی حیثیت چاند کے گرد ستاروں کی سی ہے۔ اور شاہ صاحب ولی دکنی کے اس معرکہ کے مصداق۔

ستاروں میں چلے جیوں ماہتاب آہستہ آہستہ

آسمان شاعری پر فرماں نظر آتے ہیں شاہ بھٹائی نے تصوف کے اسرار و رموز کو حیات و کائنات کے عام مظاہر کی وساطت سے بیان کیا ہے، اور عوام کے مجسوسات و جذبات کو عوام کے زبان کے آئینہ میں منعکس کر کے ایسے رنگ و آہنگ سے نوازا کہ آج تک نہ وہ رنگ پھیکا پٹا اور نہ اس کی خفایت ہی وقت کے ثور میں دیکھی۔ شاہ صاحب کا کلام ہر عہد کے ہر کاتب نظر آتا ہے

سچے لفظوں کی شاعری میں شاہ صاحب کے بعد دوسرا بڑا نام سچل سرمست کا ہے کلہوڑا عہد سے لے کر تالپور عہد تک سندھی شاعری جن منازل سے گزری ہے وہ تاریخ ادب کی اہم منزلیں ہیں۔ اس دور میں دو مکتب فکر نمایاں ہوتے ہیں۔ شعراء کا ایک طبقہ سندھی میں فارسی کی اصناف شاعری کے ساتھ فارسی زبان اور اس کی روایت کو بھی اپنے دامن

میں سمیٹ لیتا ہے اور دوسرا سندھی کی کلاسیکی شاعری روایات کو اپنے عہد کے تقاضوں کے مطابق نئے معانی اور اسلوب دیتا ہے۔ پچھلے سرست دوسرے محبتہ فک کے نمائندے ہیں اور شاعر بہت زبان ہیں وہ ہر زبان کو اپنے حدود اور اپنی مخصوص روایات کے ساتھ شہری روپ دیتے ہیں اور اپنی سندھی شاعری میں اس روایت کو بے باکانہ انداز میں آگے بڑھاتے ہیں، جو شاہ لطیف اور دوسرے صوفی شعراء سے ان کے حصے میں آئی ہے قیام پاکستان سے پہلے فارسی اور عربی کی طرف جھکاؤ اس بنا پر بھی تھا کہ غیر مسلموں کے مقابلہ میں مسلمان اپنا لسانی تشخص نمایاں رکھنا چاہتے تھے اور اس کے بظاہر وہی ویسے تھے، ایک تو یہ کہ برصغیر میں مسلمانوں کی سرکاری زبان "فارسی" سے لسانی ربط بڑھایا جائے دوسرے مذہبی طور پر "عربی" سے استفادہ کر کے اسلامی تاریخ سے اپنا رشتہ جوڑا جائے۔

پاکستان کے بعد جب غیر مسلم بڑی تعداد میں یہاں سے چلے گئے اور ادبی میدان میں صرف مسلمان رہ گئے، تو اس ظاہری تشخص کی ضرورت باقی نہیں رہی کیونکہ ادب تو روح کے واسطے سے جسم کا رفیق بنتا ہے، اس کی تعبیر داخلی بنیادوں پر ہوتی ہے، محض لباس کی تبدیلی سے حیثیت مکمل نہیں ہوتی۔

قیام پاکستان کے بعد سندھی ادیبوں اور شاعروں نے اس حقیقت کو اچھی طرح سمجھا اور شاہ سبھائی کی راہنمائی میں اس راہ کو پالیا کہ آدمی جس زبان میں سوچتا ہے اس کے ادب کی بھی وہی زبان ہوتی ہے، کیونکہ زبان غلام سے نہیں اترتی بلکہ زندگی کے ہمہ گیر رشتوں سے وجود پا کر تہذیبی اقدار کی تربیت میں پروان چڑھتی ہے، اور تاریخ کی پیشروائی میں ارتقائی منزلیں طے کرتی ہے۔ بڑا ادب اسی زبان میں پیدا ہوتا ہے جو صدیوں کی وحدت کی حامل ہو شاہ صاحب کی شہری لسانیات میں یہ نکتہ پوشیدہ تھا۔ عصر حاضر کے ادیب نے اس نکتہ کو اپنایا اور اپنے ادبی تشخص کی داخلی تعبیر میں معروف ہو گیا۔ عصر حاضر کے ادیب اور شاعر نے خیالات کی مدد سے دنیا کی ہر زبان سے استفادہ کیا۔ جو اس کی دسترس میں تھی۔ انہوں نے شعر و ادب کی ہڈیوں میں بھی تجربے کئے اور نئے اسلوب بھی ڈھلے لیکن روایت سے کوئی ایسی بنیاد نہیں جس سے ماضی کا رشتہ ٹوٹ جائے۔ جیسا کہ میں نے

پہلے عرض کیا سندھی ادب ہم روایت کا تسلسل زنجیر کی کڑیوں کی طرح مربوط نظر آتا ہے۔
 بیت اردو ادبی سندھی کی قدیم ترین اصناف سخن ہیں۔ ان اصناف میں آج بھی شاعری
 ہو رہی ہے۔ اور حسن بیان کی خوبصورت مثالیں سامنے آ رہی ہیں۔ ان میں خوش گو اور خوش
 آہنگ تجربے بھی ہوئے ہیں۔ اور عہد حاضر کی آگہی بھی ان اصناف کو عہد حاضر کا حصہ بنی ہوئی کا
 ترجمان بنا رہی ہے۔ اسی طرح کافی نظم اور غزل بھی شاعری کے نئے تقاضوں سے آشنا ہو رہی ہے
 اور اسلوب کے نئے پہچے متعین ہو رہے ہیں۔

میں نے سندھی ادب کے نثری ادب کا جائزہ نہیں لیا ہے اور شعری ادب کا بھی کسہری
 جائزہ پیش کیا ہے معروف و مجملات کی نشاندہی کی ہے جو ظاہر ہے کہ اب بھی تشذیب ہے۔ اس
 فقرے معنوں میں صرف یہ بتانا چاہا ہے کہ سندھی ادب کے گوشے میں نئے چراغ روشن
 ہیں ان کی روشنی تیزی سے وقت کو گزر پر پھیلتی جا رہی ہے۔

میں اپنے ہم معروں اور اپنے بعد آنے والوں کے بارے میں نہایت یقین کے ساتھ ہی
 بات کہہ کر یہ مضمون ختم کرتا ہوں جو شاہ عبداللطیف مہٹائی نے محمد زمان شکاری سے ملنے کے
 بعد کہی تھی۔

مون مئی ڈنا ماء جن ڈلڈ پرمین یکی

(میں نے ان کو دیکھا ہے جنہوں نے میرا محبوب دیکھا ہے)

پشتو کا عمری ادب

پریشان خٹک

ادب ایک تسلسل ہے اور اس کو مختلف حصوں میں بانٹنے کے لئے ذہنی خطوط تئیں کئے جاسکتے ہیں۔ حد فاصل قائم نہیں کی جاسکتی۔ ادب کا ہر دور اپنے سے پہلے دور کی دایاتہ کو جلو میں لے کر آگے بڑھتا ہے۔ ان کو سدھارتا۔ سنواریتا اور نکھارتا کہتے ہیں۔ لیکن ان روایات کو نہ محو کرتا ہے، نہ گھٹاتا ہے اور نہ ان سے پچھا چیرا لہے۔ ادب کا ہر دور پرانے دور کی ایک تمدن دین ہوتی ہے۔ جس کو نئے تجربے وقت کے تقاضوں سے ہم آہنگ کر کے ایک نئی صورت دے دیتے ہیں۔ یوں ہر عمری دور کی ترتیب میں ان تمام دوروں کا غیر ہوتا ہے۔ جو اس زبان، اس ثقافت اور ان تمدن کے ہزار سالہ زندگی کی بھٹی میں تپ کر پختہ ہو چکا ہوتا ہے۔

پشتو کا عمری ادب بھی ان ہزاروں سال پانی فعالیت کا حامل ہے۔

اولیٰ تمدن نو ہے۔ ادب کا اسلوب بدلیگا ہے۔ اظہار کے طریقے بدل گئے ہیں۔ اور نظم و نثر کی ساخت میں فرق آگیا ہے۔ لیکن پشتو ادب کی دو بنیادی حقیقتیں، جو ابتداء سے پہلی آرہی ہیں اب تک نہیں بدلیں ایک اسلامی اقدار سے بے پناہ عقیدت اور دوسری اس سرزمین سے بے انتہا محبت۔ یہ دو حقیقتیں ہر دور میں پشتو ادب پر حاوی رہی ہیں اور عطر ادب ان سے مستثنیٰ نہیں ہے۔

اس عمر کے شروع میں یعنی پاکستان بننے کے بعد پشتو ادب اپنے تجربات کی دورے کا فی آئینہ بن گیا تھا۔ کلاسیکی ادب کے سانچے پختہ ہو گئے تھے۔ ابود اور انگریزی سے قریب ارتباط پیدا ہو چکا تھا۔ اظہار کے نئے ذریعے نظم، افسانہ، ناول اور رپورٹاژ اور

نثری ادب کے دوسرے اسلوب، ادب میں داخل ہو چکے تھے اور پشتو کے ادیب اپنے معاشرے کا تجربہ کر رہے تھے۔ پاکستان بننے سے پہلے کے کچھ سال کشمکش اور پریشانیوں کے سال تھے۔ پشتو ادیبوں کی تمام تر توجہ قومی جنگ کی بنیادی ضرورتوں پر مرکوز تھی۔ نظم و نثر کا دائرہ محدود ہو گیا تھا۔ اُنہم کی تمام قوتیں قوم کے جذبات کو براہِ غمخیزہ کرنے، ان کو ایک راستے پر لگانے اور آزادی حاصل کرنے میں صرف ہو رہی تھیں۔ اس زمانے کے نظم، نثر اور منظوم صنعتوں میں یہی ایک جذبہ نمایاں ہے۔ قوم کی محبت سے وسیع تر انسانی محبت تک پہنچنے کے لئے جس لمن و سکون کی ضرورت ہے وہ میر نہیں تھا۔ اور پشتو کی دنیا خصوصیت سے انگریزی کے ساتھ سلسلہ پر سہریکا رہی۔

پاکستان بنا تو اپنے ساتھ نئی مشکلات اور مصیبتوں کا ایک طوفان لے کر آیا۔ اور قوم کے اہل علم و ہنر نے جذبات کو نئے تقاضوں کا سامنا کرنا پڑا۔ اس وقت سب سے بڑی ضرورت اس امت کو مصیبتیں سہارنے کا راستہ دکھانا تھا۔ اور اپنی اجتماعی قوتوں کو مجتمع رکھنے کے طریقے سیکھنے تھے۔ نہ قوم کو ادب میں نئے تجربوں کی فرصت تھی اور نہ ادیبوں کو سکون سے سوچنے کا موقع تھا۔ اس لئے عمری ادب کے ابتدائی چند سال ادبی جمود کی نذر ہو گئے۔ اہل علم کے اسلوب میں کوئی نئے تجربے نہیں ہو سکے۔ پشتون معاشرے کی خصوصیات ابعاد نے کاج کام شروع ہونے والا تھا نہ ہو سکا۔ اس طرح پشتو ادب کا عمری دور کافی دیر بعد شروع ہوا۔

عمری ادب کے شروع میں دو نظریے ایک ساتھ اہل علم کے ادب کو نظر آتی۔ طو پر آپس میں بانٹ لیا۔ یہ پشتو ادب کا المیہ ہے کہ اس ادب میں اس ادب کا تفریحی عنصر اپنے مجمع وقت پر نہ اہل علم کا، نہ نپ سکا۔ اور وہ ادب میں کافی وقت تک صرف تفریحی ادب کا دور رہا ہے۔ جس نے زبان کو، اسلوب بیان کو اور ذرائع اظہار کو ایک پختہ بنی۔ اور خاک پڑھنے والوں کو ادب کی طرف متوجہ کیا۔ جب نظریاتی ادب کا دور آیا۔ تو زبان اور اہل زبان اس کے لئے تیار تھے۔ پشتو ادب بد قسمتی سے اس وقت حد بلوغت تک پہنچا۔ جب وقت کے تقاضے ایک نظریاتی شدت کے محتاج تھے۔ اور ادب اپنی تمام وابستگیوں

کے ساتھ ان تقاضوں میں پھنس گیا۔ اس لئے اس زبان کو اور ذرائع اظہار کو پینے کا وہ موقع نہ مل سکا جو تنقیدی ادب کے اظہار میں کئے جاسکتے ہیں۔ پیریوں ہوا کہ نظریاتی ادب بھی اپنے نئے دور میں آتے ہی بٹ گیا اور پڑھنے والے منقسم اور منتشر ہو گئے۔ یہ صورت حال کسی ادب کے ارتقار کے ابتدائی زمانہ میں پیش آجائے تو عموماً نقصان دہ ثابت ہوتا ہے۔ بہر صورت پشتو کے عمومی ادب میں اس سے پہلے دور کی بہ نسبت اسلوب و اظہار کے اعتبار سے بہت سے نئے تجربے ہوئے ہیں جس کو زبان اور ادب نے قبول کیا ہے۔ اور آگے بڑھا ہے۔ اس دور کی نظم میں وہ شدت نہیں جو انگریزوں کے ساتھ مجاہدانہ کش مکش میں تھی اس دور میں نظم نے جتنے موضوعات اپنائے ہیں اور جتنے تکنیکی تجربے کئے ہیں وہ اس سے پہلے کبھی نہیں ہوئے۔ ان شاعروں کی فہمیت کا کافی طویل ہے جو ان تکنیکی تجربوں میں حصہ لیتے رہے ہیں لیکن یہ بآسانی کہا جاسکتا ہے کہ پشتو شاعروں کے نئے تعلیم یافتہ طبقہ نے اس دور اور انگریزی نظموں کے اب تک کئے ہوئے تمام تجربات کو پشتو کے سپانے میں ڈھال کر ان کو نئی صورت بخشی ہے اور پشتو نظم کو کئی قدم آگے بڑھایا ہے اس سلسلے میں آزار و نظم کا تجربہ خاص طور پر قابل ذکر ہے جس کو ایوب صاحب ماسر صاحب مسلسل فروغ دے رہے ہیں اور ہزاروں محافل و جلسوں کے باوجود اس سے باز آنے والے نظر نہیں آتے۔

پشتو نظم میں موضوعات کے اعتبار سے جو تنوع آیا ہے اس میں قابل ذکر بات یہ ہے کہ گذشتہ ادوار کے برخلاف نظم نہ صرف معاشرے سے قریب تر ہو گئی ہے بلکہ معاشرے کے ہر نامور کو چیرتی رہی ہے۔ چیرتی رہی ہے اور صاف کرتی رہی ہے۔ معاشرے کی تقریباً ہر برائی کو طنز سے مزاج سے یا بالکل سیدھے سادھے انداز میں اجاگر کیا گیا ہے۔ اور تاریخی جذبات کے ہر پہلو کو تمام نفسیاتی وابستگیوں کے ساتھ سجاوا اور اچھالا گیا ہے اس انداز کار میں عبدالرحیم مجذوب خصوصیت سے قابل ذکر ہیں جنہوں نے اپنی نظم کو سیاست کے میدان سے ہٹا کر انہی موضوعات کے لئے وقف کیا ہے۔ سیاست کے تقاضوں اور قیادت کی ناخوابیوں پر طنز کرنے والے نظم نگاران گنت ہیں اور ان کی تفصیل بڑی

طویل ہے ردمانوی انداز کی نظمیں اس دور سے پہلے بھی موجود تھیں اور اب بھی ہیں البتہ ان کے اسلوب بیان میں نمایاں تجربے ہوئے ہیں اور نفسیات کے علم نے ادیبوں کے شعور کو زیادہ پختگی بخشی ہے جس نے اظہار کو لذیذ بھی بنایا ہے اور مفید بھی ...

پشتو غزل اپنی موجودہ شکل میں اس عمر کی پیداوار ہے یوں تو غزل ایک پرانی صنف سخن ہے اور کلاسیکی ادب غزل کا ادب ہے لیکن اس دور میں غزل نے جو ترقی کی ہے۔ جو کمال اختیار کیا ہے اور علامتیت اور اشاریت کے سہارے اظہار کا جو حسین طریقہ اپنایا ہے۔ اس کو دیکھ کر یوں محسوس ہوتا ہے جیسے پرانی غزل نے صرف ایک ساخت مہیا کی ہے۔ اور ایک صورت بخشی ہے معنی و انداز کا اعتبار سے جدید غزل ایک نئی صنف سخن ہے جس کے لئے انتہائی گہرے شعور بے انداز قوت کلام اور ایک دور رس تخیل کی ضرورت ہے۔ جدید غزل اس عمر کا امتیازی اسلوب ہے جس نے تمام رنگارنگیوں کے باوجود ایک وحدت قائم کر رکھی ہے۔ اور ہر انداز فکر کی غزل سب کے لئے یکساں قابل قبول ہے۔

نثری ادب میں انشائیہ اس عمر کی پیداوار ہے۔ اور یہ اسلوب بیان بھی اپنے تنوعات کے باوجود پورے ادب پر حاوی رہا ہے۔ اس صنف ادب پر جناب دوست محمد خان کامل نے اپنے ابتدائی دور میں توجہ دی اور پھر تقریباً تمام جدید تعلیم یافتہ ادیبوں نے اس کو اپنایا، جن میں ماسٹر عبدالکریم، قلندر مومند اور سید تقویم الحق کا خصوصیت سے ذکر کیا جاتا ہے ماس عمر کی دوسری خصوصیت خاکے اور رپورتاژ ہیں۔ جو اس سے پہلے کم لکھے گئے ہیں۔ بلکہ نہیں لکھے گئے ہیں۔ ان میں سے اکثر کا انداز زیادہ ترسیا سی ہے۔ اور سفر نامے یا اس انداز کے رپورتاژ بہت کم لکھے گئے ہیں۔

افسانہ پشتو ادب میں بہت دیر سے داخل ہوا ہے اور بہت جلدی پھیلا ہے۔ پشتو کے تقریباً تمام ادیبوں نے اس صنف میں طبع آزمائی کی ہے۔ اور اس کو فروغ بخشا ہے اس عمر کے ابتدائی افسانوں پر مقصدیت غالب ہے۔ اور زیادہ تر ترقی پسند ادیبوں نے ایک خاص مقصد کے زیر اثر انسانے لکھے ہیں۔ معاشرتی ناہمواریوں کی تلخیاں اور طبقاتی کش مکش ان کے خاص موضوع ہیں جن کو پشتون ثقافت کی آمیزش کے ساتھ لکھا گیا ہے

کچھ دور چل کر اس میدان پر ترقی پسندوں کی اجارہ داری قائم نہیں رہ سکی اور بہت سے ادیبوں نے ان موضوعات سے ہٹ کر معاشرے کے دوسرے تقاضوں پر بہت لپچھے اچھے افسانے لکھے ہیں۔ ان موضوعات میں لطیف تفیاتی تھے۔ دبے چھائے جنسی جذبات معاشرے کی پیچیدگیاں اور ثقافتی تقاضے سب شامل ہیں۔ اس دور کے اچھے افسانہ نگاروں میں قلندر مومند، زیتون بالو، ارباب رشید احمد، اشرف حسین احمد اور عبدالرحیم مجذوب کا نام لیا جاسکتا ہے ان میں سے ہر ایک کا اسلوب، انداز نظر اور موضوع دوسرے سے مختلف ہے۔ لیکن ان میں سے ہر ایک افسانے کی تکنیک پر قابو یافتہ ہے اور اس صنف کو اپنے مقصد کے لئے استعمال کرنا چاہتا ہے۔ گل افضل خان کنہان دیوان کے اعتبار سے اچھے افسانہ نگاروں میں شامل کیا جاسکتا ہے۔ اور سیف الرحمن سید کے نفسیاتی تجزیے قابل قدر ہیں۔ باقی بہت سے ادیبوں نے بہت اچھے افسانے لکھے ہیں۔ لیکن گاہے گاہے اور سراپا ہے اس فن کو اپنا مخصوص موضوع نہیں بنایا۔

ناول پشتو ادب میں بہت کم ہیں اور جو ہیں وہ اس عمر کی پیداوار ہیں۔ تکنیکی اعتبار سے پشتو ادب کے بہت کم ناولوں کو معیاری سمجھا جاسکتا ہے۔ اور گفتی کے اعتبار سے بھی ان کی مقدار انگلیوں پر گنی جاسکتی ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے جیسے پشتو ادب کو اس صنف سے کوئی خاص مناسبت نہیں ہے۔ اور کوشش کے باوجود اس کی ترویج کو فروغ نہیں دیا جاسکا۔ صاحبزادہ محمد ادریس کا ”دہیغلہ“، حمزہ ستواری کے ”کچھ ناول، ناول کہلائے جاسکتے ہیں۔ سید رسول رسانی ناولوں کی کمیت میں کچھ اضافہ کیلئے۔ شیر زمان عجن نے ایک دو موزوں ناول لکھے ہیں اور اس سے زیادہ ذخیرہ یا تو ابھی طباعت میں نہیں آیا یا شائع نہیں ہوا۔ ایک دو جنسی قسم کے ناول مخصوص حلقوں میں گشت لگاتے رہے ہیں۔ جن کو پریس کے موجود قوانین پر داشت نہیں کر سکتے۔ اور کچھ ناول ہر سال طبع ہوتے جیتے ہیں جن کو ادبی اضافہ نہیں کہا جاسکتا۔ بحیثیت مجموعی اس صنف کو پشتو ادب میں اپنا صحیح مقام نہیں مل سکا۔

پشتو ادب میں ڈرامہ پاکستان بننے کے کچھ ہی پہلے شروع ہوا ہے۔ یہ اس دہائی

وار ہے جب پورا برصغیر انگریزوں کے خلاف ایک طویل جنگ میں مبتلا تھا اور قوم اپنی سیاسی، اخلاقی ورثے کا ہاتھ بڑے رہی تھی۔ قومی تشخص ابھر رہا تھا اور معاشرے کی مختلف برہنہ نظریں پڑنے لگی تھیں۔ اس دور کے کچھ ڈرامے تو اس لئے لکھے گئے تھے کہ اس قومی جدوجہد کے لئے عوامی جذبات کو ابھارا جاتے اور ان کو ایک رخ دے دیا جائے اور وہ تڑپنے اس لئے لکھے گئے تھے کہ پشتو معاشرے کی خرابیوں کو پیش نظر لایا جائے اور ان سے ہمارے کوششیں تیز تر کی جائیں۔ اس ابتدائی دور میں محمد اسلم خان تنگ کے تین ڈرامے ”زہرہ جام“ ”خونی منظر“ اور قتل“ خاصے مقبول ہوئے۔ جن میں سے ایک ”دو بوجام“ اب تک رہے۔ ان ڈراموں کا انداز تقریبی کلاسیکل ڈراموں کا ہے اور اس تکنیک کے اعتبار سے ناچھے ڈرامے ہیں۔ اسی دور میں عبدالخالق خلیق مرحوم کے ”ڈرامے“ ”شہیدہ سکیہ“ ”غوثہ ژوند“ ”عبداللہ جان امیر کا ڈرامہ“ ”درس عبرت“ ”عبدالاکبر اکبر کا ڈرامہ“ ”نکار و شکار“ اور اس قسم کے دوسرے ڈرامے شیخ پر دکھائے گئے۔

شیخ کا یہ دور بہت جلد ہی ختم ہوا اور اس کے بعد اب تک جتنے ڈرامے لکھے گئے ہیں وہ یا تو ریڈیو اور ٹیلی ویژن کے سمعی و بصری ڈرامے ہیں یا صرف کتابی ڈرامے۔ ریڈیو نے سمعی ڈرامے اپنی عبوریوں کی وجہ سے موضوع کے ساتھ مکمل انصاف نہیں کر سکے۔ پھر بھی پشتو ادب میں اس قسم کے ڈرامے بہت زیادہ ہیں۔ اس کی وجہ کچھ تعدیلوں والوں کی حوصلہ افزائی بھی ہے لیکن سب سے بڑی وجہ عوام کی پذیرائی ہے۔

خواندہ و ناخواندہ ہر طبقہ ریڈیائی ڈرامے کا پیغام سمجھ بھی سکتا ہے۔ عکس و سبب بھی کر سکتا ہے اور اس کی داد بھی دے سکتا ہے۔ ایک ادیب کو انہی نینوں چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ پشتو ادب میں صرف امیر عمرہ شتواری اور سمندر خان سمندر کی ڈرامائی تخلیقات سنیکڑوں سے تجاوز کر چکی ہیں۔ اور اگر ان کے ساتھ دوسرے باقاعدہ لکھنے والوں کو بھی شمار کیا جائے تو یہ تعداد بہت زیادہ ہو جاتی ہے۔

ٹیلی ویژن کو بصری ڈرامہ پیش کرنے میں شیخ سے زیادہ مشکلات ہیں اور ڈرامہ نگار کو اس لئے بھی رک رک کر لکھنا پڑتا ہے۔ اس کے باوجود ڈرامے ریڈیو ڈراموں سے

زیادہ طویل لکھنے جاسکتے ہیں۔ اور موضوع کے ساتھ زیادہ انصاف کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے ریڈیو کے اچھا ڈرامہ لکھنے والے اب ٹیلیوژن کے لئے لکھنے کو ترجیح دیتے ہیں اور عصری ادب میں ایک نئے تجربے کا اضافہ ہو رہا ہے۔ ان نئے لکھنے والوں میں گل افضل خان اور محمد افضل، رضا زیادہ نمایاں ہیں اور ڈرامائی ادب میں اپنے لئے ایک مقام پیدا کر رہے ہیں کتابی ڈراموں میں کچھ تو ڈرامے ہیں جو ریڈیو کے لئے لکھے گئے ہیں اور پھر مناسب ترمیم کے ساتھ کتابی صورت میں شائع کئے گئے ہیں۔ جیسے امیر حمزہ، شتواری اور ایس اے رحمان کے ایک دو مجموعے ہیں۔ کچھ ڈرامے سٹیج کے لئے لکھے گئے تھے اور بعد میں کتابی صورت دے دی گئی اور کچھ ڈرامے ایسے بھی ہیں جو شروع سے کتابی صورت میں لکھے گئے ہیں یہ تمام ڈرامے تکنیک کے اعتبار سے یکساں اور ایک دور سے متعلق نظر آتے ہیں اور ڈراموں نے دوسری زبانوں میں جو ترقی کی ہے پشتو ادب اس سے متاثر نظر نہیں آتا۔ یوں محسوس ہوتا ہے جیسے ڈرامہ ارتقاء کے اس مرحلے پر رک گیا ہے۔

مقالہ اب ادب کی صنف میں ایک نئی حیثیت اختیار کرتا جا رہا ہے اور علمی طبقے کے لئے واحد صورت اظہار ہے۔ عصری ادب میں مقالہ اپنے لئے موزوں مقام حاصل کر چکا ہے اور پشتو کے تمام محقق ادیب مختلف موضوعات پر مقالے شائع کرتے رہے ہیں۔ اس میں کچھ مقالے پرانے انداز کے ہیں اور کچھ بالکل نئے انداز کے۔ ان مقالوں کو مجموعوں کی صورت میں شائع کرنے کی کوشش بہت کم کی گئی ہے۔ اور محمد نواز خانک کی ”دورے او قلم خاوند“ اور مولانا عبدالقادر مرحوم کے مقالات ”دنیویون“ کو چھوڑ کر کوئی قابل ذکر مجموعہ نہیں ملتا۔ یہ مقالات اخبارات و رسائل میں یا تو منتشر ملتے ہیں یا رسالہ کے کسی خصوصی نمبر میں اجتماعاً۔ پشتو اکیڈمی کے ایک رکن پروفیسر محمد نواز ظاہر ان مقالات کی ایک فہرست شائع کرنے والے ہیں جس سے محققین کی بڑی امیدیں وابستہ ہیں۔ مقالات، تاریخ، سیاست اور ثقافت کے ساتھ ساتھ خصوصی ادبی موضوعات پر بھی مادی ہیں۔ جس میں پرانے انداز کے ضائع و بدائع اور رسم الخط سے کردیدہ نفسیاتی تنقید تک اور ادیبوں کی شخصیات سے لے کر ان کے اسلوب بیان تک سراسر ادبی

موضوع پر مقالات لکھے گئے ہیں۔ کچھ طویل مقالے کتابوں کے ساتھ مقدمات کے طور پر اور کچھ طویل مقالے الگ الگ کتابوں کی شکل میں بھی شائع ہو چکے ہیں۔ عصری ادب کا دامن تاریخی، تحقیقی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و علمی اور ادبی مقالات سے بھرا ہوا ہے اور پشتو کا عصری ادب اس صنف میں کسی ادب سے بھی پیچھے نہیں ہے۔ اس دور کے اچھے مقالہ نگاروں میں محمد نواز خاں، پریشان خشک، سید تقی محمد الحق، قاضی عبدالعلیم اثر، امیر حمزہ شتواری، اور عبدالوہاب صابر کے نام خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔۔۔

عصری ادب میں سب سے نمایاں مقام تنقیدی ادب کا ہے، تنقیدی ادب فن اور عمل دونوں کے اعتبار سے اسی دور میں شروع ہوا ہے اور مسلسل ترقی کر رہا ہے۔ یوں تو تقریباً ہر ادیب نے تنقیدی مقالے لکھے ہیں اور ادب یا ادیب کو تنقید کا موضوع بنایا ہے لیکن اس فن پر سب سے اچھی اور قابل ذکر کتابیں قلندر مومند کی ہیں۔ اس کی دونوں کتابیں نظمیات اور تنقید "انگریزی فن تنقید کی روشنی میں لکھی گئی ہیں۔ اور بہت اچھی لکھی گئی ہیں۔ سحر پسنغری کی کتاب "ادب حشر دے" محمد افضل رضا کی کتاب "تخلیق و تنقید" اور گل افضل خان کی کتاب "دافسانے افسانہ" تنقیدی ادب پر فنی نقطہ نظر سے موزوں اور مفید کتابیں ہیں۔

بحیثیت مجموعی اس عصر نے پشتو نظم و نثر دونوں کو نیا اسلوب، نیا انداز اور نئی گہرائی عطا کی ہے۔ اس عصر نے ادبی انداز میں بہت گہرے تجربے کئے ہیں جس سے بہت دور رس نتائج مرتب ہو رہے ہیں اور ادبی ارتقا اپنے فطری تسلسل کے ساتھ جاری ہے۔ اگر پشتو ادب کی دو بنیادی روایات، اسلامی اقدار سے بے پناہ عقیدت اور اس سرزمین سے بے پناہ محبت اس دور میں بھی اسی شدت اور اسی اہمیت کے ساتھ موجود ہیں جس شدت اور اہمیت کے ساتھ گزشتہ ادوار میں موجود تھے۔ پشتو ادب روایات کا ایک تسلسل ہے جس کے عہدوں میں قائم کردہ خطوط ذہنی ہیں اور یہ ناصطی روایات کے نہیں، وقتی تقاضوں کے ہیں۔

بلوچی ادب

محمد سید ارخان گشکوری

کسی قوم کی تمدنی، معاشرتی، ثقافتی اور فکری خصوصیات کے اظہار کو ادب سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ادب کے معنی مختلف زبانوں کی لغات میں مختلف ہیں۔ عربی میں ادب کا مفہوم تہذیب و شرافت سے عیدت ہے جب کہ مغربی ادب میں لڑائی پر کسی قدر وسیع مفہوم کا حامل ہے تاہم اس وحدت معنی پر ساری زبانوں کے لغات کا اتفاق ہے کہ ادب سے وہ علوم و فنون مراد ہیں جو انسانی تجلی کے شائستگی اور تمدنی تعلقات کی پاکیزگی سے متعلق ہیں چنانچہ ادب کا مفہوم و مقصد ہواذہنی و تہذیبی طہارت۔

بلوچی ادب مندرجہ بالا جملہ محاسنی سے معمور اور ملامت ہے اس میں اعلیٰ فکری اوصاف تمدن اور معاشرتی اقدار دیگر معاصر زبان کی طرح بدرجہ اتم پائے جلتے ہیں علی الخصوص بلوچی زبان کا ادبی سرمایہ تو اس قدر دقیق اور رفیع عصر کے مطابق ہے کہ کسی بھی قوم کے لئے باعث فخر و مباہات ہو سکتا ہے یہ شعری سرمایہ جو سینہ بہ سینہ ایک دوسرے کو منتقل ہوتا رہا بلوچوں کی ان سینکڑوں ہزاروں سالوں کی قابل فخر تاریخ پر محیط ہے جب ان کی شیرازی تلواریں اولوالعمری کی اعلیٰ و تابندہ روایات کے تحفظ کی خاطر بے نیام ہوئیں تو انہوں نے دھڑکے صفحے پر ان روایات کو مستقلاً رقم کر ڈالا۔ عظیم بلوچ سپہ سالار میرلی برگ زند جب اپنے ہیرزنی گھوڑے پر سوار برأت و جواہر دی کو زیر رکاب لئے جا رہے تھے تب بے زبان پتھروں کے دہلتے دلوں نے اس ادب کو تخلیق کیا۔

شمیر و سنال برکھت۔ یونان سے گزرنا جب

ان را گھزاروں پر پھیلے ہوئے ہتھیر کے

سنگریندوں نے اٹھا اٹھا کر

دی عزم شجاعت کی گواہی کہ بلا شک

گردا رہے یہاں سے کوئی ہم مرتبہ زال
باقی ہے ابھی نکمت انفاس اسی کی
خوش بویش، طر حلا، دلا راد معطر

دوسری سمعہ زبانوں کی طرح بلوچی کا سرمایہ ادب بھی دو بڑے حصوں میں منقسم ہے۔ شعری اور
نثری ادب، نثری ادب دو درجہ عاقل کی سیاسی، علمی اور معاشرتی ضرورتوں کے تابع تخلیق ہوا جس کی اپنی
کچھ علیحدہ اور نمایاں خصوصیات ہیں۔ اس پر آئیں اظہار خیال مناسب ہے گا۔ یہاں بلوچی کے
شعری سرمایہ کا ایک تعارف مقصود ہے جو نہ صرف بلوچوں کی تاریخی تہذیبی اور معاشرتی اقدار کی
زبان بنا بلکہ جس نے اسے علمی ذوق دینے میں اہم کردار ادا کیا۔ بلوچی کا شعری ادب تین اقسام میں تقسیم
ہوا ہے۔

بلوچی شعری ادب کا پہلا دور منسوباتی شاعری کا دور ہے اس دور میں جو خاصات قبائلی معاشرے
کا رنگ لئے ہوئے ہے۔ شاعر بھی اعلیٰ طبقہ کے افراد ہیں یا پھر اشعار ان سے منسوب ہیں بعض معقین
اس سلسلے کے ہیں کہ نامور اور طبقہ خاص کے لوگوں کے نام سے منسوب کر کے دوسرے گناہم شعراء
نے شعر موزوں کئے ہیں جب کہ ایک دوسرے گردہ کا یہ امر ہے کہ جن لوگوں سے یہ شعر و شاعری منسوب
ہے۔ فی الواقع انہی کی شاعری ہے ان کی اس گفتگو میں دلیل عموماً یہ ہوتی ہے کہ ماضی میں سلاطین، امراء اور
صاحب سیف و حکمت اشخاص خود شعر کہتے تھے اور شعراء کی قدر دانی کرتے تھے اس بنا پر مردار چاکر
خان زند میر گوہرام خان لاشاری، بلبرگ وغیرہ سے جو اشعار منسوب ہیں وہ بذاتہ انہی کے ہیں پہلے دور
کی شاعری لہذا مومنہ و اقسام پر مشتمل ہے۔ رزمیہ اور عشقیہ، رزمیہ بلوچی شاعری صرف اظہار شجاعت
ہی نہیں۔ تمدنی و معاشرتی زندگی کی عکاس بھی ہے مثال کے طور پر بلوچوں کے درمیان تیس سالہ
خلہ جنگی پر میر گوہرام لاشاری کی نظم میں اس دور کی بود و باش کا اجمالی تذکرہ موجود ہے جس کا ترجمہ کچھ
یوں ہے۔

غرب تھا ماضی ہم بلوچوں کا
حکیت کھیلان اور شہہ سوار ی مٹی
ایک جیہوں تھا خفتہ میلا میں

اور چراگاہ میں تیرا یوڑ تھا
 اسی نظم میں آگے چل کر کہا گیا ہے کہ اس دور کا کان کیسا غنتی تھا۔ اس دور کے مالدار کا
 مولیٰ بانی میں کیا مقام تھا۔ اس دور کی صنعت اور لوگوں کی تربیت کا کیا انداز تھا۔
 مرد دہقان تھا دل غنی جس کا
 خاک سے کرتا کیسا پیدا
 اس کی محنت کا خاک بھی سونا

اک طرف گھوڑوں کے پرتے آتے
 زراں ہوئے داروغے بعد شمت
 ڈاچیاں ہریش باعث نعمت

جب بلوچ سپہ سالار ایک طاقتور ہمسایہ ملک کی شہزادی پر فریفتہ ہو کر اسے محلات شاہی نکال
 چاہتا ہے تب فریجے کا حقیقی مقام آتا ہے۔ شاعر شہزادی کے منہ سے ایسے مکالمات ادا کرتا ہے کہ
 گجرو! تیری بد قسمتی تجھے یہاں کھینچ لائی ہے۔ ترک تیری اکڑی ہوئی گردن کاٹ کر شہر پہناہ
 پر نشکا ڈالیں گے۔

جری اور نڈر بی برگ کا جواب اپنے دور کے بلوچوں کی بہادری کی نمائندگی کرتے ہوئے
 یہ تھا کہ

”جب تک چاکر اعظم زندہ اور ایرانی النسل گھوڑوں کے شہسوار جیتے ہیں کس میں یہ برأت ہے
 کہ میری گردن کاٹنے اور سر قلعہ پر آدینا کرنے کا قصد کر سکے۔“

دورِ ازل کی بلوچی شاعری صرف دلیری و شجاعت کی عکاس نہیں اور نہ صرف قبائلی طرز معاشرت
 کے اذکار تک محدود رہے بلکہ حسن و نازک فتنہ انگیزوں عشق کی دلاویزیوں، مہر و محبت کی
 دلگذازیوں کے چوچے بھی قدم قدم پر دامن دل کھینچ لیتے ہیں۔

”میں لا علاج نہیں، میرے آزار کے مدا تیرے غمدا گیں لب، تیرے لطیف زخما، تیری
 فتنہ پرداز جوانی کے اچھٹے ہوئے امبار، اور تیرے غمدا گیں دل نشیں حراست ہے۔“

محبوب کی آمد کے لئے چشم براہ عاشق کو اس کے جلوئے میں ہر طرح کے رنگ نظر آتے ہیں ایک ایسا ہی منظر عاشق بیان کرتا ہے۔

شب کو وہ نازنین صورت ماہ جلوہ فرما ہوئی بحر ہنس دے تو موتی برس پڑیں پلے تو دھرتی پر اجالا ہو جائے جس کی صورت سے چاندنی دھلے اور صبح صادق کو نور حاصل ہو۔ ہم نے عالم تصور میں اس کے بول کا رس پایا :-

غرض کہ بلوچی شاعری کا دور اول تمام زندگی بخش احساسات سے بھر پور ہے۔ اس میں جنگ و جدال کے موقع پر اگر تلواروں کی جھنکار اور گھوڑوں کے قدموں کی دھمک ملتی ہے تو ناز پر و جوانیاں کی کھنکھتی ہوئی ہنسی اور عشق طرب کے لمحات کی جگہ بھی بچی بسی ہے اس پر داستان بلئے عشق کے دہائی قصے مستزاد ہیں۔ دور اول کی بلوچی شاعری جب بڑھ کر دوسرے دور کے دروازے پر دستک دیتی ہے تو اب یہ صرف احساسات کا نفعی اظہار نہیں رہتی۔ اس میں نہ صرف قبائلی زندگی کی اوٹلی سادگی کا پر تو ہے بلکہ اب یہ علوم مذاول سے معمور ہے اب اس میں شخصیتوں کے منسوب نسبتی شاعری کی بجائے معروف شعراء سامنے آتے ہیں یہ متوسلین کا دور ہے۔ ایران و عرب سندھ و ہند سے ملی چٹنے پھوٹ کر بلوچستان کے مشرق و مغرب کو سیراب کرتے چلے جاتے ہیں کران میں ملاؤں کا معتدلہ ملی طبقہ بلوچی ادب میں اگر علمی اصطلاحات کا اضافہ کر رہا ہے تو مشرق میں مست تو کلی اس کے باغ میں نصرت کے گلزار کھلا رہا ہے اور درم ملی مری اس کی شجاعت کے قہقہے منظوم کر کے فردوسی کا منصب ادا کر رہا ہے سوادری رشتاں کے سخنور الگ بزم سخن سجائے بیٹھے ہیں۔ متوسلین میں ملا فاضل رند شعراء بلوچی کا مشرک ہے ملا بہادر مرستانی، ملا بوہیر، ملا ابراہیم، عربت پنجگوری، ریکی، نور اللہ خاران اپنے دور کے قادر الکلام سخنور گزشتے ہیں۔ فاضل کاظمی انداز۔

چار پہرات میں میرے غم کی چہار قسمیں ہیں
پہلی قسم یعقوب کے تغزلات سے بھی سوا ہے
دوسری نوعیت دہلخاں، جہازوں کے قدمے فروں تر ہے
تیسری قسم سوزن اماں سے بھی نشتر تر ہے
اور چوتھی قسم تو ایسی ہے کہ کسی اور شخص کو ملی ہی نہیں۔

اس دور کے بلوچ شعراء عرب، ایران کے ملی اثرات کے پیش نظر اپنے اشعار میں بے ساختہ عربی فارسی الفاظ اور اصطلاحات لاتے ہیں۔ معراج مبارک پر قرآنی آیت کو ملا فاضل کس سلیقے سے اپنے قصیدے کا مطلع بناتے ہیں۔

من کہ سبحان الذی امری اول بات کنتاں

گو ہر وقت دہن بہر جا ذات کنتاں

یا ملا ابراہیم کراچی منقبت میں بے تکلفانہ فارسی اشعار ہم قریں رکھ دیتے ہیں کہ

ہر خند کردم پیر پیر فراید زادی بے نظیر

مناداد کریم رجت پر تیر کشت دکنے بند و اسیر

ملا جوہیر، ملا بہادر مرآتانی، ملا قاسم زند اور دوسرے شعراء اس قبیل سے ہیں تاہم عورت پنجگوری کا ذکر کئے بغیر درود نام ہی رہے گا۔ عورت جیسا کہ اس کے مقام نسبتی سے معلوم ہوتا ہے پنجگور کا بھنے والا تھا۔ والد کا نام میر اللہ باران زئی تھی سے تعلق تھا۔ ایرانی بلوچستان میں باجو کے قریب پیرادان ایک گاؤں ہے عورت جیسا کہ قابل جوہری تھا یہاں جو اہرات کی تجارت کے لئے آیا اور یہاں مہر خاتون نام کی حسینہ پر مرثا۔ یہ خاتون معمولی حسین تھی۔ عورت نے اسے اپنا نانا، لیکن مہر خاتون کے والد کو یہ رشتہ منظور نہ تھا چنانچہ انکار کی بجائے اس کی استطاعت سے زیدد ہر طلب کیا۔ عورت یہ مال فراہم کرنے اپنے علاقے کو لوٹا یہاں مہر خاتون کسی اور سے منسوب کی گئی تھی اس علم میں جان سے گزرنی۔ عورت نے اپنی بقیہ زندگی مہر خاتون (دہرک) کی یاد میں شعر کہہ کر گزاری۔ عورت کی شاعری کا رنگ بھی متوسطین کے دوسرے جدا نہیں۔ تاہم اس میں کلاسیکی دور کی شاعری کی جھلکیاں ملتی ہیں۔

میں خراساں جا نکلا کابل ہوتا ہوا غزنی پہنچا

گنڈا وہ سے علاقہ مری تک چھپان ڈالے

سرباز سے پیردان تک وہاں سے ایران تک

مجھے مہرک ثانی کہیں نظر نہ آیا

اپنی محبوبہ کے حسن کا ذکر کرتے ہوئے عورت پنجگوری اس طرح محور نظر آتا ہے

تو نے میرا محبوب، نہیں دیکھا۔ جس کا چہرہ شمس تاباں اور چاند

کو بھی شرماتا ہے جب وہ گہنوں سے سختی ہے اور غرور حسن گہنوں کو
خاطر میں نہیں لاتا تو عاشق پیشہ جواں ہوش کھودیتے ہیں؟

غیر ضروری طوالت سے بچنے کے لئے درمیانہ دور کے متعدد شعراء کو مجبوراً نظر انداز کرتے ہوئے
اب یہ مضمون اس مرحلے پر پہنچا ہے جہاں جام درک - مست تو کلی اور رحم علی کا حوالہ ناگزیر ہو گیا ہے۔
جب خطہ کران میں طبقہ ملا زبان میں علمی داد ملی گنجینے سمیٹ رہا تھا تب جام درک بلوچستان کے زیریں
منطقے میں شعر کا گلزار کھلاتے ہوئے بلوچی زبان کو تشبیہ استعاروں، رمز و تلمیح کے جواہر سے مزین کر
رہا تھا۔ صاحب سیف و قلم جام درک میر نصیر خان نوری کے دربار کا ملک الشعراء بنایا گیا ہے ہر خند
کہ اس نے کہیں بھی اپنے اشعار سے کسی مردوح کی ستائش نہیں کی بلوچی معاشرے کا یہ مزاج ہی نہیں کہ
شاعر مدح و ستائش کرے، جام درک خود نصیر خان نوری کے فوجوں کا ایک سپاہی رہا شاعری میں اس
کا مقام بہت بلند ہے اس کے بہت بعد میں آنے والے تو کلی مست نے جام کی شاعری کی تحسین کی ہے
وہ کہتا ہے۔

شہ کلاں نے چنگاری سلگائی، شعر کی اس چنگاری کو شہر میں نے
دھوئیں سے شعلے میں بدل دیا، جام درک نے اس پر ہاتھ تاپے
اور ہم اس کی تپش میں بیٹھے ہیں۔

جام درک کو شاعرین نے حسن و عشق کا شاعر کہا ہے تاہم دقت نظر سے تجزیہ کرنے والوں
کو یہ دعویٰ ہے کہ بلوچی شاعری میں تصوف کی داغ بیل یہیں سے پڑی۔ جام درک و تمثیل کے ذریعے
نصرت کی جوت جگاتا ہے وہ حسن کا ذکر اس طرح کرتا ہے کہ خیال کو خواہ مخواہ حسن انلی کی طرف راہ نمائی
ہوتی ہے۔

کچھ یوں فرماتے ہیں

”اے حسن اگر انامیہ ہم بلاشبہ تیری ہمسری کے قابل نہیں وہ محبوب جبرانی ادا و ناز سے خود بادشاہ
اور بے نیاز لگتا ہوا ایک اندر جگہ زیادہ وضاحت موجود ہے کہ محبوب کی طرف سے آنے والی ہوا
سے مخاطب ہو کر کہا ہے توبہ شک و شبہ بہشت ہے کیونکہ تو اس لطیف کی طرف سے آئی ہے اس کے
رضاءوں سے مس ہو کر گزری ہے۔ اس کے پیر ہن کی نہجت لئے ہوئے ہے۔“

تصوف کے بیان مست تو کلی کچھ ہاں بے حجاب ملتے ہیں وہ مجاز کے ذریعے سے ہو کر عرفان کے جس مقام کو پہنچا اس سے عوام واقف ہیں سمو کی ایک جھلک دیکھنے کے بعد مست بے خود ہو رہا ہے اور اس بخود میں خود آگہی کے ایسے کلمات منہ سے نکلے کہ اس کی شاعری گلوں اور عرفان میں کر رہ گئی۔ وہ سرمد کی طرح بخود ہو کر سبھی حق تعلق کے عظمت و جبروت سے بیگانہ نہیں رہا اور شرح انور کے نکات علوم متداولہ پر عبور نہ ہونے کے باوجود اس کے ہاں روشن ہیں۔ اس کا ترجمہ کچھ یوں ہے۔

میں خدا تعلق کے قہر سے ہمیشہ پناہ مانگتا ہوں اور ان نیکیوں کی طرح جو اس کے اکرام کے مستحق ہیں ان سے نہیں جو اس کے غضب کا ازلی نشانہ ہیں بے مقصد انعمت علیہم وغیرہ المفضلین علیہم ولا الضالین مست تو کلی کو اس امر کا بخوبی ادراک ہے کہ رشد و ہدایت کے لئے کسی مرشد کامل کا دامن تھا مالا لازم ہے وہ اس کے لئے اپنے وجدان میں ایک قوت رکھتا ہے اور اسے زمین بنا کر آگے رسائی چاہتا ہے۔

وہ کہتا ہے :-

پیر نذیوں میں رکھ لئے ہیں
اور ہاں مقول سے طوائف زنجیری تمام لی ہیں
ضامن اور شفیع ہمیشہ پچے ہوتے ہیں
سوار ہمیشہ سوار ہی رہتے ہیں

انسان اپنے یقین کا اظہار وہ اس طرح کرتا ہے کہ یہ جہان دور دراز کچھ نہیں اصل حیات تو خوشنودی صفا ہے۔

پشت جہوں درد نمانا دینا تو در
بیگاروں اور میت کو خدا تو در

عرفانیکہ مست تو کلی کے افکار و سخن فار کی طرح بے پایاں ہیں مگر تصوف کے علاوہ یہی بلوچی شاعری میں ایک رنگ ایسا ہے جس پر فخر کیا جاسکتا ہے وہ ہے آزادی خودداری خود آگہی بلوچی کے فردوسی وقت رحم علی نے اس اظہار کا حق ادا کر دیا ہے۔

اس کی شاعری کا غہور ایسے وقت میں ہوا جب بلوچستان پر انگریزوں نے بلخار کی وہ ان جیلے

بلوچ عوام کی زبان بنا جو اپنی سرزمین کی آزادی کے لئے جان کی بازی لگائے ہوئے قریہ قریہ خون کا نذرانہ
 پیش کر رہے تھے رحم علی مری نے انگریزوں سے بلوچوں کے معرکوں کو کھردرا سلام کی جنگ قرار دیا۔
 حق کے لئے ہم کھنڈ سے ٹکرائیں گے، بیرونی حملہ کی صورت میں کون
 پیچھے رہے گا۔

ستار العیوب کی عنایت سے علی کے دلدل کی عظمت کے لئے جو
 ناگ جاسے کھار میں آیا ہے ہم اس کا سر کچل کر رکھ دیں گے۔
 رحم علی نے جہاں انگریزوں سے مقابلے کے لئے بلوچوں میں جذبہ حریت و شجاعت کو انگیزت کیا
 آزادی کی اہمیت اور عزت نفس کے احساس کو اجاگر کیا وہاں اس نے ان فداؤں کو بھی پوری طرح بے نقاب
 کیا جو جند چگتے ہوئے سکوت کے لئے دہ پردہ انگریزوں کے آلہ کار تھے وہ ایسے فداؤں کو اسلام اور
 برجیت سے خارج قرار دے کر انہیں خوب ملعون و ملعون کرتا ہے۔

انگریز بڑھتا چلا آ رہا ہے

فدا اس کی رہائی کر رہے ہیں

ایسے لوگ ازلا فدا اور بے حیت ہیں

جو مسلمانوں کا وطن چھڑانا چاہتے ہیں

الغرض مذہب قدیم کے آخری امداد میں بلوچی ادب کو شعراء کے روپ میں ایسے نامور ملے جنہوں نے
 اپنی پشتگاریوں سے بلوچی ادب میں نئے آتش کدوں کو بھڑکایا

شاعری جس کی رنگوں میں قدیم شاعری کا خون رقمال ہے شجاعت و حریت اور فکر و نظر کی صدقوں
 کا امین ہے اس میں سید ظہور شاہ ہاشمی کی وقت تخیلیق نے اپنے طور پر پیر کا پیدا کئے ہیں۔ محمد مضر
 میں اگر بلوچی شعراء ہر ایک ایک سطر بھی حوالہ قلم کہ جائے تو ایک ضخیم کتاب تیار ہو سکتی ہے۔
 بلوچی شاعری کے علاوہ بلوچی نثر بھی ربع صدی میں نہ صرف ظہور پذیر ہوئی بلکہ اس نے انتہائی ناسا و حالات
 میں مضامین نو کے انبار نکال دیے ہیں اور ایک اچھا خاصا طبقہ لکھنے والوں کا پیدا کر دیا ہے۔ انسانی ادب
 کی تخلیق نے حال ہی میں یہاں کی سرزمین پر جنم لیا ہے۔ ڈرامہ جیسی صنعت کو بلوچی ادب سے متعارف
 کرنے میں یحسد اہل قلم نے قابل قدر خدمات انجام دی ہیں۔ اس رفتار کو دیکھتے ہوئے دلی گواہی دیتا

ہے کہ اس ادب کا مستقبل درخشاں ہے۔ اس نے جس بے بغضامی میں اس قدر ترقی کی ہے اگر اسے سرپرستی حاصل ہو تو اس کی ترقی کا کیا عالم ہوگا۔ رنگ سحر یہ ہو تو پھر روزِ بدشن کا کیا کہتا بلوچی اکینڈی نے بلوچی ادب کا ناقابلِ فراموش خدمت کی ہے اس کے بانی محمد سردار خان بلوچ ہیں جو ایک عرصے سے اکیڈمی کے چیئرمین چلے آتے ہیں۔ انہوں نے بلوچی تاریخ و ادب پر انگریزی میں کئی مستند کتابیں بھی ہیں جن کے ترجمے مختلف زبانوں میں کئے جا چکے ہیں علاوہ ازیں انہوں نے بلوچی اور اردو میں چند اہم کتابیں بھی تصنیف کیں ہیں۔

